٥

[illegible]

انا لله وانا اليه راجعون

اللهم ادر سلا[illegible]

١٧

الله الله الله

T. C.
MİLLİ ...
RAGIP PAŞA ...
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 310

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب عفي عنه

٤٠٨

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

باب بيان قسم الانقطاع الارسال خلاف التقييد لغة

وكان هذا النوع الذي نحن بصدده سمي مرسلا لعدم تقييده بذكر الواسطة التي بين المروي والمروي عليه وهو
في اصطلاح المحدثين ان يترك التابعي الواسطة التي بينه وبين الرسول عليه السلام فقال قال رسول الله صلعم كذا كما كان
يفعله سعيد بن المسيب ومكحول الدمشقي وابراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم فان ترك الراوي واسطة
بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة فهذا يسمى منقطعا عندهم هذا اذا
كان المتروك واسطة واحدة فان كان اكثر من واحد فهو المسمى بالمعضل عندهم قال ابو عمرو عثمان بن عبد الرحمن
الدمشقي المعروف بابن الصلاح في كتاب معرفة انواع علم الحديث المعضل لقب لنوع خاص من المنقطع
وهو الذي سقط عن اسناده اثنان فصاعدا واصحاب الحديث يقولون اعضله فهو معضل بفتح الضاد
وهو اصطلاح مشكل المأخذ من حيث اللغة وبحثت فوجدت له قولهم امر عضيل اي مستغلق
شديد ولا التفات في ذلك الى معضل بكسر الضاد وان كان مثل عضيل في المعنى والكل يسمى ارسالا
عند الفقهاء والاصوليين وينقسم ما ذكرناه في الكتاب فالقسم الاول فهو مرسل الصحابة مقبول بالاجماع
فانه حكي عن الشافعي انه خص مراسيل الصحابة بالقبول وحكي عنه ايضا انه قال اذا قال الصحابي قال النبي عليه السلام
كذا وكذا قبلت الا ان اعلم انه ارسله كذا في المعتمد واما ارسال القرن الثاني والثالث فحجة عندنا
وهو مذهب مالك واحدى الروايتين عن احمد بن حنبل واكثر المتكلمين وعند اهل الظاهر وجماعة من اهل
الحديث لا يقبل المرسل اصلا وقال الشافعي لا يقبل الا اذا اقترن به ما يتقوى به فحينئذ يقبل وذكر بان
تتايد باية او سنة مشهورة او موافقة قياس او قول صحابي او يتلقيه الامة بالقبول او عرف من حال المرسل
انه لا يروي عن غير ثقة [illegible] او غيرهما او اشتهر ارسال عدلان ثقتان بشرط ان يكون شيوخهما
مختلفة او ثبت اتصاله بوجه اخر بان اسنده غير مرسله او اسنده مرسله مرة اخرى قال وهذا اي ثبوت
الاتصال بوجه اخر [illegible] مراسيل سعيد بن المسيب لاني تتبعتها فوجدتها مسانيد واكثر ما رواه انما سمعه
عن عمر بن الخطاب ثم قال ومن هذا الحال احب قبول مراسيله ولا استطيع ان اقول ان الحجة تثبت
به لثبوتها بالمتصل وفي المغرب المرسل اسم جمع للمرسل كالمناكير للمنكر وفي غيره المراسيل جمع المرسل
والياء فيها للاشباع كما في الدراهيم والصياريف يتمسك من ابى قبول المرسل بان الخبر انما يكون حجة باعتبار
اوصاف الراوي ولا طريق لمعرفة تلك الاوصاف الراوي اذا كان غير معلوم والعلم به انما يحصل بالاشارة ويسقط
عند حضرته وبذكر اسمه ونسبه عند غيبته فاذا لم يذكره اصلا لم يحصل العلم به ولا باوصافه فيتحقق انقطاع
هذا الخبر عن رسول الله صلعم فلا يكون حجة يوضحه انه لو ذكر المروي عنه ولم يعدله وبقي مجهولا لم يقبل فاذا لم يذكره
فالجهل اتم لان من لا يعرف عينه لا يعرف عدالته ولا يعني [illegible] قال رواية العدل عنه تعديل له وان لم يذكر

احمد

اسمه لان طريق معرفة الجرح والعدالة الاجتهاد وقد يكون الواحد عدلا عند انسان مجروحا عند غيره
بان يقف منه على ما كان الاخر لا يقف عليه والمعتبر عدالته عند المروي له فلو قبلنا الرواية من
غير كشف لكنا قبلناها تقليدا للاعلى وكيف يجعل رواية العدل تعديلا للمروي عنه وقد رووا احاديثا
وهو ما علموا ثم حمدوا في الرواية امره قال الشعبي حدثني الحارث وكان والله كذابا وروى شعبة وسفيان
عن جابر الجعفي مع ظهور امره في الكذب وروى عنه ابو حنيفة وقال ما رايت احدا اكذب من جابر
وروى الشافعي عن عبد الكريم ابي امية البصري وهو ممن تكلموا فيه وروى ابو يوسف عن الحسن
ابن عمارة وعبد الله بن المحرر وغيرهما من المجروحين وارسل الزهري فقيل له من حدثك فقال
رجل على باب عبد الملك بن مروان واذا كان كذلك لا يمكن ان يجعل ارساله تعديلا للمروي عنه بخلاف
ما اذا قال حدثني فلان وهو عدل لانه يمكن للمروي له ان يتامل فيه فان سكن نفسه الى قوله قبل والا
تفحص عنه ولان الناس تكلفوا بحفظ الاسانيد في باب الاخبار فلو كانت الحجة تقوم بالمرسل
لكان تكلفهم اشتغالا بما لا يفيد فيبعد ان يقال احتج الناس على ما لا يفيد وتمسك من قبله بالاجماع و
الدليل المعقول اما الاجماع فمن وجهين احدهما اتفاق الصحابة رضي الله عنهم على قبول المرسل فانهم اتفقوا على قبول روايات
ابن عباس رضي الله عنهما انه لم يسمع من النبي عليه السلام الا اربعة احاديث لصغر سنه كذا ذكره الغزالي رح وذكر بعض الائمة مع انه
الا بضعة عشر حديثا وصرح بذكر حديث الربا في النسيئة حيث قال حدثني به اسامة بن زيد
وروى ان رسول الله صلعم ما زال يلبي حتى رمى جمرة العقبة فلما روجع قال حدثني به اخي الفضل بن عباس
وروى ابن عمر رضي الله عنه من صلى على جنازة فله قيراط الحديث ثم اسنده الى ابي هريرة رض وروى ابو هريرة رض
ان [illegible] الى الفضل بن عباس رض كما ذكرنا في الكتاب وحديث البراء [illegible] وقال النعمان بن بشير لم يسمع
من رسول الله صلعم الا حديثنا هذا وهو قوله عليه السلام ان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد واذا فسدت
فسد سائر الجسد الا وهي القلب ومع هذا كثر رواياته عن رسول الله صلعم مرسلا ولما ارسل هؤلاء
وغيرهم من الصحابة من اسلموا ولم يرو عن احد منهم انكار ذلك او تفحص انه رواه عن رسول الله بلا واسطة
او بغير واسطة صار ذلك اجماعا منهم على جواز ذلك ووجوب قبوله فان قيل نحن نسلم ذلك في الصحابة و
قبول مراسيلهم لثبوت عدالتهم قطعا بالنصوص وانما الكلام فيمن دونهم قلنا لا فرق بين صحابي يرسل وتابعي
يرسل لان عدالتهم ثبتت بشهادة الرسول ايضا خصوصا اذا كان الارسال من وجوه التابعين مثل عطاء بن
ابي رباح من اهل مكة وسعيد بن المسيب من اهل المدينة وبعض الفقهاء السبعة ومثل الشعبي والنخعي
من اهل الكوفة وابي العالية والحسن من اهل البصرة ومكحول من اهل الشام فانهم كانوا يرسلون ولا نظن بهم الا
الصدق وقال الحسن كنت اذا اجتمع لي اربعة من الصحابة على حديث ارسلته ارسالا وعن شعبة انه قال كنت
لم ادري فلان فهو حدثني لا غيره ومتى قلت قال رسول الله صلعم سمعت من سبعين او اكثر وقال ابن سيرين

ما صح حسنا ولا صحيحا [illegible]

[illegible] الحديث

ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت الفتنة وقال الاعمش قلت لابراهيم اذا رويت لي عن عبد الله فاسنده
لي فقال اذا قلت لك حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي روى لي ذلك واذا قلت لك قال عبد الله فقد رواه لي غير
واحد منهم فتعلم انه قال هؤلاء الكبار اما ان كان باعتبار سماعهم ممن ليس بعدل عندهم او باعتبار سماعهم من عدل
مع اعتقادهم ان ذلك ليس بحجة وعلى اعتقادهم ان المرسل حجة كالمسند والاول باطل فان من يستجيز الرواية
ممن يعرف غير عدل من غير بيان لا يعتمد روايته مرسلا ولا مسندا ولا يظن بهم هذا والثاني باطل ايضا لانه
فانهم بانهم كتموا موضع الحجة بترك الاسناد مع علمهم ان الحجة لا تقوم بدونه فتعين الثالث فثبت انهم اعتقدوا
ان المرسل حجة كالمسند وما قيل انهم ارسلوا ليطلب ذكره في المسانيد فاسد لانه اما ان قال لم يكن عندهم
اسناد ذلك او كان ولم يذكروا والاول باطل لانه يؤدي الى انهم يقولوا ما لم يسمعوا ليطلب ذكره في المسموعات ولا
يظن هذا بمثلهم ولانه يكشف انهم والثاني لا ذلك لانه اذا كان عندهم الاسناد وقد علموا ان الحجة لا تقوم بدونه
فليس في تركه الا العقل الى انتعاب النفس بالطلب ولو قال من لا يرى الاحتجاج بخبر الواحد انهم انما رووا
ذلك ليطلب في التواتر لا يكون هذا الكلام مقبولا منه بالاتفاق فكذلك هذا وذكر الشيخ في شرح التقويم
انا اجمعنا ان مراسيل الصحابة انما قبلت لكونهم عدولا لا لكونهم صحابة كما قبلت شهادتهم وصار اجماعهم
حجة لذلك ثم شهادة غيرهم من العدول مقبولة واجماع كل عصر حجة لوجود العدالة فيجب قبول ارسالهم ايضا
لوجود العلة والثاني ان من زمان الرسول الى يومنا هذا يرسلون من غير تحاش وامتناع وملؤوا الكتب
من المراسيل ولم يرو عن احد انكر عليهم ولم يزل العلماء من سلفهم وخلفهم يقولون قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
كذا وقال فلان كذا ولو كان المرسل مردودا لامتنعوا من روايته ولم يعرجوا عليه فكان اجماعا
منهم على قبوله واما المعنى فما ذكر في الكتاب وتقريره ان الاسناد في قوله اسند عن ضمن معنى الرواية
فتعدى بكلمة عن يعني عليه السلام الى عبد الله عنه وكمال شهرته عن النبي عليه السلام نعمد بفتح الميم اي نقصد ذلك عمدا التي
عمدا اذا قصدتها اي تعمدت وهو نقيض الخطأ اي كلام من يقبل المرسل والامر ان الامر سل
والمسند ويؤدي ابي في المرسل تعطيل من السنن فان المراسيل جمعت فبلغت قريبا من خمسين جزءا
وهذا تشنيع عليهم فانهم سموا انفسهم اصحاب الحديث وانتصبوا لحفظ الاحاديث والعمل بها
ثم ردوا منها ما هو اقوى اقسامها مع كثرته في نفسه وكان تعطيلا للسنن وتضييعا لا حفظا لها واحالته
بها مع المعنى المذكور في الكتاب يشير الى ترجيح المرسل على المسند عند المعارضة وقد نص الشيخ عليه في بعض
تصانيفه ايضا فقال المرسل عندنا مثل المسند المشهور وفوق المسند الواحد الا انه لا يجوز الزيادة به على
الكتاب والحاصل ان الذين قبلوا المراسيل حجة اختلفوا عند تعارض المرسل والمسند الواحد على
ثلثة مذاهب فذهب عيسى بن ابان الى ترجيح المرسل وهو اختيار الشيخ على ما دل عليه سياق كلامه ومذهب عبد الجبار
الى انهما يستويان وذهب الباقون الى ترجيح المسند على المرسل لتحقق المعرفة برواة المسند وعدالتهم دون رواة

المرسل

المرسل ولا شك ان رواية من عرفت عدالته اولى ممن لم تعرف عدالته ولا نسبه وتمسك من سوى بينهما بقوله
بان الارسال لا يمكن اجراؤه على ظاهره لانه يقتضي الجزم بصحة خبر الواحد وهو غير جائز بمجرد قوله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
كذا فعلم ان المراد منه انه الظن فقال كذا واذا كان كذلك كان مثل الاسناد لان معنى الاسناد هذا ايضا فان
قال الراوي اذا ارسلت الحديث فقد حدثنيه عن جماعة من الثقات فحينئذ يكون مرسلا اقوى من مسند
اسنده الى واحد لاجل الكثرة واحتج من رجح المرسل بما ذكر في الكتاب قوله الا انا اجزناه استحسانا
يعني لكن وجواب عما يقال لما كان المرسل فوق المسند كان مثل المشهور فينبغي ان يجوز الزيادة به على
الكتاب كما يجوز بالمشهور فقال هذه مزية ثبتت للمراسيل بالاجتهاد والراي فيكون مثل قوة تثبت بالقياس
وقوة المشهور ثبتت بالنص وما ثبت بالنص فوق ما ثبت بالراي فلا يكون المرسل مثل المشهور
فلا يجوز الزيادة به قوله ـــــ وانما علينا تقليد من عرفنا عدالته جواب عما يقال
ما ذكرتم لا يكفي للتعديل لان الراوي ساكت عن الجرح ولو كان السكوت عن الجرح تعديلا
لكان السكوت عن التعديل جرحا وليس كذلك فقال الواجب علينا تقليد من عرفنا عدالته وهي
في المرسل لا تتاخر من ابهم وهو المروي عنه والمرسل عدل فلا يتهم بالاغفال عن حال من يروي وما ذكروا
ان العدل قد يغفلوا عن المجروحين فكذلك الا انهم تنبهوا على جرحهم واخبروا عن حالهم وان سكتوا بعد
الرواية عن حالهم فلا يمكن ان يظن بهم ذلك في غير ملتبس الامر على المروي له ويحمل الحمل على انه ليس بحجة كما بينا
وما ذكروا من الاحتمالات ليس بمانع بدليل ان العنعنة كافية في الرواية وتلك الاحتمالات موجودة فيها فان من
قال روى فلان عن فلان يحتمل انه لم يسمع فلان بل بلغه بواسطة مجهول ويحتمل انه يكون الواسطة لا يكون عدلا
او يكون عدلا عند الراوي غير العدل عند المروي له ومع هذا تقبل بالاجماع فكذلك هذا وما ذكر في الشافعي
من اشتراط انضمام بعض ما ذكرنا الى المرسل لقبوله فليس بصحيح لان المنضم اليه ان كان حجة بنفسه
يكون الحكم ثابتا به ولا يكون للمرسل تأثير في مقابلته وان لم يكن حجة فانضمام ما ليس بحجة لا يفيد ايضا لانه
لا يجوز ان ينضم ما ليس بحجة الى ما ليس بحجة فيصير حجة كذا اجاب المحققون واعترض عليه بان الظن قد يحصل او يقوى
بانضمام ما لا يفيد الظن بانفراده كانضمام شاهد الى شاهد وكانضمام اخبار الاحاد الى مثلها فيفيد العلم
قوله ـــــ الا ترى انه اذا اثنى على من اسند اليه خيرا ولم يعرف بما تحمل وجب العمل
ان الراوي اذا ذكر المروي عنه وقال هو ثقة عندي او عدل لزم قبول خبره بالاتفاق كذا في التقويم
ولا يلزم التفحص عن حاله مع احتمال انه لو تفحص عنها تقف على بعض اسباب الجرح او وقف على ما لم يعرف
الراوي جرحا وهو جرح عند غيره فكذا هذا ومع هذا الوجه يكون الضمير البارز في لم يعرف راجعا الى الخبر والثاني وهو
الذي يدل عليه ظاهر الكلام ان الراوي اذا ابهم المروي عنه واثنى عليه خيرا بان قال حدثني الثقة او سمعته عن عدل
او اخبرني من لا اتهم صحت الرواية ويكون الخبر مقبولا فكذا اذا ارسل يكون مقبولا لان الرواية مع السكوت عن الطعن

في المروي عنه بعد ذلك للانضاد لكن هذا لا يصح الزاما عليهم فان الشرط عندهم ان يسمع الراوي كل واحد من الرواة باسمه
المشهور الذي يتميز به عن غيره ليثبت الاتصال فلو زاد هذا الزاد المختلف الى المختلف فيه سياتي بيانه او يكون الزاما
على الشافعي فانه قد قال في كثير من المواضع حدثني الثقة حدثني من لا اتهم ثم لا يقبل المرسل الذي هو في معناه ورايت
في بعض كتبهم انه انما قال لا يذكر اشتهر من عناه الشافعي بهذا الكلام ما اراده ثقة ابراهيم بن اسماعيل ومن
لا اتهم يحيى بن حسان فصار الكناية كالتسمية وقيل انما قال ذلك احتجاجا للنفس ولم يقل احتجاجا على خصمه
ولذي حق نعني ان يحمل ما نقله صحيحا بان لم يكن له ذكره في حق غيره ولكن هذا لا يخلو عن تكلف فعلى هذا الوجه
يكون الضمير عائدا الى من قوله اذا سمع المروي عنه ولم يعدل وبقي مجهولا لم يقبل وذلنا عند بعض مشايخنا
يقبل خبره اذا كان الراوي عدلا ويكون روايته مع السكوت عن الجرح تعديلا له كما لو قال هو عدل صريحا
ولئن سلمنا انه لا يقبل فالفرق بينهما ان المرسل قد حكم على رسول الله صلعم بان هذا قوله والمعدلين له تقدم
عليه الا اذا كان ثقة عنده ثقته فيكون هذا تعديلا عنه بعد له بخلاف ما اذا سماه فانه لم يحكم على النبي صلعم
انه من كونه مستورا عند من يروي عنه بانه ثابت حالا وفوض تعريف حاله الى السامع حقيقة ذكر اسمه وعلى هم لو جاز
العمل بالمراسيل لم يكن للاستيثاق والتفحص عن الحال فائدة ولنا فيه فائدة من وجهين احدهما انه اذا اسند
امكن للسامع التفحص عن عدالته فيكون ظنه بعدالته اكد من ظنه بها عند الارسال لان ظن الانسان قوله في
تفحصه وخبرته اقوى من طمأنينته الى خبرة غيره وهذا يقتضي ترجيح المسند على المرسل والثاني انه قد يشتبه عليه
حال من اخبر به فلا يقدم على جرحه وتزكيته فيذكره ليتفحص عنه غيره قال شمس الائمة اشتغال الناس
بالاسناد كاشتغالهم بالتكلف بسماع الخبر من جماعة محتملة وذلك لا يدل على ان خبر الواحد لا يكون حجة كذلك
اشتغالهم بالاسناد لا يكون دليلا على ان المرسل لا يكون حجة وقوله واما ارسال من
دون هؤلاء اي من القرون الثلثة فقد اختلف فيه قال الشيخ ابو الحسن الكرخي يقبل ارسال كل عدل
في كل عصر لان العلة التي لاجلها قبلوا مراسيل القرون الثلثة وهي العدالة والضبط تشمل سائر القرون وقال عيسى بن
ابان لا يقبل الا مراسيل من كان من ائمة النقل مشهورا بانه ياخذ الناس العلم عنه وان لم يكن كذلك وكان عدلا
يقبل مسنده ويوقف مرسله الى ان يعرض على اهل العلم وقال ابو بكر الرازي لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلثة
الا اذا اشتهر انه لا يروي الا عن عدل ثقة لشهادة النبي صلعم على من بعد القرون الثلثة بالكذب
بقوله ثم يفشو الكذب فلا يثبت عدالة من كان في زمان شهد النبي صلعم على اهله بالكذب الا برواية من كان
معلوم العدالة نعلم انه لا يروي الا عن عدل كما ذكر شمس الائمة وذكر في المعتمد اذا قال الانسان في عصرنا قال النبي صلعم
كذا لم يقبل الا ان كان ذلك الخبر معلوما معروفا في جملة الاحاديث وان لم يكن معروفا لانه لا سبيل الا في مرسل الا ان الاحاديث
قد ضبطت وصححت ولا يعرف اصحاب الحديث منها في وقتنا هو كذاب وان كان العصر الذي ارسل فيه المرسل عصرا
لم يضبط فيه السنن يقبل مرسله وقوله الا ان يرى الثقات مرسله كما رووا مسنده

بالاضافة والهاء اسناده من تحتج لا يقبل ومعناه لا يقبل من بعد القرون الثلثة الا اذا روى الثقات مرسله
عنه وقبلوه كما رووا مسنده فحينئذ يقبل وذكر في المرسل لان رواية الثقات عنه وقبولهم ذكر المرسل تعديل
له وشهادة على اتصال المرسل برسول الله صلعم فيقبل كارسال القرون الثلثة وهذا معنى قول عيسى بن ابان
او يوقف الى ان يعرض على اهل العلم وهو اختيار الشيخ واختيار شمس الائمة قوله اي بكر وقوله
واما القسم الاخير وهو ما ارسل من وجه واتصل من وجه اخر وهو على وجهين اما ان اسند هذا المرسل او غيره
ففي الوجه الاول بعض من لم يقبل المراسيل لا يقبل هذا الخبر وان اسنده هذا الراوي لان ارساله دل على انه انما
لم يذكر الراوي لضعف فيه عنده والحال هذه حاله فلم يقبل منه ولهذا لم يقبل بعض اهل الحديث سائر
مسانيد هذا المرسل وجعلوه بالارسال ساقط الحديث وعامتهم على انه يقبل حديثه هذا المسند وغيره
من المسانيد لانه يجوز ان يكون سمع الحديث مسندا ونسي من يروي عنه وقد علم انه سمعه مسندا متصلا
فارسله معتمدا عليه ثم تذكر فاسنده ثانيا او كان ذكر الاسناد فاسنده ثم نسي من يروي عنه فارسله
ثانيا ولا يقدح ارساله في اسناده ولكن انما يقبل اسناده عندهم اذا اتى بلفظ صريح مثل ان يقول حدثني فلان
او سمعت فلانا ولا يقبل اذا اتى بلفظ موهوم مثل ان يقول عن فلان ونحوه هكذا ذكر الشافعي وايضا
العراقيين في المعتمد واما في الوجه الثاني فقد ذكر ابو عمرو المعروف بابن الصلاح في كتاب معرفة انواع
علم الحديث ان الحديث الذي رواه بعض الثقات مرسلا وبعضهم متصلا مثل حديث لا نكاح الا
بولي رواه اسرائيل بن يونس في اخرين عن جده ابي اسحق السبيعي عن ابي بردة عن ابيه عن ابي
موسى الاشعري عن رسول الله صلعم مسندا هكذا متصلا ورواه سفيان الثوري وشعبة
عن ابي اسحق عن ابي بردة عن النبي صلعم مرسلا قد اختلف فيه وحكى الخطيب الحافظ ان اكثر اصحاب
الحديث يرون الحكم في هذا واشباهه للمرسل وعن بعضهم ان الحكم للاحفظ فاذا كان من ارسله احفظ ممن وصله
فالحكم لمن ارسله ثم لا يقدح ذلك في عدالة من وصله واهليته ومنهم من قال من اسند حديثا قد ارسله الحفاظ
فارسالهم له يقدح في مسنده وفي عدالته واهليته ومنهم من قال الحكم لمن اسنده اذا كان ضابطا عدلا
فيقبل خبره وان خالفه غيره سواء كان المخالف له واحدا او جماعة وهذا القول هو الصحيح وهو المأخوذ
في الفقه واصوله ويلتحق بهذا ما اذا كان الذي وصله هو الذي ارسله وهكذا اذا رفع بعضهم الحديث الى النبي عليه السلام
ووقفه بعضهم على الصحابي او رفعه واحد في وقت ووقفه هو ايضا في وقت اخر فالحكم على الاصح لما زاده الثقة
من الوصل والرفع فوجه عدم القبول ان الراوي لما سكت عن تسمية المروي عنه كان ذلك بمنزلة الجرح فيه
واسناد الاخر بمنزلة التعديل واذا استوى الجرح والتعديل غلب الجرح لما عرف ووجه القبول ان
عدالة المسند تقتضي قبول الخبر وليس في ارسال من يرسله ما يقتضي الا يقبل اسناد من اسنده لانه يجوز
ان يكون من ارسله سمعه مرسلا او نسي المروي عنه كما ذكرنا ومن اسنده سمعه مسندا فلا يقدح في ارساله

في اسناد الاخر لان المسند مثبت والمرسل ساكت ولو كان نافيا فالمثبت مقدم عليه لانه علم ما خفي
عليه قوله انقطاع بالمعارضة وهو ان يعارض الخبر دليل اقوى منه فيمنع ثبوت
حكمه لانه لما عارضه ما هو فوقه سقط حكمه لان المغلوب في مقابلة الغالب ساقط فسقط معه ضرورة النقصان
وقصور في الناقل بفوات بعض شرايطه التي ذكرناها من العدالة والاسلام والضبط والعقل فيسمى
ذلك اي ما يعرض للخبر ويلو الاصول او ذكر اي الانقطاع المعنوي الحاصل بمخالفة الاصول الاربعة اوجه ايضا كالانقطاع
الظاهر السنة المعروفة اي المشهورة او المتواترة مخالفة الكتاب اي لعطف الكتاب ولو لم يكن مخالفا لقبولهم الصحابة
قبل الخبر المشهور لموافقتهم على ما بيناه قوله ويستوي في ذلك الخاص والعام اعلم ان خبر الواحد
لما ورد مخالفا لمقتضى الكتاب فان امكن تاويله من غير تعسف يعمل على التاويل الصحيح وان لم يمكن تاويله
الا بتعسف لم يعمل به لانه لو جاز التاويل مع التعسف لبطل التناقض عن الكلام كله ويجب فيما لا يمكن
تاويله القطع بان النبي عليه السلام لم يقل الاحكام عن الغير او مع زيادة او نقصان وان كان مخالفا لنص الكتاب
او للسنة المتواترة او للاجماع وكذلك لان هذه الادلة قطعية وخبر الواحد ظني ولا تعارض بين القطعي
والظني بوجه بل الظني يسقط بمقابلة القطعي فان خالف خبر الواحد عموم الكتاب او ظاهره فهو محل الخلاف
فعندنا لا يجوز تخصيص العموم وترك الظاهر وحمله على المجاز بخبر الواحد كما لا يجوز ترك الخاص والنص من الكتاب
به والى هذا اشار الشيخ بقوله ويستوي في ذلك اي في عدم جواز الترك بخبر الواحد الخاص والعام والنص
والظاهر حتى لم يخص العام من الكتاب بمثل قوله ومن دخله كان امنا لا يحتمل التخصيص بقوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا
ولا فارا بدم ولا نترك الظاهر من قوله وليطوفوا بالبيت العتيق بقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة في
شرط شرط الصلوة وهي الطهارة من قوله فاغسلوا وجوهكم الاية بحديث التسمية على ما مر بيانه
وعند الشافعي وعامة الاصوليين يجوز تخصيص العموم به وتثبت المعارضة بينه وبين ظاهر الكتاب بناء
على ان ظواهر الكتاب وعموماته لا توجب اليقين عندهم وانما يفيد غلبة الظن كخبر الواحد فيجوز تخصيصها
ومعارضتها به عندهم وعند العراقيين من مشايخنا والقاضي الامام ابي زيد ومن تابعهم من المتاخرين
لما افاد عمومات الكتاب وظواهرها اليقين كالنصوص والخصوصات لا يجوز تخصيصها ومعارضتها به
كما عند من جعلها ظنيا من مشايخنا مثل الشيخ ابي منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند فيحتمل ان يجوز
تخصيصها به كما ذهب اليه الفريق الاول والاظهر انه لا يجوز عندهم ايضا لان الاحتمال في خبر الواحد فوق
الاحتمال في العام والظاهر من الكتاب لان الشبهة فيهما من حيث المعنى وهو احتمال ارادة البعض من العموم
وارادة المجاز من الظاهر لكن لا شبهة في ثبوت متنهما اي نظمهما وعباراتهما والشبهة في خبر الواحد في ثبوت
متنه ومعناه جميعا لانه لما كان من الظواهر فظاهر انه كان نصا في معناه فكذلك لان المعنى مودع في اللفظ
وتابع له في الثبوت وهو معنى قولهم المتن اصل والمعنى فرع له فلا بد من ان يؤثر الشبهة المتمكنة في اللفظ في ثبوت معناه

ضرورة

ضرورة ولهذا لا يكفر منكر لفظه ولا منكر معناه بخلاف منكر الظاهر والعام من الكتاب فانه يكفر واذا كان كذلك لا يجوز
ترجيح خبر الواحد على ظاهر الكتاب ولا تخصيص عمومه به لان فيه ترك العمل بالدليل الاقوى بما هو اضعف منه وذلك لا يجوز
فان قيل ان الصحابة قد خصوا قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم بقوله عليه السلام لا ميراث لقاتل وقوله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم
ولهن الربع مما تركتم بقوله عليه السلام لا يتوارث اهل ملتين شتى وقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله عليه السلام لا تنكح المراة
على عمتها ونظائرها كثيرة فثبت ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائز قلنا هذه احاديث مشهورة يجوز
الزيادة بمثلها على الكتاب فيها انما الكلام في خبر شاذ خالف عموم الكتاب هل يجوز التخصيص به وليس فيما
ذكرتم دليل على جوازه والدليل على عدم الجواز ان عمر وعايشة واسامة رضي الله عنهم ردوا خبر فاطمة بنت
قيس حين لم يخصوا به قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم حتى قال عمر رضي الله عنه لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا
بقول امراة لا ندري صدقت ام كذبت حفظت ام نسيت قوله وقد قال عليه السلام تكثر
لكم الاحاديث الحديث اهل الحديث قد طعنوا فيه وقالوا رواه يزيد بن ربيعة عن ابي الاشعث
عن ثوبان ويزيد بن ربيعة مجهول ولا يعرف له سماع عن ابي الاشعث وانما يروي ابو الاشعث عن ابي اسماء
الرحبي عن ثوبان فكان منقطعا ايضا فلا يصح الاحتجاج به وحكي عن يحيى بن معين انه قال هذا حديث وضعته
الزنادقة وهو علم هذه الامة في علم الحديث وتزكية الرواة على انه مخالف للكتاب وهو قوله وما اتاكم الرسول
فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فيكون الاحتجاج به ساقطا على ما يقتضيه ظاهره والجواب ان الامام ابا عبد الله
محمد بن اسماعيل البخاري اورد هذا الحديث في كتابه وهو الطود المنيع واما اهل هذه الصنعة فكفى بايراده دليلا
على صحته ولم يلتفت الى الطعن غيره بعده ولا نسلم انه مخالف للكتاب لان وجوب القبول انما يثبت فيما تحقق انه من
عند الرسول عليه السلام بالسماع منه او بالتواتر ووجوب العرض فيما تردد ثبوته من الرسول عليه السلام اذ هو المراد من قوله اذا روي
لكم عني حديث فلا يكون غيره مخالفا للكتاب بوجه على ان المراد من الاية والله اعلم ما اعطاكم الرسول من الغنيمة فاقبلوا
وما نهاكم عنه اي عن اخذه فانتهوا وعن ابن عباس والحسن ما نهاكم عنه من الغلول وقد تايد هذا الحديث
بما روي عن محمد بن جبير بن مطعم ان النبي عليه السلام قال ما حدثتم مما تعرفون فصدقوا به وما حدثتم عني مما تنكرون
فلا تصدقوا فاني لا اقول المنكر وانما يعرف ذلك بالعرض على الكتاب والله اعلم قوله ولان ترك الكتاب لا يجوز
بخبر الواحد يعني لو عمل بخبر الواحد في نسخ الكتاب وهو بالاتفاق في النسخ صورة ومعنى لان ما ثبت بالدليل القطعي
لا يجوز نسخه بالدليل الظني لاشتراط المماثلة في النسخ واما النسخ من حيث المعنى فكما ذكر عندنا وعند المخالف يجوز
على انه بيان لا على انه نسخ كما سياتي بيانه ان شاء الله تعالى ويعمل فيما ليس في كتاب الله بالوعد وهذا لا ينسخ اي يعمل
على وجه لا يؤدي الى النسخ فاذا ادى العمل به الى ذلك فمثال الاول مثل ترك التسمية عمدا يقتضي نسخ ظاهر
الكتاب فلا يجوز العمل به ولا يعمل اصلا ومثال الثاني خبر تعيين الفاتحة وتعديل الاركان ووجوب الطهارة في الطواف
يجب العمل به فيما لا يؤدي الى نسخ الكتاب حتى يشترط التعيين والتعديل والطهارة على وجه يحصل النقصان بفوتها

في العبادة

ولم يقبل اهل الجواز ولو ثبت لادى الى نسخ الكتاب ومن رد خبر الواحد فقد ابطل الحجة لما مر ان خبر الواحد من
حجج الشرع ثم تنوع في العمل بالشبه وهو القياس لان الشبه في القياس في اصلها بحيث لا يخلو عنها وفي الخبر غامض
او استصحاب الحال الذي ليس بحجة اصلا لم يعمل بعض من رد خبر الواحد عمل بالقياس عند وقوع الحادثة وبعض
رد القياس ايضا وعمل بالاستصحاب في الحوادث فالشيخ اشار الى فساد المذهبين جميعا فقد ابطل يعني لما
فسر بهم والاول فتح باب الجهل والالحاد لان ترك الحجة والاخذ بالشبه او بما ليس بحجة عدول عن الصواب
ومنشا الجهل والثاني هو العمل بالالحاد في ابطال الكتاب ونسبه فتح باب البدع لان السلف لم يعملوا الا
على مخالف الكتاب على ما كتبنا من قول عمر رضي الله عنه لا ندع كتاب ربنا بقول امراة ومثال هذا
اي مثال الامتناع لمخالف الكتاب حديث مس الذكر فانه مخالف للكتاب لان الله تعالى مدح المتطهرين بالاستنجاء
بالماء بقوله فيه رجال يحبون ان يتطهروا فانه نزلت فيهم على ما روي ان النبي عليه السلام حين نزلت الاية اتى
مسجد قباء فاذا الانصار جلوس فقال يا معشر الانصار ان الله عز وجل قد اثنى عليكم فما الذي تصنعون
عند الوضوء وعند الغائط فقالوا يا رسول الله نتبع الغائط الاحجار الثلاثة ثم نتبع الاحجار بالماء فتلا
النبي عليه السلام فيه رجال يحبون ان يتطهروا والاستنجاء بالماء لا يتصور الا بالمس فصار المس جميعا وهو سبب
الثناء ندب من التطهير ولو جعل المس حدثا لا يتصور ان يكون الاستنجاء تطهيرا لان التطهير انما يحصل
بزوال الحدث ولا يحصل مع اثبات حدث الا كالوضوء مع سيلان الدم والبول من غير عذر ولكنهم
يقولون نحن لا نجعل التطهير عن الحدث ليكون المس حدثا منافيا بل هو تطهير عن النجاسة الحقيقية بمنزلة
تطهير الثوب النجس باعتبار هذه الطهارة استحق المدح لا باعتبار الطهارة عن الحدث اذ الكل كانوا
فيها سواء وهذه الطهارة لا تزول بالمس كالوضوء او رعف بعد الاستنجاء فلا يكون الحديث مخالفا
للكتاب فاجيب عنه بانه جعل الاستنجاء تطهيرا مطلقا فيستحق ان يكون تطهيرا حقيقة وحكما
فلو جعل المس حدثا لا يكون تطهيرا من كل وجه ولا يخلو الجواب عن ضعف قوله وكذلك
اي وكحديث المس وحديث فاطمة حديث القضاء بالشاهد واليمين تمسك به الشافعي رحمه الله في ايجاب القضاء بالشاهد
الواحد اذا انضم اليه يمين المدعي وهو ما روى عن ابن عباس رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد وفي بعض الروايات
بشاهد ويمين الطالب وهو مذهب علي وابي بن كعب رضي الله عنه وعلماؤنا لم يعملوا بهذا الحديث لمخالفته الكتاب
من وجوه احدها ان الله تعالى قال فاستشهدوا امر بالاستشهاد للاحياء الحق وهو مجمل فسر ما هو شهادة
كقول القائل كل بقوله شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان اما على المساواة او الترتيب بمعنى ذكر استقصاء و
الاستشهاد المطلوب بالامر على النوعين لان المجمل اذا فسر كان ذلك بيانا لجميع ما يتناوله اللفظ كقول الرجل كل
من طعام كذا وطعام كذا كان التفسير اللاحق بيانا لجميع ما اريد من الماكول فيقع كل وكذا لو قال تفقهي من فلان او
فلان كان التفسير الملحق به تفصيلا للامر فانتفي عليهما حتى لا يكون المنفي على غيرهما من موجبات الامر وكذا لو قال استشهد زيدا

علي

على صفقتكم او خالد لم يكن استشهاد غيرهما من المامور به استشهادا بحكم الامر بل يكون زيادة عليه وكذلك
ههنا يصير المذكور بيانا للكل فمن جعل الشاهد واليمين حجة فقد زاد على النص بخبر الواحد وهو جار مجرى
النسخ فلا يجوز والثاني انه تعالى قال ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا فنص على ان ادنى
ما تنتفي به الريبة شهادة شاهدين او شهادة رجل وامراتين وليس وراء الادنى شيء تنتفي به الريبة وهو
معنى قوله ولا مزيد على الادنى يعني في جانب القلة والسفل ولو كان الشاهد مع اليمين حجة لزم منه ان يكون المذكور
في الكتاب ادنى الريبة ولا يجوز وكان في جعله حجة ابطال موجب الكتاب والثالث انه تعالى نقل الحكم من المعتاد وهو
استشهاد الرجال الى غير المعتاد وهو استشهاد النساء مع ما في النساء من حضورهن مجالس الحكام ومحافل
الرجال غير معهود بل هو حرام من غير ضرورة لانهن امرن بالقرار في البيوت بقوله عز ذكره وقرن في بيوتكن
فلو كان يمين المدعي مع الشاهد الواحد حجة وامكن للمدعي الوصول الى حقه بها لما استقام السكوت عنها في
الحكم والانتقال الى ذكر من لا تستشهد عادة مع كل هذا الاستقصاء في البيان بل لكان الابتداء باليمين والشاهد
اولى لانه اعم واتيسر وجودا من الشهيدين او ذكر الشاهد واليمين بعد ذكر الرجلين اولى لان الشاهد الواحد
مما كان موجودا بانضمام يمين المدعي اليه يمكن للمدعي من الوصول الى حقه لم يحمل الضرورة في المبيح لحضور النساء
محفل الرجال كما لو وجد رجلين فكان النص دليلا من هذا الوجه بطريق الاشارة على ان الشاهد واليمين
ليس بحجة وكان ذكر اي الانتقال من المعهود وهو استشهاد الرجال الى غير المعهود وهو استشهاد النساء
بيانا على الاستقصاء انه ليس وراء الامرين المذكورين شيء اخر يصلح حجة للمدعي وان الشاهد واليمين ليس بحجة
وهذا تقرير ما ذكر في الكتاب ويمكن للخصم ان يعترض على الوجه الاول بان اسلم القصر لانه لو طرحنا ادجعنا ما ذكر في اول
هذا الكتاب وهو انه لم يوجد بلوغ عددها فكيف يستقيم دعوى القصر من غير دليل ولئن سلمنا على ما زعمتم فهو ثابت
بطريق المفهوم وهو ليس بحجة عندكم وعندي وان كان حجة ولكن ادلتم تعارضه دليل القصر واذا عارض سقط
الاحتجاج به ولا يكون في العمل بهذا الحديث مخالفا للكتاب وان يعترض على الوجه الثاني لا دلالة لهذا النص من هذا الوجه
على ما ذكرتم لان نظم الكتاب ليس على ما هو المذكور في الكتب بل نظمه ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة
وادنى ان لا ترتابوا واسم الاشارة راجع الى ان تكتبوه في قوله عز اسمه ولا تساموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا
الى اجله والادنى بمعنى الاقرب لا بمعنى الاقل اي ذلكم الكتب اقسط اي اعدل عند الله واقوم للشهادة اي اعدل
على ادائها وادنى ان لا ترتابوا اي اقرب من انتفاء الريب كذا في الكشاف وغيره ولا يجوز ان تصرف الاشارة الى الحكم
فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان وان يجعل على الادنى بمعنى الاقل لانه يصير تقديره اقسط عند الله واقوم للشهادة
لانتفاده واذا كان كذلك لا يكون الحديث مخالفا للكتاب من هذا الوجه ايضا ثم اكد الشيخ الوجه الاخير بيان
وجهين اخرين احدهما انه تعالى نقل الحكم عن استشهاد مسلمين على وصية المسلم الى استشهاد كافرين حين كانت شهادة
الكفار حجة على المسلمين باعتبار قلة المسلمين في قوله عز ذكره يا ايها الذين امنوا شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت

حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم او آخران من غيركم اي عدد الشهود فيما بينكم اذا حضر احدكم الموت وقت
الوصية اثنان عدلان من اهل دينكم او آخران من غير دينكم ان لم تجدوا مسلمين واو للترتيب كذا فسر ابن عباس
وسعيد بن جبير وغيرهما من اهل العلم فلو كان اليمين مع الشاهد حجة لبين الحكم عند العجز الى شهادة الكفار
لان تجويز شهادتهم على المسلمين كان باعتبار الضرورة وقد امكن دفعها بالشاهد واليمين الذي هو اقرب الى
الحق من شهادة الكفار وايضا وجه دافعه انه ليس بحجة والثاني انه تعالى نقل الحكم عند وقوع الارتياب و
الشك في صدق الشاهد الى تحليف الشاهد بقوله عز ذكره فيقسمان بالله ان ارتبتم لا نشتري به ثمنا الآية
الآية وتحليف الشاهد منسوخ كان مشروعا ثم نسخ ولو كان المتنازع فيه حجة لكان النقل اليه اولى لانه اقرب
الى اليمين المشروعة اذ اليمين المشروعة على المدعى عليه وانه احد الخصمين والمدعي شبيه به من حيث انه خصم
وتحليفه في الجملة مشروع ايضا كما في التحالف وكما في القسامة على مذهب البعض واما يمين الشاهد فلا اصل
له في الشرع لانه امين ولا يمين على الامين في موضع فكان النقل الى يمين الشاهد في غاية البعد ان يمين المدعي
لنسبته مشروع وامثال هذا اي نظاير ما ورد مخالفا للكتاب من السنن الغريبة كثيرة مثل خبر متروك
التسمية وخبر وجوب رد الملتجئ الى الحرم وخبر وجوب الطهارة في الطواف وساير ما مر بيانه في
وكذلك ما خالف السنة المشهورة ايضا اي مثل الخبر المخالف للكتاب الخبر المخالف للسنة في انه مردود ايضا
هذا هو القسم الثاني من الانقطاع الباطن لما قلنا انه اي الخبر المشهور فوق خبر الواحد حتى جازت
الزيادة على الكتاب بالمشهور دون خبر الواحد فلا يجوز ان ينسخ المشهور الذي هو اقوى بخبر الواحد الذي
هو اضعف وذلك اي مثال هذا الاصل حديث الشاهد واليمين ايضا فانه ورد مخالفا للحديث المشهور وهو
ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي عليه السلام قال البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه وفي رواية
على من انكر وبيان المخالفة من وجهين احدهما ان الشرع جعل جميع الايمان في جانب المنكر دون المدعي لان اللام
تقتضي استغراق الجنس فمن جعل يمين المدعي حجة فقد خالف النص ولم يعمل بمقتضاه وهو الاستغراق والثاني
ان الشرع جعل الخصوم قسمين قسما مدعيا وقسما منكرا والحجة قسمين قسما بينة وقسما يمينا وحصر جنس
اليمين على من انكر وجنس البينة على المدعي وهذا يقتضي قطع الشركة وعدم الجمع بين اليمين والبينة
في جانب والعمل بخبر الشاهد واليمين يوجب ترك العمل بموجب هذا الخبر المشهور فيكون مردودا وكيف وقد
طعن فيه يحيى بن معين وابراهيم النخعي والزهري حتى قال الزهري والنخعي اول من افرد الاقامة واول من
قضى بشاهد ويمين معاوية وقد قال النبي عليه السلام للحضرمي حين امتنع عن استحلاف الكندي في دعوى ارض
ليس لك منه الا ذلك نصا يقتضي الحصر ولو كانت يمين المدعي مشروعة لكان له طريق آخر غير الاستحلاف
فيه ومثل حديث سعد الذي في بيع الرطب بالتمر كيلا بكيل لا يجوز عند ابي حنيفة رحمه الله ولا يجوز عند
ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لحديث سعد بن ابي وقاص رضه ان النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف فقالوا نعم

قال

قال فلا اذا فالنبي عليه السلام افسد البيع واشار بقوله اينقص اذا جف الى وجوب بقاء معنى المساواة في اعدل
الاحوال وعلل البناء عليه بصيرورة اجزاء الرطب اقل فلا يجوز لتفاوت قائم في الحال عند الاعتبار باجزاء التمر
كما لا يجوز المقلي بغير المقلي للتفاوت القائم في الحال عند الاعتبار باجزاء غير المقلي واستدل ابو حنيفة رحمه الله بالحديث
المشهور وهو قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل فانه يستدعي الجواز وذلك لان التمر يطلق على الرطب لانه اسم جنس للثمر
الخارج من النخل من حين ينعقد الى ان يدرك وما يرد عليه من الاحوال والصفات لا يختلف به اسم الذات كاسم الادمي
لا يتبدل باختلاف احواله والدليل عليه ما روي انه عليه السلام نهى عن بيع التمر حتى يزهي فقيل وما يزهي فقال ان يحمار او
يصفار وسماه تمرا وهو بسر وقال الشاعر وما العيش الا نومة وتشرق وتمر على رأس النخيل وماء
والمراد الرطب وكذا لو اوصى برطب على رأس النخيل فيبس قبل ان يموت الموصي لا تبطل الوصية ولو تبدل الجنس
باليبس لبطلت الوصية كما لو اوصى بعنب فصار زبيبا قبل الموت وكذا لو اسلم في تمر فاعطى رطبا او على العكس صح
ولو اختلفا لكان هذا استبدالا وهو غير جائز واذا ثبت انه تمر وقد وجد شرط العقد وهو المماثلة حالة العقد
يجوز ولا يعتبر المماثلة في اعدل الاحوال لان شرط العقد يعتبر عند العقد فيجب ان يعتبر المساواة في البدلين
اللذين ورد عليهما العقد وهما الرطب والتمر فاما اعتبار حالة مفقودة منتظرة حدوثها ثانيا في الحال فلا وكان
اعتبار الاعدل كاعتبار الاجود وهو ساقط بالنص واعلم ان صاحب الشرع اسقط اعتبار التفاوت في الجودة
بقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء واعتبر التفاوت بين النقد والنسيئة حيث شرط اليد باليد وصفة الجودة لا تكون حادثة بصنع
العباد والتفاوت بين النقد والنسيئة حادث بصنع العباد وهو اشتراط الاجل فصار هذا اصلا ان كل تفاوت
ينبني على صنع العباد فذلك مبطل للعقد كما في المقلية بغير المقلية والحنطة بالدقيق بعد الصنع وكل تفاوت
ينبني على ما هو ثابت باصل الخلقة من غير صنع العباد فهو ساقط الاعتبار والتفاوت بين الرطب والتمر بهذه
الصفة فلا يكون معتبرا كالتفاوت بين الجيد والردي واما الجواب عن الحديث فمن وجهين احدهما ما ذكر الشيخ في
الكتاب وهو ان هذا الحديث مخالف للحديث المشهور فان مقتضى اشتراط المماثلة في الكيل مطلقا وقت العقد
حتى لو وجدت المساواة في حال يبوسة البدلين او في حال رطوبتهما او في حال يبوسة احدهما ورطوبة الآخر
جاز العقد والتقييد باشتراط المماثلة في اعدل الاحوال وهو حال يبوستهما كما هو مقتضى حديث سعد بمنزلة النسخ
لذلك الاطلاق فلا يجوز بخبر الواحد وهو معنى قوله زيادة بمنزلة النسخ للمشهور والثاني التغيير الى المخالفة بسبب
اضافة زيادة عليه لا يقتضيها الخبر المشهور وهي المساواة في حال الجفاف وفي الثاني باعتبار جودة متعلقة
بالزيادة اي اشتراط تلك الزيادة بالمعيار جودة وصارت احدهما فقدت في الاخرى لا باعتبار زيادة في القدر
احدهما دون الاخرى وذلك لان للتمر فضل جودة على الرطب من حيث الادخار من غير انتقاص وكون التفاوت
بينهما من حيث الاجزاء لان للتمر اذا كان فضل الكنز وفضل الرطب فضل رطوبة هي مقصودة ساقط بالكيل لا يظهر
التفاوت بينهما الا بعد ذهابها بالجفاف وقد عرفت ان الفضل والمساواة في الجودة ساقط الاعتبار شرعا انما

انما المعتبر المساواة في الفضل قدرا فكيف يصلح اعتبار المماثلة الراجعة الى الجودة ناسخا لما ثبت بالحديث المشهور
وقوله ليس من المقدار يحتمل ان يكون احترازا عن تفاوت المماثلة باعتبار الغلي فان بالغلي تنتفخ الحبات
اذا كانت رطبة ونحوها اذا قليت يابسة فلا تساوي المقلية في الدخول في الكيل غير المقلية باعتبار الانتفاخ
والضمور وهذا التفاوت راجع الى القدر فيجوز ان يؤثر في منع الجواز وذكر في مختصر التقويم ان الحديث المشهور
يوجب احكاما ثلثة احدها وجوب المماثلة شرطا للجواز فيجوز البيع حال وجود المماثلة بهذا النص والثاني انه
يدل على تحريم فضل قائم على الذات والثالث الفضل الذي ينعدم به المماثلة وخبر الواحد يخالفه في هذه الامور الثلثة
لانه اوجب حرمة البيع حال وجود المماثلة في المعيار واوجب حرمة فضل لا ينعدم به المماثلة لان المماثلة شرط للجواز
حالة العقد والفضل الذي يوجد بعد الجفاف لا يعدم المماثلة الموجودة حال العقد فهذا الفضل موهوم غير قائم
حال العقد فاذا خالف المشهور في هذه الاحكام لم يقبل والثاني انه عرفنا بتعليل ما حكي عن ابي حنيفة انه لما دخل
بغداد سألوه عن هذه المسألة وكانوا اشداء عليه لمخالفته الخبر فقال الرطب لا يخلو من ان يكون تمرا او
لم يكن فان كان تمرا جاز العقد لقوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل وان لم يكن تمرا جاز لقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا
كيف شئتم فاورد عليه حديث سعد فقال هذا الحديث دائر على زيد بن ابي عياش وهو ممن لا يقبل حديثه
فاستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال ابو حنيفة لا يعرف الحديث
وهو يقول زيد ابو عياش ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط لكن يرد عليه ان الحنطة المقلية ان كانت حنطة
ينبغي ان يجوز بيعها بغير المقلية كيلا بكيل لقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل وان لم تكن حنطة يجوز ايضا لقوله عليه السلام
اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم والحكم بخلافه ولهذا قال الامام في الاسرار وشمس الائمة في المبسوط
ما ذكره ابو حنيفة حسن في المناظرة لدفع الخصم ولكن الحجة لا تتم به لجواز قسم ثالث كما في الحنطة المقلية فانه يجوز
ان يكون قسما ثالثا لا يكون تمرا مطلقا لفوات وصف اليبوسة عنه ولا يكون غيره مطلقا لبقاء اجزائه عند صيرورته
تمرا كالحنطة المقلية ليست عين الحنطة على الاطلاق لفوات وصف كونها منبتة بالقلي وليست غيرها ايضا لوجود
اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق واذا كان كذلك كان الاعتماد على ما ذكرنا اولا **قوله الا**
اي لكن ابا يوسف ومحمدا عملا باي بحديث سعد جواب عما يقال انما اعرضا عن ابي حنيفة في ان خبر الواحد يرد بمخالفته
الخبر المشهور ثم انهما عملا بحديث سعد مع مخالفته الخبر المشهور فقال انهما عملا به لانهما لم يسلما مخالفته للمشهور
بناء على ان المشهور يتناول التمر والرطب ليس بتمر عادة اي عرفا بدليل ان من حلف لا يأكل تمرا فاكل رطبا
او حلف لا يأكل هذا الرطب فاكله بعدما صار تمرا لم يحنث واذا كان كذلك لا يكون المشهور متناولا له فيخص
حديث سعد فلا يتحقق المخالفة فيجب العمل به واجيب عنه بانه قد ثبت ان الرطب من جنس التمر لما قلنا لكن التمر
قد يختلف باختلاف الدواعي مع بقاء الجنسية والرطوبة في الرطب وصف داع الى المنع منه والى الاقدام اليه
فيتقيد اليمين بالوصف كما لو قال لامرأته ان خرجت من هذه الدار فعبدي حر يتقيد بحال قيام النكاح

حانم

لانه يدعو الى المنع عن الخروج والخروج في الاحوال جنس واحد لكن لما اختلف الداعي اختلفت اليمين كذا
قطعنا الا ترى انه لو حلف لا يأكل هذا الرطب فصار تمرا انعقدت يمينه ولو كان غيره لما انعقدت كالوحلف
انه عنب ايضا اشار في مختلفات المجد المصنف قال شمس الائمة بعد بيان القسمين في هذين النوعين من الاسواك
الحديث علم كثير وصيانة للدين بليغة فان اصل اهل الاهواء والبدع انما ظهر من قبل ترك عرض اخبار الآحاد على
الكتاب والسنة فان قوما جعلوها اصلا مع الشبهة في اتصالها برسول الله صلى الله عليه وسلم مع انها لا توجب علم اليقين ثم تأولوا
عليها الكتاب والسنة المشهورة فجعلوا التبع متبوعا وجعلوا الاساس ما هو غير متيقن به فوقعوا في الاهواء
والبدع بمنزلة من انكر خبر الواحد فانه لما لم يجوز العمل به احتاج الى القياس لحاجته وفيه انواع من الشبهة او الى استصحاب
الحال وهو ليس بحجة اصلا وترك العمل بالحجة الى ما ليس بحجة يكون فتح الباب للالحاد وجعل ما هو غير متيقن اصلا ثم تخريج
ما فيه التيقن عليه يكون فتح الباب للاهواء والبدع وكل واحد منهما مردود وانما سواء السبيل ما ذهب اليه
علماؤنا من انزال كل حجة منزلتها فانهم جعلوا الكتاب والسنة المشهورة اصلا ثم خرجوا عليهما
ما فيه بعض الشبهة وهو المروي بطريق الآحاد مما لم يشتهر فما كان منه موافقا للكتاب او الخبر المشهور قبلوا
واوجبوا العمل به وما كان مخالفا لهما ردوه على ان العمل بالكتاب والسنة اوجب من العمل بالغريب
بخلافه وما لم يجدوه في شيء من الاخبار رجعوا فيه الى القياس في معرفة حكمه لتحقق الحاجة اليه
قوله واما القسم الثالث فكذا اخبار الآحاد او ردت موجبا للعمل فيما يعم به البلوى
اي فيما يمس الحاجة اليه في عموم الاحوال لا يقبل عند الشيخ ابي الحسن الكرخي من اصحابنا المتقدمين وهو مختار
المتأخرين منهم وعند عامة الاصوليين يقبل اذا صح سنده وهو مذهب الشافعي وجميع اصحاب الحديث وتمسك
من قبله بعمل الصحابة فانهم عملوا بها فيما يعم به البلوى مثل ما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال كنا نخابر
اربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج ان النبي عليه السلام نهى عن ذلك فانتهينا ومثل رجوعهم الى خبر عائشة
رضي الله عنها في وجوب الغسل بالتقاء الختانين وبان خبر العدل في هذا الباب يغلب ظن الصدق فيجب قبوله
كما اذا لم يعم به البلوى الا ترى ان القياس يقبل فيه مع انه اضعف من خبر الواحد فلان يقبل فيه الخبر اولى واحتج
من لم يقبله بان العادة تقتضي استفاضة نقل ما يعم به البلوى وذلك لان ما يعم مس الذكر لو كان مما ينقض
به الطهارة لاشاعه النبي عليه السلام ولم يقتصر على مخاطبة الآحاد بل يلقيه الى عدد يحصل به التواتر والشهرة
مبالغة في اشاعته لئلا يفضي الى بطلان صلوة كثير من الامة من غير شعور به ولهذا تواتر نقل القرآن واشتهر
اخبار البيع والنكاح والطلاق وغيرها ولما لم يشتهر علمنا انه سهو او منسوخ الا يرى ان المتأخرين لما قبلوه
اشتهر فيهم فلو كان ثابتا في المتقدمين لاشتهر ايضا ولما تفرد الواحد بنقله مع حاجة الجماعة الى معرفته
ولهذا لم يقبل شهادة الواحد من اهل المصر على رؤية هلال رمضان اذا لم يكن بالسماء علة ولم يقبل قول الوصي
فيما ادعى من انفاق مال عظيم على اليتيم في مدة يسيرة وان كان ذلك محتملا لان الظاهر يكذبه ولهذا لو انفرد بنقل

الى نزاع

مثل مكة في السوق لا يقبل لأن العادة تقضي أن لا يستفيض مثله وكذا هذا يوضحه أنا لم نقبل قول الروافض
في دعواهم النص على إمامة علي رضي الله عنه لأن أمر الإمامة مما تعم به البلوى لحاجة الجميع إليه فلو كان النص ثابتا
لنقل مستفيضا وحيث لم ينقل دل أنه غير ثابت ولكن المخالفين يقولون لا يلزم من عموم البلوى استشهار
حكمها فإن حكم الفصد والحجامة والقهقهة في الصلاة وإفراد الإقامة وتثنيتها وقراءة الفاتحة خلف الإمام
وترك الجهر بالتسمية وإخفائها وعامة تفاصيل الصلاة لم يشتهر مع أن هذه الحوادث عامة والسر
فيه أن الله لم يكلف الرسول صلى الله عليه وسلم بإشاعة جميع الأحكام بل كلفه بإشاعة البعض وجوز له رد الخلق إلى
خبر الواحد في البعض كما جوز له ردهم إلى القياس في قاعدة الربويات إذ يسهل عليه أن يقول لا تبيعوا الطعام
بالمطعوم أو المكيل بالمكيل حتى يستغنى عن الاستنباط عن الأشياء الستة فيجوز أن يكون ما يعم به البلوى
من جملة ما يقتضي مصلحة الخلق أن يرد وافيه إلى خبر الواحد وعند ذلك يكون صدق الراوي ممكنا فيجب تصديقه
وأجيب عنه بأن الأصل فيما يعم به البلوى الاشتهار لما ذكرنا من الدليل ولكنه قد لا يستشهر أيضا إذا
ترك كل واحد من نقلة الرواية اعتمادا على غيره أو لعارض آخر من موت أو شغل منهم في حرب أو وباء أو نحو ذلك فيما
نقل أن محمد بن إسماعيل صاحب الصحيح سمع منه قريب من مائة ألف ولم يبق عنه الرواية إلا محمد بن يوسف
ابن الفربري لكن العوارض لا تعتبر في مقابلة الأصل من غير دليل فمجرد تجويز أن يكون كذا لا يقدح فيما ذكرنا
لأنا لا ندعي الاستحالة عند عموم البلوى قطعا بل ادعيناه ظاهرا وكذا الصحابة إنما عملوا بالخبر الواحد
في تلك الحوادث بقرائن اختصت بها أو لصيرورته مشهورا عندهم أو ... وقولهم إنه يفيد ظن الصدق غير مسلم
لأن عدم شهرته يعارض ظن الصدق فلا يحصل الظن مع المعارض بخلاف القياس لأنه لا معارض له ولو دل ذلك على
شذوذ الحديث مع اشتهار الحادثة ثم مثل حديث الجهر بالتسمية وهو ما روى أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي عليه السلام كان
يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وروى أبو وائل عن أنس رضي الله عنه أن النبي عليه السلام وأبا بكر وعمر رضي الله عنهما كانوا يجهرون
ببسم الله الرحمن الرحيم ولما شذ مع اشتهار الحادثة وهو أنه تعارض بأحاديث أقوى منه في الصحيح دل على
ضعفه فلم يعمل به ومثل حديث مس الذكر الذي رواه بسرة فإنه شاذ لانفرادها بروايته مع عموم الحاجة
إلى معرفته فدل ذلك على أنه سهو إذ القول بأن النبي عليه السلام خصها بتعليم هذا الحكم مع أنها لا تحتاج إليه ولم يعلم
سائر الصحابة مع شدة حاجتهم إليه شبه المحال كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله ولا يقال قد روى هذا الحديث أيضا
ابن عمر وأبو هريرة وجابر وأبو أيوب وزيد بن خالد وعائشة وأم حبيبة وغيرهم فكيف يكون شاذا
مع رواية هؤلاء الكبار لأنا نقول تلك الروايات مضطربة الأسانيد غير صحيحة لضعف رجالها ولمعارضتها
أيضا بروايات صحيحة تخالفها على ما بينها أبو جعفر الطحاوي رحمه الله في شرح الآثار فلا ينتفي الشذوذ بها وما
أشبه ذلك مثل خبر الوضوء مما مسته النار وخبر الوضوء من حمل الجنازة وخبر رفع اليدين عند الركوع وعند
رفع الرأس من الركوع ونحوها ـــــــ وأما القسم الأخير أي من النوع الأول من الانقطاع

الباطن

الباطن وقد يعتد بهذا النوع من الرد للحديث بعض أصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين منهم والفقهاء وكذلك
غيرهم من الأصوليين وأهل الحديث قائلين بأن الحديث إذا صح سنده فمخالفة الصحابي إياه وترك العمل
والمحاجة به لا يوجب رده لأن الخبر حجة على الكافة الصحابي وغيره والصحابي محجوج به كغيره فإن الله تعالى يقول وما كان لمؤمن
ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم وقال الله عز وجل وما آتاكم الرسول
فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وأوردا عاميين من غير تخصيص لبعض الأمة ومن رده احتج بأن الصحابة
هم الأصول في نقل الدين لم يتهموا بترك الاحتجاج بما هو حجة والاشتغال بما ليس بحجة مع أن عنايتهم
بالحجج كانت أقوى من عناية غيرهم بها فترك المحاجة والعمل عند ظهور الاختلاف فيهم دليل ظاهر على أنه سهو
ممن رواه أو منسوخ ولكنهم يقولون إنما يكون ذلك دليلا إذا بلغهم الخبر ثم لم يحاجوا به ولعلهم
لم يحاجوا به لعدم بلوغهم إياه لأنهم قد تفرقوا في البلاد بعد وفاة الرسول عليه السلام فيجوز أن من سمع الخبر لم يكن
حاضرا عند اختلافهم ولم يبلغوا أحدا منهم ليحتج بهم الخبر ولا يجوز أن يرد فعلى الحديث إذا ثبت عدالة رواته
وذكر في الحديث المنفتح بهذا الطريق حديث الطلاق بالرجال الذي يتمسك به الشافعي رحمه الله في اعتبار
عدد الطلاق بحال الرجال وهو ما روى زيد بن ثابت رضي الله عنه عن النبي عليه السلام أنه قال الطلاق بالرجال والعدة
بالنساء فإن الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في هذه المسألة فذهب عمر وعثمان وزيد وعائشة إلى أنه
معتبر بحال الرجل في الرق والحرية كما هو قول الشافعي رحمه الله وذهب علي وعبد الله بن مسعود رضي الله عنه إلى أنه
معتبر بحال المرأة كما هو مذهبنا وعن ابن عمر أنه يعتبر بمن رق منهما حتى لا يملك الزوج عليها ثلاث
تطليقات إلا إذا كانا حرين ثم إنهم تكلموا في هذه المسألة بالرأي وأعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث
مع أن راويه وهو زيد فيهم فدل ذلك على أنه غير ثابت أو منسوخ وكذلك اختلفوا في زكاة الصبي أي في
وجوب الزكاة عليه اختلافا ظاهرا فذهب علي وابن عباس رضي الله عنهم إلى أنه لا زكاة في ماله وذهب عبد الله بن عمر
وعائشة رضي الله عنها إلى الوجوب كما هو مذهب الشافعي وذهب ابن مسعود رضي الله عنه إلى أن الوصي يحصي السنين عليه ثم يخبره
بعد البلوغ إن شاء أدى وإن شاء لم يؤد ولم يجر المحاجة منهم بالحديث الذي رواه عمرو بن شعيب عن أبيه
عن جده عن النبي عليه السلام أنه قال ابتغوا في أموال اليتامى خيرا كيلا تأكلها الصدقة وفي رواية كيلا تأكلها
الزكاة وفي رواية من ولي يتيما له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تأكله الصدقة ولو كان ثابتا لجرت
المحاجة به بعد تحقق الحاجة لظهور الخلاف كما تجري اليوم لأنهم كانوا أولى بالنص منا ولو احتجوا
به لاشتهر أكثر من شهرة الفتوى لرجع المحجوج عليه إليه إذا ثبت عنده لأنهم كانوا أشد انقيادا
للحق من غيرهم ولما لم يشتهر شيء من ذلك علم أنه مزيف اعلم أن من نظائر رد الحديث بهذين الوجهين الأخيرين
من مشايخنا أجابوا عن الأحاديث التي تعلق بها الخصم بأنها معارضة بأحاديث أخر أقوى منها في الصحيح
فإن حديث الجهر بالتسمية معارض بما روى البخاري بإسناده عن أنس صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم

وخلف ابا بكر وعمر وعثمان وكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين وروى مسلم هذا الخبر في صحيحه
وفيه انهم لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية الاول ولم اسمع احدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية
رابعة ولم يجهر احد منهم ببسم الله الرحمن الرحيم وحديث مس الذكر معارض لما مر ذكره وحديث الطلاق بالرجال
معارض لما روت عائشة رضي الله عنها طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان مرفوعا وقيل انه كلام زيد ولم يثبت
رفعه الى النبي عليه السلام وان قيل لان ايقاع الطلاق الى الرجال وحديث عمرو محمول على النفل لمعارضة دلائل ذكرت
في موضعها ان النفقة تكون صدقة قال عليه السلام نفقة الرجل على نفسه صدقة وفسر الانفاق في قوله تعالى ومما رزقناهم
ينفقون بالتصدق والدليل عليه ان اضافة الاكل الى الصبي للمال والزكاة لا يأكل ما دون النصاب والنفقة
تأتي على الكل ولفظ الزكاة في الرواية الاخرى محمول على كونه الراس والله اعلم قال القاضي الامام ابو زيد
ان الخبر يصير مزيفا بالوجه الاول اي بمخالفة الكتاب والسنة المشهورة مقابلا بما هو فوقه كنقد بلد راج يصير
زيفا في مقابلة نقد فوقه في بلد اخر ويصير مزيفا بالوجهين الاخيرين لتهمة الكذب بما قصدا او غفلة كالزيف من نقد
بلده لزيادة غش فيه ثم فسر بهذا اي النوع الاول المعنوي المنقسم على الاقسام الاربعة انقطاع باطن معنوي
لا تعلق الخبر برسول الله صلى الله عليه وسلم صورة باعتبار الاسناد وانقطاعه عنه معنى لما ذكرنا اعرض عنه الشيخ في السالف لئلا
حتى لم يلتفت الى هذا النوع من الانقطاع وتمسك بظاهر الانقطاع اي اعتبر انقطاع الظاهر حتى رد المراسيل
لانقطاعها صورة وان كانت متصلة معنى كما هو حاله اي هاد في بناء الاحكام على الظواهر فقوله
واما القسم الاخر فيتنوع لكل نوع من الانقطاع الباطن وهو الانقطاع لقصور ونقصان في الناقل
فاربعة انواع احدها الخبر المستور وهو الذي لم يعرف عدالته ولا فسقه وثانيها خبر الفاسق وهو المسلم الذي صدرت
منه كبيرة او داوم على صغيرة على ما قيل وثالثها خبر الصبي وهو الناقص العقل من غير جنون على ما عرف
بعد ان شاء الله تعالى المعقول على نقصانه المعقول وهو الذي لا يفطن له وقيل الغفلة للعقل كالنوم للعين المساهل
وهو الذي لا يأخذ الامور بالحزم وانما جعل الجميع قسما لاستواء احكامه والرابع خبر صاحب الهوى وهو
المطلق في الاصول بعد تبين الحق لدعاء هواه اي ظاهر الحق واما خبر المستور فنقول قال محمد في كتاب الاستحسان
انه مثل الفاسق فيما اخبر من نجاسة الماء فقال اذا حضر المسافر الصلاة ولم يجد ماء الا في اناء اخبر رجل
انه قذر وهو عنده مسلم مرضي لم يتوضأ وان كان فاسقا فله ان يتوضأ بذلك الماء وكذلك اذا كان مستورا
الحق المستور بالفاسق وهو ظاهر الرواية وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة ان المستور في هذا الخبر كالعدل
وهو ظاهر على مذهبه فانه يجوز القضاء بشهادة المستور اذا لم يطعن الخصم لثبوت عدالته ظاهرا قال عليه السلام
المسلمون عدول بعضهم على بعض وكذلك نقل عن عمر رضي الله عنه وهذا من صاحب الشرع تعديل لكل مسلم وتعديل صاحب الشرع
اولى من تعديل المزكي ولكن الاصح ما ذكره محمد رحمه الله في الكتاب لانه لا بد من اشتراط العدالة ليترجح جانب الصدق في
الخبر وما كان شرطا لا يكفي بوجوده ظاهرا كمن قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ثم مضى اليوم فقال العبد

لم ادخل

لم ادخل وقال المولى دخلت فالقول قول المولى لان عدم الدخول شرط فلا يكتفى بثبوته ظاهرا ليترتب العتق كذا
في المبسوط وهذا اي كون المستور كالفاسق ثابت بلا خلاف في باب الحديث احتياطا لان الدين امر عظيم ولكن
رواية المستور صحيحة باتفاق الروايات انما الخلاف في رواية في اخباره عن نجاسة الماء لا غير الا في الصدر
الاول اي في القرون الثلاثة فان المستور منهم مقبول لكون العدالة اصلا فيهم على ما قلنا في المجهول منهم في الباب المتقدم
وذكر شمس الائمة ما يدل على ان الخلاف ثابت في الحديث ايضا فانه قال وروى الحسن عن ابي حنيفة ان المستور
مثل العدل في رواية الاخبار لثبوت العدالة ظاهرا الا ان ما ذكره محمد في الاستحسان اصح لان الفسق في اهل
هذا الزمان غالب فلا يعتمد رواية المستور ما لم يتبين عدالته كما لا يعتمد شهادته في القضاء قبل ان تظهر عدالته
وهذا الحديث عباد بن كثير ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تحدثوا عمن لا تقبلون شهادته ولان في رواية الحديث معنى الالزام
فلا بد من ان يعتمد فيه دليل ملزم وهو العدالة التي تظهر بالتفحص عن احوال الرواة ولا اعتبار بظاهر العدالة
وان ثبت بقوله عليه السلام المسلمون عدول الاكتفاء به الا انه معارض بقوله عليه السلام ثم يفشو الكذب ولا يلزم على ما ذكرنا
رواية العبد فانها تقبل مع انه شهادته لا تقبل لان في الحديث اشارة في عموم قبول رواية من كانت له شهادة ثم لا تقبل
كالفاسق والعبد لا شهادة له اصلا فلا يتناوله الحديث ليس بحجة في الدين اصلا زعم بعض
المشايخ ان في رواية الفاسق يجب تحكيم الرأي فان كان اكبر رأي السامع انه صادق وجب عليه ان يعمل به
استدلالا بما اذا اخبر بنجاسة الماء او طهارته او بحل الطعام وحرمته فانه يجب تحكيم الرأي فيه وهو مذهب
لكن الشيخ هاهنا نفى الشهيد ذلك فقال خبره في الدين اي نقله الحديث غير مقبول اصلا سواء وقع في قلب السامع صدقه ام لا
لان الخبر انما يصير حجة بترجح الصدق فيه وبالفسق يزول ترجحه بل يترجح جانب الكذب فيه لانه لما لم يمتنع الفعل
والانزجار عن ارتكاب محظور الدين لا يمتنع عن الكذب ايضا فلا يكون خبره حجة بخلاف اخباره عن حل الطعام
او حرمته او نجاسة ماء او طهارته حيث يعمل بها اذا ايد باكبر الرأي لان ذكر الحل والحرمة والنجاسة والطهارة امر
خاص بالنسبة الى رواية الحديث فانه يتعذر الوقوف على ذلك من جهة غيره لحصول العلم بذلك دون غيره فيجب اذا انضم
اليه التحري اي تحكيم الرأي للضرورة فاما هاهنا اي في رواية الحديث فلا ضرورة في المصير الى قبول روايته لان
في الذين تلقوا نقل الاخبار بهم كثرة فيمكن الوقوف على معرفة الحديث بالسماع منهم فلا حاجة الى الاعتماد
على خبر الفاسق وذكر في المبسوط بعد ما ذكر مسئلة اخبار الفاسق بنجاسة الماء فتبين ان اي حجة خبر الفاسق والمستور
ان يحكم رأيه فان كان اكبر رأيه كاذب يتوضأ به ولان اكبر الرأي فيما بني على الاحتياط كاليقين وان اراق الماء ثم تيمم كان
احوط وان كان اكبر رأيه انه كاذب يتوضأ به ولا يتيمم فان قيل كان ينبغي ان يتيمم احتياطا لمعنى التعارض في خبر
الفاسق كما في سؤر الحمار يجمع بين التوضي والتيمم احتياطا لتعارض الادلة في سؤر الحمار قلنا حكم التوقف في حكم الفاسق
معلوم بالنص والامر بالتيمم هاهنا عمل بخبره من وجه وكان بخلاف النص واذا ثبت التوقف في خبره بقي اصل
الطهارة للماء فلا حاجة الى ضم التيمم اليه واستدل الحديث عمر رضي الله عنه حين ورد ماء حياض مع عمرو بن العاص فقال

فقال عمر لرجل من اهل الماء اخبرنا عن السباع اترد ماءكم فقال عمر رضي الله عنه لا تخبرنا عن شيء فلولا ان خبره عنده
خبرا ما نهاه عن ذكره وعمرو بن العاص بالسوال فحمد الاخر بالاحتياط وقد ذكرها هنا بقوله وجود دليل الطهارة
باعتبار الاصل تعرفنا انه ما بقي هذا الدليل لا حاجة الى الاحتياط لانه فرق الشيخ بين قبول خبره في حل الطعام
ونجاسة الماء وبين قبوله في الهدايا والوكالات والمضاربات وسائر المعاملات التي تنفك عن الالزام حيث
يجب التحري في القسم الاول ولا يجب في القسم الثاني بل يجوز الاعتماد على خبره مطلقا من غير تحكيم الراي
فقال الان الفرق اي كان الفرق غير لازم الى اخره وكان من حق الكلام ان يقول لان العمل بالاصل
ممكن في سور الطعام والشراب بخلاف الاصل لتقدم ذكر حل الطعام والشراب ونجاسة الماء او طهارته
لكن المسلتين لما اتفقا في الحكم قال الماء لظاهره الاصل يفهم منه ان الاصل في الطعام والشراب
الحل ايضا فلم يجعل الفسق هدرا بل وجب ضم التحري اليه بخلاف خبر الفاسق في الهدايا والوكالات
بان قال ان فلانا اهدى اليك هذا الشيء او قال ان فلانا وكلني ببيع هذا الشيء او وكلني به ونحوه
من المعاملات حيث يجوز الاعتماد على خبره من غير وجوب ضم التحري اليه لان الضرورة ثم مسكون
لهذا لا ذنبه لان كل من يبعث هديته لا يجد عدلا يبعثه على يديه وكذا في الوكالة وليس فيها اصل يمكن
العمل به فجعل الفسق هدرا وجوز قبول قوله مطلقا كخبر العدل وبعدا في الفرق وجه اخر
وهو ان الحل والحرمة يتضمن معنى الالزام من وجه فلم يجعل خبر الفاسق فيهما حجة عليه على الاطلاق حتى
ينضم اليه اكبر الراي وما ذكرنا من المعاملات تنفك عن معنى الالزام فجاز الاعتماد فيها على خبره مطلقا
قوله قال بعضهم كذا الى انسان الخلاف من تعدد المخطوط في عليه فانه سبق ذكره
للعدل والفاسق والكافر بذكر محمد رح في المبسوط واذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء الا في اناء اخبره
رجل انه قذر وهو عنده مسلم مرضي لم يتوضا به وان كان فاسقا فله ان يتوضا به وكذلك ان كان
مستورا وان كان الذي اخبره بنجاسة الماء رجلا من اهل الذمة لم يقبل قوله
وكذلك الصبي والمعتوه اذا عقلا ما يقولان فقال بعض اصحابنا مراده بهذا العطف ان الصبي
كالبالغ اذا كان مرضيا فجعل عطفا على العدل لا على الكافر بدليل انه قيد بقوله اذا عقلا ما
يقولان ولو كان عطفا على الكافر لم يكن لهذا القيد فائدة لانهما اذا لم يعقلا ما يقولان لم يقبل خبرهما
ايضا وهذا لما دلنا ان اعتبار الحرية لما سقط في هذا الباب سقط اعتبار البلوغ كما في المعاملات
والدليل عليه ان اهل قباء قبلوا خبر عبد الله بن عمر رض لما اخبرهم بتحويل القبلة الى الكعبة حتى استداروا
كهيئتهم وكان ابن عمر حينئذ صغيرا فانه عرض على رسول الله صلعم يوم بدر ورده وهو ابن اربع عشر سنة
فرده لصغره وتحويل القبلة كان قبل بدر بشهرين وقال بعضهم مراده العطف على الفاسق حتى يجب ضم
التحري الى خبره كما في خبر الفاسق والمستور والصحيح ان مراده العطف على الكافر لانه اقرب المذكورين فلا يجعل

عطفا

عطفا على الادنى من غير ضرورة لما قلنا يعني في اول باب تغيير المشروط ان خبرهما لا يصلح ملزما بحال يعني سواء
انضم اليه التحري او لم ينضم الدليل لان الولاية المتعدية فرع للولاية القاصرة اي ثبوت الولاية على الغير فرع لثبوتها
على نفسه اذ الاصل في الولايات ولاية المرء على نفسه ثم تتعدى الى غيره عند وجود شرط التعدي لان الولاية
تثبت بالقدرة ومن لا يقدر على نفسه لا يمكن اثباتها لغيره وليس لهما اي للصبي والمعتوه ولاية ملزمة على انفسهما بالاجماع
وانما هي محض نفع حتى يصح منهما جائز النفع حتى لو انضم اليه راي الولي تصير ملزما ولو كان ملزما ابتداء لم يحتج
الى انضمام راي الغير وانما قلنا انها متعدية يعني لو قلنا خبرهما صار حجة لانها متعدية الى الغير ملزمة
عليه لان خبر الكافر فانه لما لم يلزمه ما اخبر به لكونه غير مخاطب بالشرائع كان خبره ملزما على
الغير ابتداء والكافر ليس من اهل الالزام وكذا الصبي بخلاف العبد لما قلنا اي في اول باب تغيير المشروط
وهو قوله والمراة والعبد من اهل الولاية الى اخره وذلك لانه عاقل بالغ مخاطب مساو للحر في امور الدين
فلا يكون الغير مقصودا بالخبر بل يلزمه اولا ثم تتعدى الى الغير كما في الشهادة في هلال رمضان فلا يكون هذا
من باب الولاية والرق لما خرج عن اهلية الولاية لم يخرج عن اهلية الالزام وما فيه الزام يساوي العبد
الحر فيه لكونه مخاطبا قوله الا ترى يتصل بقوله لا تقوم الحجة بخبرهما او بقوله فكيف يثبت
متعديا ملزما ومعناه ان الصحابة اي بعضهم تحملوا الاخبار من الرسول صلعم في صغرهم ونقلوها في
كبرهم دون صغرهم ولو كانت رواية الصغار حجة لنقلوها في صغرهم كما نقلوها في كبرهم وتحديثها من
قبل والجواب عن حديث اهل قباء انه قد روي ان الذي اتاهم انس فهو محمول على انهما جاءا معا واتبعهم
اعتمدوا على رواية البالغ وهو انس وفي رواية عبد الله بن عمر او كان ابن عمر بالغا يومئذ فان ابن اربع عشر
يجوز ان يكون بالغا الا ان النبي صلعم رده في القتال لضعف بنيته يومئذ لا لانه كان صغيرا
كذا ذكره شمس الائمة قوله وقال محمد في الاصل فرق محمد رح بين خبر الفاسق والكافر
فيما يرجع الى الاحتياط فاوجب الاحتياط وهو الاحتراز عن النجاسة في خبر الفاسق ولم يوجبه في خبر الكافر
اذا اخبر بنجاسة الماء لا يعمل الخبر فيها لخبره وان وقع في قلبه صدقه بل يتوضا به ولكن ان اراق
اذا وقع في قلبه صدقه ثم يتيمم بعد كان ذلك احب الي وان تيمم من غير اراقة وصلى لا تجوز صلوته والفاسق اذا اخبر
بنجاسة الماء ووقع في قلبه صدقه فالاولى ان يريق الماء ثم يتيمم فان تيمم ولم يرق الماء جازت صلوته ولو
توضا به وصلى من غير ان تيمم لا تجوز صلوته فاوجب الاحتراز عن النجاسة في مسئلة الفاسق حيث جوز التيمم من
غير اراقة ولم يجوز التوضي به وفي معنى قوله جعل الاحتياط اصلا اي بنى الحكم وهو الجواز او عدم الجواز على
الاحتياط ولم يجعل كذلك في مسئلة الكافر حيث لم يجوز التيمم بدون الاراقة وجوز التوضي به ويحتمل معناه انه جعل
الاحتياط اي التحري اصلا في خبر الفاسق فان التحري هو الاحتياط حيث قال يحكم لم يعمل السامع برايه ولم يجعل خبره
حجة ولا هدرا بل جعل التحري معتبرا اصلا ولم يجعل الاحتياط اي التحري اصلا في خبر الكافر حيث لم يجعل

بخبره اصلا وذكر الشيخ في بعض تصانيفه وقد دلت على هذه التقاسيم مسائل ذكرها محمد بن الحسن رح
فان اخبره عدل بنجاسة الماء فانه يجب عليه التيمم ولا يجب الاراقة لان العمل بخبره واصبع في خبر الفاسق
يجب التيمم لكن الاراقة افضل لان خبره يوجب العمل بعد التثبت لكن مع الشبهة ولقيام شبهة عدم
الوجوب في وجوب العمل امرنا بالاراقة ولوجود اصل الوجوب اوجبنا التيمم وفي خبر الكافر لا يجب التيمم واحب
الى ان يريق الماء لان العمل بخبره وان لم يجب لانه لا ولاية له على المسلم ولا يعدل الى حق المسلمين لكن شبهة
وجوب العمل ثابتة بشهادة لا ولاية له على نفسه وعلى جنسه وفي خبر الصبي اختلاف المشايخ وينبغي
ان يجب بخبره شبهة وجوب العمل قوله ويجب ان يكون الكافر كذلك يجب ان يكون شأن
الكافر في رواية الحديث كشأنه في الاخبار بنجاسة الماء فيما يستحب من الاحتياط لا في الحذر يعني
لا يقبل خبره في الدين فلا يكون حجة كما لم يقبل في نجاسة الماء الا ان الاحتياط لو كان في العمل به يستحب
العمل به من غير وجوب كما استحب له اراقة الماء ثم التيمم هناك يجوز ان يكون معناه ويجب ان يكون
الوقف بتأمل في خبر الكافر والفاسق في رواية الحديث فيما يستحب من الاحتياط وان لم يكن خبره حجة
كما في اخبارهما عن نجاسة الماء فاذا روى الكافر حديثا لا يكون حجة اصلا ولكن لو كان الاحتياط
في العمل به يستحب العمل به لاحتمال الصدق ولو روى الفاسق حديثا لا يكون حجة ايضا ولكن لو كان
الاحتياط في العمل به يكون الاستحباب في العمل به فوق الاستحباب في العمل بخبر الكافر وعلى هذا الوجه
يدل سياق الكلام فان اراقة الماء انما هو احوط للتيمم اي الاراقة ثم التيمم احوط من التيمم بلا اراقة لاحتمال
كون الماء طاهرا وكون المخبر كاذبا فلا يكون الاحتياط في الاراقة لفقد ما دام الماء يحصل الطهارة بيقين
فان اراقه ثم تيمم فهو افضل اي الاراقة ثم التيمم افضل من التوضي به لاحتمال ان يكون صادقا اذ الكفر
لا ينافي الصدق فلا يحصل الطهارة بالتوضي به بل يتنجس الاعضاء فكان الاحتياط في اراقته
ثم التيمم ليحصل الطهارة والاحتراز عن النجاسة بيقين قوله اذا وقع في قلبه
صدقه توضأ به في مسألة الكافر ليس بمذكور على جهة الشرط للتوضي كما هو مذكور على جهة الشرط
لصحة التيمم في مسألة الفاسق فانه لو لم يقع في قلبه صدق الكافر في اخباره توضأ به بالطريق الاولى
ولكن الغرض منه ذكر تحقيق الفرق بين خبره وخبر الفاسق اذ الفرق بينهما انما يظهر في هذه الحالة اذا
لم يقع الصدق في قلب السامع فالكافر والفاسق في ذلك سواء قوله وكذلك الصبي
والمعتوه اي كالكافر الصبي والمعتوه في حكم الاخبار عن نجاسة الماء وطهارته لما ذكر وفي رواية الحديث
يجب ان يكون كذلك اي يكون الصبي او كل واحد منهما كالكافر ايضا حتى لا يقبل خبره لما مر وفيه نفي
حكم الاحتياط خاصة يجوز ان يكون معناه ان الاحتياط في رد خبر الصبي والمعتوه كما ان الاحتياط في رد
خبر الكافر لتحقق التهمة في خبر هؤلاء فسويتا بينها وبين الكافر في هذا الحكم الا ان كان الاحتياط في

في القول خاصة دون سائر الاحكام من نجاسة وغيرها فيها ويجوز ان يكون معناه وفي رواية الحديث
يجب ان يكون الصبي كالكافر فلا يكون خبره حجة خصوصا في حكم الاحتياط فان العمل بالاحتياط في
خبر الكافر مستحسن مع كفره واتهامه بعداوة المسلمين فكان العمل بالاحتياط في خبر الصبي المسلم اولى بالاستحباب
او خصوصا في حكم الاحتياط فان العمل بالاحتياط في خبر الكافر لما استحب والصبي مع كمال عقله وتدينه
يحترز عن الكذب فكان الاستحباب واستفاد الوجوب في خبر الصبي اولى لنقصان عقله وعدم احترازه عن
الكذب لامنه من العقاب وانما قال يجب ان يكون كذا هاهنا وفيما تقدم لان الرواية غير محفوظة عن السلف
في نقل هؤلاء الاحاديث قوله واما المغفل الشديد الغفلة اي قوي تهاون ذلك بان غلب على طبعه الغفلة والنسيان
في عامة الاحوال فمثل الصبي والمعتوه في ان خبره لا يكون حجة اصلا لكن بها الا ان معنى السهو والغلط يترجح
في الرواية باعتبار غلبة الغفلة كما يترجح جانب الكذب باعتبار الفسق ولا يحل معنى لم يقبل خبره اذ كان عدلا
لان العدل لا يروي الا عن تيقظ وضبط ولا يجوز الرواية عن غفلة الا ان المغفل لانه من لا يضبط قد يظن
انه قد ضبط ومن يسهو يظن انه ما سها فيروي على حسب ظنه وكذا الحكم فيمن يساوي ذكره وغفلته
الا عند قاضي القضاة من المعتزلة انما يقبل خبره عنده لان الاصل في الخبر الصحة وكونه حجة الا بمعارض
وما ذكر لم يترجح غفلة الراوي على تيقظه وذكره بقي حجة كما كان نظيره ترك بالاحتمال كما اذا شك في الحدث بعد
الطهارة ويحتمل انه الخبر لا يصير حجة الا اذا كملت شرائطه وذكر عند من يرجح ذكر الراوي على غفلته بعد
ترجحه لا يكون حجة بخلاف الشك في الطهارة فان سبق الطهارة يرجحها حتى لو انفرد الشك عن سبق الطهارة
لم يحكم بها فاما قلة الغفلة اي وهمها بان توهم السامع ان الراوي روى عن غفلة لانه يغفل في بعض الاحوال
فيرد خبره فليس بشيء لان الغالب اذا كان عليه التيقظ وجود الضبط فهو ملحق بمن لا غفلة له في
الرواية والشهادة فيقبل خبره ما لم يعلم انه سها فيه والمساهل المجازف الذي لا يبالي من السهو والغلط و
لا يشتغل فيه بالتدارك بعد ان يعلم به ومثله الا انه لا يقصر اهتمامه الى امور الدين ولا يحتاط في موضع الاحتياط
والتزوير تزيين الكذب وزورت الشيء حسنته وقومته كذا في الصحاح قوله
فاما صاحب الهوى الهوى ميلان النفس الى ما يستلذ به من الشهوات اعلم ان من اتبع الهوى
من اهل القبلة كغلاة المجسمة والروافض وغيرهم ويسمى الكافر المتأول فمنهم من لا يقبل روايته ويسمي
الفاسق المتأول واختلف في القسم الاول فذهب جماعة من الاصوليين الى ان شهادة من كفر في هواه
مقبولة وكذا روايته لانه اذا لم يخرج عن اهل القبلة وكان معتقدا للذنب غير عالم بكفره يحصل
ظن الصدق بخبره فيقبل كخبر المسلم العدل وذهب الاكثرون الى ردهما لان الكافر ليس باهل للشهادة
ولا للرواية لما بينا وكونه متأولا ممتنعا عن العصمة غير عالم بكفره لا يجعله اهلا لها فان كل كافر متأول
اذ اليهود لا يعلمون بكفرهم ويتورعون عن الكذب كتورع النصارى فلا يلتفت الى هذا المذهب لا يستفاد

الا بالاسلام واختلف في القسم الثاني فذهب ابو بكر الباقلاني ومن تابعه الى رد شهادته وروايته جميعا
لان الفسق في العمل مانع من القبول فالفسق في الاعتقاد اولى بالمنع ولم يكن عذر الجهل بكفر نفسه وبدعتها
وذهب الجمهور الى قبول شهادته لان شهادة الفاسق انما لا تقبل لتهمة الكذب فانه لما تعاطى محظور دينه مع
علمه بحرمته دل ذلك على جرأته على الكذب فيقدح في الظن بصدقه فاما الفسق من حيث الاعتقاد فلا يدل
عليه لانه انما وقع فيه لتغلغله في الاحتراز عن الخطو حتى قال بكفر من ارتكب الذنب وبخروجه من الايمان به
فهذا الاعتقاد يحمل على التحرز عن الكذب اشد الاحتراز لا على الاقدام عليه فكان هذا الفسق نظير
تناول متروك التسمية عمدا او شرب المثلث على اعتقاد الاباحة فلا يصير به مردود الشهادة الا الخطابية
وهم قوم من الروافض نسبوا الى ابي الخطاب محمد بن ابي وهب الاجدع فان شهادتهم لا تقبل لانهم يتدينون
بتصديق المدعي اذا حلف عندهم انه محق ويقولون المسلم لا يحلف كاذبا واعتقاده هذا تمكن تهمة الكذب
في شهادته كذا في المبسوط وذكر في التهذيب لمحيي السنة وتقبل شهادة اهل الاهواء الا الخطابية فانهم يرون
الكذب بكفر امر ما يسع ممن يوافقهم في الاعتقاد ان لي على فلان كذا فيشهد على موافقته بما يدعيه لانه لا يجيز
الكذب الا ان يقول انت قلت لفلان كذا او رايت فلانا امرض فلانا او فعلا ما يفعل وهو معنى قوله الا
من تدين بتصديق المدعي اي اعتقد ذلك اذا كان ينتحل نحلته اي ينتسب الى ملته يقال فلان ينتحل مذهب
كذا اي ينتسب اليه ويتدين به والنحلة الملة والاستثناء متعلق بمحذوف معنى فلم يصلح تعمقه بتشبيهه انه يكون
صاحب الهوى مقبول الشهادة الا الذي يتدين كذا وكذا لكن تدين بتصديق المدعي ومن قال بالالهام اي
ومن يعتقد ان الالهام حجة موجبة للعلم لا تقبل شهادته ايضا لان شهادته وكذلك يمكن تهمة الكذب فربما اقدم
على اداء الشهادة بهذا الطريق والالهام ما حرك القلب بعلم يدعوك الى العمل به من غير استدلال بدليل
ولا نظر في حجة —— فاما في باب السنن فالقول هذا الذي ذكرنا في حكم الشهادة فاما رواية
هذا القسم وهو الفاسق المتاول فمقبولة على الاطلاق عند بعض من قبل شهادته لما ذكرنا من انتفاء تهمة
الكذب فان من احترز عن الكذب على غير الرسول كان اشد تحرزا من الكذب عليه لانه لعظم جنايته يقبل
روايته كما تقبل شهادته وهو عند بعضهم تقبل اذا لم يكن داعيا الناس الى هواه ولا تقبل اذا كان داعيا بخلاف
الشهادة حيث تقبل على كل حال لما ذكرنا من الفرق في الكتاب وهو مذهب عامة اهل الفقه والحديث فان
الامام الحافظ ابا عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري من ائمة الحديث ذكر في كتاب معرفة الاكليل الكليل
ان روايات المبتدعة واهل الاهواء مقبولة عند اكثر اهل الحديث اذا كانوا فيها صادقين فقد حدث
محمد بن اسماعيل البخاري في الجامع الصحيح عن عباد بن يعقوب الرواجني وكان الامام ابو بكر محمد بن اسحق بن
خزيمة يقول حدثنا الصدوق في روايته المتهم في دينه عباد بن يعقوب وقد احتج البخاري ايضا في الصحيح
بمحمد بن زياد الالهاني وحريز بن عثمان الرحبي وقد اشتهر عنهما النصب واتفق البخاري ومسلم على

على الاحتجاج

على الاحتجاج بابي معاوية محمد بن خازم وعبيد الله بن موسى وقد اشتهر عنهما الغلو فاما مالك بن انس فانه يقول
لا يؤخذ حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من صاحب هوى يدعو الناس الى هواه ولا من كذاب يكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم
وذكر ابو الحسين البصري ايضا في المعتمد الفسق في الاعتقاد اذا كان صاحبه متحرجا في افعاله عند
جل الفقهاء فلا يمنع من قبول الحديث لان من تقدم قبل بعضهم حديث بعض بعد الفرقة وقبل التابعون رواية الفريقين
قال وكذا الكفر بتاويل اذا لم يخرج من اهل القبلة وكان متحرجا لان الظن بصدقه غير زائل وكثير من اصحاب
الحديث قبلوا روايات سلفنا كالحسن وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذهبهم وانكارهم من يقول بقولهم
وقول بعضهم اعني ذلك فاما من يظهر عنه العناد في مذهبه مع ظهور الحجة عليه فانه لا يقبل حديثه كما لا يقبل حديث
الفاسق بافعال الجوارح وذكر ابو اليسر ايضا المبتدع ان كان ممن يكفر لا يقبل خبره وان كان ممن لا يكفر
فان كان ممن يعتقد وضع الحديث على رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقبل خبره ايضا لتوهم الكذب كالكرامية فانهم يعتقدون
وضع الحديث للترغيب وان لم يكن ممن يعتقد الوضع وكان يعتقد ان الكذب لا يقبل خبره لرجحان صدقه على كذبه وثبت
بما ذكرنا ان الصحيح في رواية المبتدع هو التفصيل كما اشار اليه الشيخ والله اعلم

باب بيان محل الخبر

اي المحل الذي يقبل فيه الخبر الواحد وكان يجب ان يقال فباب بالفاء لانه جواب اما لكن المشايخ قد
تركوها كثيرا اي كلامهم نظرا منهم الى حصول المقصود وهو فهم المعنى ثم خبر الواحد لما لم يفد اليقين لا يكون حجة فيما
يرجع الى الاعتقاد لانه مبني على اليقين وانما كان حجة فيما هو من باب العمل وقسم الشيخ ذلك على ما ذكر في الكتاب وهو
قبل عامة شرائع العبادات اي قبل شرائع التي هي من فروع الدين لا من اصوله سواء كانت ابتداء عبادة او بناء
عليها فان خبر الواحد فيها حجة عند الجمهور وزعم بعض العلماء انه لا يقبل فيما هو ابتداء عبادة ويقبل فيما هو فرع
عليها فلا يقبل خبر الواحد عنده في ابتداء نصاب الفصلان والعجاجيل لانه اصل وابتداء عبادة ويقبل في النصاب
الزائد على خمسة اوسق لانه فرع وبناء على الاصل ووجهه ان اصل العبادة من اركان الدين وقواعده فلا يجوز
اثباته بدليل فيه شبهة فاما ما هو بناء عليه فيجوز ان يثبت بخبر الواحد كما يثبت بالقياس ووجه ما ذهب اليه
العامة ان المقصود من العبادات ابتداء لما كان هو العمل جاز ان يثبت بالدليل الموجب للعمل كما يثبت ما هو مبني
عليها بدليل اذ الدليل الموجب للعمل بخبر الواحد لا يفصل بين ما هو ابتداء عبادة وبين ما هو فرع عليها والصحابة
كانوا يقبلون اخبار الآحاد في الجميع من غير فصل وما شاكلها اي من الشرائع التي ليست بعبادة كالوضوء او بمعنى العبادة
كالتبايع بالعقود والبيع بخلاف كصدقة الفطر والكفارات وخبر الواحد فيها حجة لان العبادات تحتمل الشبهات
فيثبت بخبر الواحد على ما قلنا اي بشرائطه بما قلنا من شرائط العدالة وعدم مخالفة الكتاب الى غير ما ذكرنا
من غير اشتراط العدد لان شرط بعضهم العدد ايضا فقالوا لا يقبل فيها الا رواية العدلين استدلالا بان النبي صلى الله عليه وسلم لم يقبل
خبر ذي اليدين حتى شهد له غيره وابو بكر لم يقبل خبر المغيرة في الجدة حتى شهد له محمد بن مسلمة ولم يقبل عمر خبر ابي موسى

في الاستئذان وهو قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا استأذن احدكم على صاحبه ثلثا فلم يؤذن له فلينصرف
حتى روى معه ابو سعيد الخدري رضي الله عنه وانما ردّا الشهادة بل اولى لان الرواية تقتضي شرعا عاما والشهادة شرعا خاصا
فاذا لم يقبل قول الواحد في حق الانسان الواحد فلان لا يقبل في حق كل الامة اولى والحق ان العدد ليس بشرط كما ذهب
اليه العامة لان الاصل في قبول خبر الواحد اجماع الصحابة وانهم قد عملوا باخبار الآحاد من غير اشتراط عدد فان
ابا بكر عمل بخبر رواه بلال رضي الله عنه وعمل عمر رضي الله عنه بخبر رواه حمل بن مالك في الجنين وبخبر عبد الرحمن رضي الله عنه في المجوس
وعمل علي رضي الله عنه بخبر المقداد في المذي وعملوا جميعا بخبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين ولان المعتبر رجحان جانب
الصدق لا سقوط تهمة الكذب واشتراط العدد في الشهادة بالنص غير معقول المعنى فلا يلحق به غيره الا ترى انه
لا يعتبر في الرواية سائر ما يعتبر في الشهادة من الحرية والذكورة والبصر وعدم القرابة ولا يعتبر العدد
ايضا واما عدم اعتبار النبي عليه السلام خبر ذي اليدين فلقيام التهمة لان الحادثة كانت في محفل عظيم والواجب
في مثلها الاشتهار وكذا ما نقل عن الصحابة من اعتبار العدد في بعض الصور فلقيام تهمة فيها ايضا مختصة
بها فطلبوا العدد احتياطا لا للاشتراط كما ان تحليفه كان لتحلف الراوي للتهمة فانه عمل بخبر ابي بكر رضي الله عنه بدون
التحليف كما في باب الشهادة قوله ـــــ واما القسم الثاني الخ ذهب جمهور العلماء
الى ان اثبات الحدود باخبار الآحاد جائز وهكذا نقل عن ابي يوسف رحمه الله في الامالي وهو اختيار
ابي بكر الجصاص واكثر اصحابنا وذهب ابو الحسن الكرخي الى انه لا يجوز واليه مال المصنف وشمس الائمة على
ما يدل عليه سياق كلامهما وهو مذهب ابي عبد الله البصري من المتكلمين تمسك الفريق الاول بانه شرع
من الشرائع فجاز اثباتها بخبر الواحد كسائر الشرائع وتحقق الشبهة في خبر الواحد غير مانع عن قبوله
في هذا الباب كتحقق الشبهة في البينات لا يمنع عن ذلك وهو معنى قوله خبر الواحد يفيد من العلم ما يصح العمل به الا ترى
انها تثبت بدلالة النص فان الرجم في غير ماعز ثابت بالدلالة مع ان الدلالة دون الصريح ولانها غير ثابتة بالقطع
ولبقاء الاحتمال فيها حتى ترجح الصريح عليها عند التعارض فلما لم يجعل الاحتمال غير معتبر في هذا الباب واحتج الفريق
الثاني لان مبنى الحدود على الاسقاط بالشبهات بالنص وخبر الواحد فيه شبهة بالاتفاق فلا يجوز اثباتها به كما لا يجوز
بالقياس فاما اثباتها بالبينات فمجوز بالنص الموجب للعلم على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم
وقد انعقد الاجماع على ذلك ايضا فكان ثبوتها مضافا الى النص والاجماع فيجوز ومن رجح الفريق الاول قال خبر
الواحد صار حجة بدلائل موجبة للعلم ايضا من اجماع الصحابة وسائر الدلائل التي مر تقريرها فكان مثل الشهادة
من غير فرق فيثبت به الحدود الا ترى ان القصاص يثبت بخبر الواحد فان علماءنا تمسكوا في قتل المسلم بالذمي بخبر
مرسل وهو ما روي ان النبي عليه السلام اقاد مسلما بكافر وقال انا احق من وفى بذمته وثبت قتل الجماعة بالواحد باثر
عمر رضي الله عنه وهو دون خبر الواحد ولما ثبت القصاص به ثبت الحدود ايضا لانه لا فرق بينهما من حيث ان كل واحد يسقط
بالشبهات فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يثبت بالقياس ايضا لان وجوب العمل به ثابت بدلائل موجبة للعلم ايضا على ما

على ان

على ما ياتي بيانه ان شاء الله تعالى وقد اتفق اصحابنا انه لا يثبت به ولنا عدم الثبوت به باعتبار ان العقوبة انما تجب مقدرة
بالجناية بحسب كل جناية ولا مدخل للرأي في معرفة ذلك فامتنع اثباتها به بخلاف خبر الواحد فانه كلام صاحب الشرع والتقدير
ثابت بكل كلامه فيصح قبوله ثم استوضح القول الاخير بما ذكره بقوله الا ترى ان ابا حنيفة رحمه الله لم يوجب الحد في اللواطة
بالقياس حتى على الزنا مع ان كل واحد منهما قضاء الشهوة بسفح الماء في محل مشتهى محرم من كل وجه ولا بالخبر
الغريب فيه وهو قوله عليه السلام اقتلوا الفاعل والمفعول به وفي رواية فارجموا الاعلى والاسفل واجابوا عنه بانه
انما لم يعمل بهذا الحديث لان الصحابة رضي الله عنهم لم يتركوا الاحتجاج به مع اختلافهم في حكم اللواطة فدل على زيافته قوله ـــــ
واما القسم الثالث وهو الذي فيه الزام محض من حقوق العباد فمثل الاملاك ونحوها والعقود ونحوه شرعا
لا يطلع عليه الرجال مثل البكارة والولادة والعيوب التي بالنساء في مواضع لا يطلع عليها الرجال فان شهادة النساء
فيها مقبولة من غير اشتراط عدد وان اشترط لفظ الشهادة وقيام الاهلية بالولاية يعني يكون اهلا للشهادة بان يكون
له ولاية على نفسه ليتعدى الى غيره وذلك بالعقل والبلوغ والحرية مع سائر شرائط الاخبار من العدالة والضبط
لما فيها اي في هذه الحقوق من محض الالزام متعلق بقوله وقيام الاهلية بالولاية ودليل عليه قوله وتوكيدا لها
عطف عليه من حيث المعنى اي ولتوكيدها كقوله تعالى لتركبوها وزينة وهو دليل على اشتراط لفظ الشهادة والعدد
وبيانه ان هذه الحقوق لما كانت من باب الالزام لا بد من ان يكون الخبر المثبت لهذه الحقوق ملزما ولا شك ان الالزام
من باب الولاية اذ الولاية تنفيذ القول على الغير شاء او ابى والالزام بهذه المثابة فلا بد من ان يكون المخبر من اهل
الولاية ليصلح خبره للالزام وذلك بالعقل والبلوغ والحرية فلهذا اشترطنا الاهلية بالولاية ولما حصل معنى
الالزام في الخبر بعد وجود شرائطه كان ينبغي ان لا يشترط العدد ولفظ الشهادة فيه كما في القسم الاول الا انه
شرع اللفظ والعدد في هذا لمزيد التوكيد فان الميل الى التزوير والاشتغال بالحيل بين الناس في هذه الحقوق
كثير فشرط الشرع العدد ولفظ الشهادة توكيدا للخبر الذي هو حجة وتقليلا للحيل فيما يتصل به التوكيد
فان العلم في اداء الشهادة شرط كما قال عليه السلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع ولفظ الشهادة
في اداء العلم ابلغ لانها ماخوذة من المشاهدة التي هي المعاينة وهي ابلغ اسباب العلم فلذلك اختص هذا
الخبر به توكيدا وكذا اي زيادة العدد ايضا معنى التوكيد لان طمأنينة القلب الى قول المثنى اكثر وان لم ينتف
احتمال الكذب عنه لان الواحد يميل الى الواحد وقلما يتفق الاثنان على الميل في حادثة واحدة الى انسان
شمس الائمة رحمه الله وذكر القاضي الامام في التقويم ان اشتراط العدد واللفظ باعتبار ان الشهادة شرعت لفصل
منازعة بينهم كانت بين اثنين بخبرين صحيحين متعارضين من الدعوى والانكار فلم يقع الفصل بجنس خبر الا بنوع
خبر ظهرت مزيته في التوكيد على غيره من يمين او شهادة ثم ضرب احتياط بزيادة العدد وذكر الشيخ في بعض مصنفاته
انه لا تاثير لزيادة العدد في زيادة [illegible] الا ان القاضي لما احتاج الى اثبات احد الخبرين عند التنازع وابطال الآخر لكن
لاحد احتاج الى زيادة توكيد فشرط الشرع العدد تاكيدا لا لخلاف القياس او لمعنى معقول وهو ان خبر كل واحد منهم

المخاصمين صحيح في نفسه محتمل للصدق بان اتى المدعي بشاهد فقد تعرى صدقه ولكن صدق المنكر يدعو
ايضا شهادة الاصل لانه موافق للاصل فاستويا في الصدق فاحتيج الى الترجيح بصدق بشاهد اخر بخلاف
حقوق الله لان المقصود ظهور الصدق فاذا اخبر الصادق بقول الواحد يلزم السامع الانقياد لامر الله
لان المخبر يصير موصلا وداعيا له ذلك يكفي خبر الواحد لاشتراط زيادة تاكيد الا ترى ان من روى قول النبي عليه السلام
لا صلوة الا بقراءة فليس في صيغة لفظ الراوي ايجاب بل اخبار عن النبي عليه السلام فاذا ثبت صدقه لزم كل سامع موجبه
بامر الله وهو الدليل على صحة الفرق بينهما ان الخبر يلزم كل سامع من غير قضاء وفي الحقوق لا يلزم بقول الشاهد
ما لم يقض بها فتبين بهذا انه يتولد من محض الالزام احترازا عن القسم الاول ويجوز ان يكون احترازا عن القسم الخامس
او عنهما وقوله لما فيه يتعلق بتوكيدا وقوله فيه اي في الحقوق المعصومة يتعلق بمجموع قوله توكيدا لها
لما فيه من كذا اعني المجوز للتوكيد احتمال التزوير والتلبيس والمعنى الموجب له بناء على هذا الاحتمال صيانة
الحقوق المعصومة وهو نظير التوكيد في قوله جاءني زيد نفسه فان للمعنى المجوز له احتمال مجيء خبره او كتابه و
المعنى الحامل على رفع الالتباس عن السامع وذلك عطف قوله ذلك اي مثال هذا القسم كثير والشهادة بهلال
رمضان من هذا القسم ايضا لان الناس ينتفعون بالفطر فكان الفطر من حقهم وكذا يلزمهم الامتناع
عن الصوم في وقت الفطر لقوله عليه السلام الا لا تصوموا في هذه الايام فكان فيه معنى الالزام ايضا واذا كان كذلك
يشترط فيه العدد ولفظ الشهادة والحرية وساير شرائط الشهادة ولا يلزم عليه ما نقل الامام
شهادة الواحد في هلال رمضان وامر الناس بالصوم فصاموا ثلثين يوما ولم يروا الهلال فانهم
يفطرون على ما روى ابن سماعة عن محمد رح لان الصوم لا يكون اكثر من ثلثين يوما وهذا
فطر بشهادة الواحد لانا نقول الفطر لا يثبت بشهادة الواحد وان كانت تفضي اليه بل بحكم الحاكم فانه لما
حكم بدخول شهر رمضان وامر الناس بالصوم كان من ضرورته الحكم بانسلاخ رمضان بعد مضي ثلثين
يوما فكان نظير شهادة القابلة على النسب فانها تقبل وان افضت الى استحقاق الميراث على ان الحسن
قد روى عن ابي حنيفة انهم لا يفطرون وان اكملوا العدة بدون التيقن بانسلاخ رمضان احتياطا
بالاحتياط من الجانبين كذا في المبسوط قوله ـــ موقوف فيه اي في قبوله اي في قبول السامع صدق
المخبر حل للسامع العمل به لان الاشتغال بالتصرف بهذا الخبر فان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقبل هدية الطعام
من البر التقي وغيره وكان يشتري من الكافر والمعاملات بين الناس في الاسواق من لدن رسول الله
الى يومنا هذا ظاهرة لا تخفى على احد انهم لا يشترطون العدالة في من تعاملوا به وانهم يعتمدون
خبر كل مميز بخبرتهم بذلك لما في اشتراط العدالة فيه من الحرج البين كذا ذكر شمس الائمة وهذا النوع
وهو قوله موقوف فيه على صدقه لا ذكره ان الشيخ رح ذكره في شرح المبسوط فمن علم لجارية بردائه او راى
اخرى بيعها وهيبا للوكالة في ذلك ان العالم ان كان عدلا لا باس بان يصدقه على ذلك ويشتريها منه

وان كان غير ثقة ان كان اكبر رايه انه صادق فكذلك الجواب وان كان اكبر رايه انه كاذب يسعه عنه وان اشترى
الوكيل لم يمنع وقال محمد رح في المسلم ان سال ذا اليد فقال قد اشتريتها منه او وهبها لي وتصدق بها
علي او وكلني ببيعها فان كان ثقة فلا باس بان يصدقه على ذلك ويشتريها منه ويطاها وان كان غير ثقة
الا ان اكبر رايه انه صادق فكذلك ايضا لان اكبر الراي اذا انضم الى خبر الفاسق يتايد به وان كان اكبر رايه
انه كاذب لم ينبغ له ان يتعرض لشيء من ذلك لان اكبر الراي فيما لا يوقف على حقيقته كاليقين وذكر
الشيخ في الباب المتقدم ان تحكيم الراي ليس بلازم في خبر الفاسق في الهدايا والوكالات وما ذكر ههنا يدل
على اشتراطه وهذا يرى مناقضا فما وجه التفصي قلنا قد ذكر محمد رح في كراهية الجامع الصغير في رجل راى
جارية لرجل يريد اخر بيعها واخبر البائع ان فلانا وكله ببيعها وسعه ان يبتاعها ويطاها ولم يذكر
فيه تحكيم الراي وقال ابو جعفر رح في كشف الغوامض يجوز ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسيرا
لهذا فيكون معناه وسعه اذا كان اكبر رايه انه صادق ويجوز ان يكون فيه روايتان فان المذكور في
الاستحسان في هذه المسئلة واشباهها ان كان اكبر رايه كاذب لم يسع له ان يشتريها منه ولم يقل لا يسعه محل
على الاستحباب والمذكور في الجامع وسعه ان يبتاعها ويطاها محمول على الرخصة فيجوز ان يكون في المسئلة
روايتان فهذا حاصل كلامه فيخرج ما ذكر في الكتاب على الوجه الثاني والثالث ظاهرا فكان المذكور في الباب
المتقدم اصل الجواب والمذكور ههنا احتياطا او استحبابا او المذكور هناك محمول على احدى الروايتين والمذكور
ههنا على الرواية الاخرى فاما تخريجه على الوجه الاول ان المذكور او لا على تقدير عدم تسليم المحل واجرائه
على الظاهر والمذكور ثانيا على تقدير تسليمه يعني لو اجري لفظ الجامع على ظاهره ولم يشترط التحكيم فالتوفيق
بين اخبار الفاسق بنجاسة الماء واخباره بالوكالة والهدية ونحوهما ما ذكر في الكتاب ولكن جواب المسئلة
على الحقيقة ما ذكرنا ههنا فان الشيخ ذكر في شرح هذه المسئلة ان خبر الواحد حجة في المعاملات لا
ذلك ضرورة ولذلك جعلنا خبر الفاسق حجة في هذا الباب لكنه يحكم رايه في الفاسق بخلاف الاخبار والعلم
قوله ـــ وذلك لوجهين اي ثبوت هذا القسم بخبر كل مميز وسقوط اشتراط العدالة وغيرها ثبت بوجهين
احدهما عموم الضرورة الداعية الى سقوط شرط العدالة وساير الشرائط سوى التمييز فان الانسان
قلما يجد العدل الحر البالغ المسلم في كل زمان ومكان ليبعثه الى وكيله او غلامه فلو شرط في هذا القسم ما
شرط في الاقسام المتقدمة لتعطلت المصالح ووقع حرج عظيم فيسقط للضرورة لان بها تتراخى
التخفيف بخلاف القسم الاول لان شرط العدالة فيه لم يسقط لما بينا من عدم عموم الضرورة اذ في العدول
الذين يتلقى منهم الاخبار كثرة وقد يمكن السامع من الرجوع الى دليل اخر يعمل به اذا لم يصح الخبر عنده
وهو القياس الصحيح وبخلاف الاخبار بنجاسة الماء ان كان المخبر فاسقا لان يتوضا او بكر الماء الطاهر
ترجح الصدق في خبره فان اعتبار دينه وان دل على صدقه في خبره فاعتبار تعاطيه وارتكابه ما يعتقد

فهو دليل على كذبه في خبره فيتحقق المعارضة بينهما فلهذا وجب التثبت في خبره في اصابة الماء والطهارة
مستعمل له ويتوضأ وهذا بخلاف المعاملات فانه يجوز الاخذ فيها بخبر الفاسق لتحقق الضرورة وعدم دليل
مستعمل له سوى الخبر والثاني وهو الموعود بيانه في ذلك الباب ان الخبر ههنا اي في هذا القسم غير ملزم اي
ليس فيه شيء من معنى الالزام لان العبد والوكيل يباح لهما الاقدام على التصرف من غير ان يلزمهما ذلك
فلا يشترط فيه الالزام من العدالة وغيرها اذ العدالة شرطت ليترجح جانب الصدق في الخبر فيصلح ان يكون
ملزما وكذا العدد ولفظ الشهادة شرطا لتأكيد الالزام فيما يتحقق فيه منازعة وخصومة فلا وجه
لاشتراطها عند المسالمة وانقطاع الالزام ثم الوجه الاول يدل على سقوط اشتراط العدالة اذا كان
المبلغ رسولا فاما اذا كان فضوليا فينبغي ان يكون على الاختلاف المذكور في القسم الخامس لانتفاء
الضرورة في حقه الا ان الوجه الثاني يدل على سقوط اشتراطها في حق الفضولي ايضا بالاتفاق لان الاختلاف
في حقه في ذلك القسم انما نشأ من جهة كونه ملزما وهذا القسم خال عن معنى الالزام فهذا اي الجمع
بين الوجهين هو قوله ـــــ بخلاف امور الدين مثل طهارة الماء ونجاسته فان شرط العدالة فيهما
لم يسقط لان فيها معنى الالزام من وجه باعتبار ان السامع يلزمه الطهارة بالماء اذا اخبر بطهارته
ويلزمه التحرز اذا اخبر بنجاسته وليس فيها معنى الالزام من وجه باعتبار انه لا يجبر عليه بل يفوض الى
اختياره بخلاف حقوق العباد وكذا الحل والحرمة واذا كان كذلك لا بد من اعتبار احد شرطي الشهادة
ليكون ملزما من وجه وقد سقط اعتبار العدد بالاتفاق فتعين اعتبار العدالة وهذا الفرق انما يستقيم
اذا لم يجعل تحكيم الراي شرطا في قبول خبر الفاسق في المعاملات كما ذكر في الباب المتقدم وحمل ما ذكر ههنا
على الاستحباب فاما اذا جعل شرطا فيه وحمل المذكور ههنا على الظاهر فلا فرق لاستواء الموضعين في اشتراط
التحكيم وتوقف القبول فيهما عليه فلاثبات نفي الفرق هو قوله ـــــ وبهذا الاصل وهو ان ما فيه الزام
محض من حقوق العباد يشترط فيه شرائط الشهادة لم تقبل شهادة الواحد بالرضاع في النكاح
بان تزوج امرأة فاخبره مسلم ثقة او امرأة انهما ارتضعا من امرأة واحدة وفي ملك اليمين بان اشترى
جارية فاخبره عدل انها اخته من الرضاعة او بالحرمة اي في ملك اليمين بان اخبره عدل انها اخته لابويه
بل يشترط شهادة رجلين او رجل وامرأتين وقال مالك رحمه الله يثبت الرضاع بقول المرأة الواحدة اذا كانت
ثقة وكذا روي عن عثمان رضي الله عنه لحديث ابن ابي مليكة ان عقبة بن الحارث تزوج بنت ابي اهاب فجاءت
امرأة سوداء واخبرت انها ارضعتهما فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فاعرض عنه ثم ذكر ثانيا
فقال فارقها اذا فقال انها سوداء يا رسول الله قال كيف وقد قيل وفي بعض الروايات ففرق
رسول الله صلى الله عليه وسلم وحجتنا في ذلك حديث عمر رضي الله عنه لا تقبل في الرضاع الا شهادة رجلين او رجل وامرأتين
ولان هذه شهادة تقوم لابطال الملك لان الحرمة لا تنفك عن زوال الملك في باب النكاح فلا تتم

حجة

الحجة بالاشهاد كما في الطلاق وهو معنى قوله لما قلنا اي ثبوت الرضاع والحرمة ادى في قبول
شهادة الواحد الزام حق العباد اي الزام ابطال حق العباد وحديث عقبة دليلنا فان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعرض
عنه في المرة الاولى والثانية ولو كانت الحجة تامة لما اشتغل بذكره لما اراد فيه ظاهرا نسبه الطلب الى تخليصهما حيث
كرر السؤال ثم امر بان يفارقها احتياطا على وجه التنزه والى التنزه اشار بقوله عليه السلام كيف وقد قيل والزيادة
المروية غير ثابتة عندنا وهذا بخلاف الطعام والشراب حيث يثبت الحرمة فيهما بخبر الواحد العدل ولم يثبت
ههنا لان الحل والحرمة فيهما سوى التصرف مقصود بنفسه انما كان تثبت الحل بدون ملك المحل حتى لو قال الغير كل
من طعامي هذا او توضأ بمائي هذا او اشرب منه وسعه ان يفعل ذلك وتثبت الحرمة مع قيام الملك كالعصير اذا
تخمر ولمن اشترى لحما فاخبره عدل انه ذبيحة مجوسي يحرم عليه تناوله ولا يسقط ملكه حتى لم يكن له حق الرجوع
على بائعه واذا كان كذلك كان الاخبار بها اخبارا بامر ديني فيقبل فيه خبر الواحد فاما في الوطء فالحل والحرمة
تثبت حكما للملك وزواله لا مقصودا حتى لو قال الحر لغيره جاريتي هذه اذنت لك في وطئها او قالت حرة ذلك في
نفسها لم يحل له الوطء لعدم ثبوت الملك فدعوى الواحد في ابطال الملك ليس بحجة فكذا ذكره في الحل الاول يبتني عليه
ولان في الوطء معنى الالزام على الغير لان المنكوحة يلزمها الانقياد للزوج في الاستفراش والمملوكة يلزمها
الانقياد لمولاها وخبر الواحد لا يكون حجة في ابطال الاستحقاق الثابت لشخص على شخص فاما حل الطعام
والشراب فليس فيه استحقاق على احد فيبطل بثبوت الحرمة بل امر ديني وخبر الواحد فيه حجة كذا في المبسوط
قوله ـــــ ولهذا اي ولان ما فيه الالزام المحض من حقوق العباد لا يقبل فيه خبر الواحد بل يشترط
العدد وفي غير موضع الالزام يقبل ولم يقبل خبر الواحد العدل في موضع المنازعة لانه موضع الالزام ويقبل
في موضع المسالمة مثل الوكالات لتجردها عن معنى الالزام وعلى ذلك اي على هذا الاصل وهو اعتبار المنازعة
والمسالمة بنى محمد رحمه الله مسائله في اخر كتاب الاستحسان فقال لو ان رجلا علم ان جارية لرجل يدعيها ثم رآها
في يد اخر يزعم انها قد كانت في يد فلان وانه كان يدعيها غير انها كانت له وانما امرته بذلك لامر خشيه و
وصدقته الجارية بذلك والرجل الذي علم مسلم فلا بأس بشرائها منه ولو لم يعلم هذا ولكنه قال ظلمني وغصبني فاخذتها
منه لم ينبغ له التعرض لها شراء ولا قبولا ان كان المخبر ثقة او غير ثقة لانه في الفصل الاول اخبر عن مسالمة في موضع
كانت بينهما فيعتمد خبره اذا كان ثقة وفي الفصل الثاني اخبر عن حال منازعة بينهما في غصب الاول منه واسترداد
هذا منه فلا يكون خبره حجة فان قال انه كان ظلمني وغصبني ثم رجع عن ظلمه فاقر لي بها ودفعها الي
فان كان عدلا ثقة فلا بأس بشرائها منه وبقبول قوله لانه اخبر عن حال مسالمة وهي اقراره له بها ودفعها اليه
وكذا لو قال خاصمته الى القاضي فقضى لي او ما لكون واحدها منه فدفعها الي او قضى لي بها
فاخذتها منه بامره او بغير امره لانه اخبر ان اخذه كان بقضاء القاضي او ان القاضي دفعها اليه
وهو حال مسالمة معنى لان الظاهر ان يكون مسلما لقضاء القاضي وان قال قضى لي بها فجحدها

في قضاه فاخذ بها لم ينبغ ان يشتغل بها منه لانه لما جحد القضا اجاز المنازعة فاما اخبر بالاخذ في حال
المنازعة وخبر الواحد فيها لا يكون حجة لما فيها من معنى الالزام ونظيره تغير الحكم بتغير العبارة ما اذا قدم رجل
ليقتل بالخشب فقال اقتلوني بالسيف يأثم ولو قال لا تقتلوني بالخشب لا يأثم ولو علم الاب انه للقتل فقال الاب
قد سمعوا اني لا احتسب بالصبر على قتلها يأثم وان قال لا تقتلوه على اني لا احتسب يأثم عرفنا ان تغير العبارة قد يغير الحكم
مع اتحاد المقصود ولهذا قلنا اي ولانه في موضع المسالمة يجوز الاعتماد على خبر الواحد قلنا في المخبر
في الرضاع الطاري على النكاح بان تزوج صغيرة فاخبر ثقة انها قد ارضعت من امه او اخته او الموت او الطلاق
بان غاب رجل عن امراته فاخبرها مسلم ثقة انها قد ماتت واخبرها مسلم ثقة ان زوجها قد مات او طلقها
فلما يجوز الاعتماد على خبره ويحل للزوج التزوج باربع سواها او باختها وللمراة التزوج بزوج اخر بعد انقضاء
العدة لانه ليس في الحرمة الطارية بالرضاع او الفرقة الطارية بالموت او الطلاق معنى المنازعة بخلاف ما
اخبر ان النكاح كان فاسدا بسبب رضاع متقدم او ردة فانه يسل العقد من الاصل او المنافاة لانه في الحرمة
المقارنة للعقد معنى المنازعة اذا اقدم كل واحد على مباشرة العقد تصريح بثبوت الحل فلذلك اعتبر فيه شرايط
الشهادة والشهادة بهلال رمضان من القسم الرابع لا خلاف ان خبر الواحد تقبل
في هلال رمضان لحديث عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما ان الناس اصبحوا يوم الشك على عهد رسول الله صلعم
فقدم اعرابي وشهد برؤية الهلال فقال عليه اتشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله فقال نعم فقال
عليه السلام الله اكبر يكفي المسلمين احدهم فصام وامر الناس ان يصوموا بشهادته ولا خلاف ايضا في اشتراط
الاسلام والبلوغ وعدم اشتراط الحرية والذكورة ولكنهم اختلفوا في اشتراط العدالة ففي ظاهر الرواية هي
شرط وذكر الطحاوي ان شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان مقبولة عدلا كان او غير عدل لانتفاء
التهمة عن خبره وهذا لانه يلزمه من الصوم ما يلزم غيره ووجه الظاهر ان هذا امر من امور الدين ولهذا
يكتفى بخبر الواحد وخبر الفاسق في امور الدين غير مقبول كما في رواية الحديث عن رسول الله صلعم وكان الشيخ
جعله من القسم الرابع اعتبارا بمذهب الطحاوي لانه في هذا القسم لا يشترط العدالة كما مر بيانه وانما جعله من هذا القسم
باعتبار ان خبره ليس بملزم للعموم بل الموجب هو النص وجعله شمس الائمة من القسم الاول حتى يشترط فيه
العدالة وهو الصحيح لان الصوم ليس من حقوق العباد ليكون من القسم الرابع بل هو امر ديني الا ترى انه يشترط فيه
الاسلام والبلوغ بالاجماع كما في القسم الاول ولو كان من القسم الرابع لم يشترط ذلك واما الشهادة على هلال الاضحى
كالشهادة على هلال رمضان فيما روي عن ابي حنيفة في النوادر لتعلق امر ديني به وهو ظهور وقت الحج الذي
هو محض حق الله وفي ظاهر الرواية كهلال الفطر لان فيه منفعة للناس بالتوسع بلحوم الاضاحي في العادة
واما القسم الخامس وهو الذي فيه الزام من وجه دون وجه من حقوق العباد مثل عزل الوكيل
وحجر المأذون وساير الصور المذكورة في الكتاب سيأتي بيان الوجهين فيها والاخبار بالشرايع وان لم يكن من حقوق

العباد لكنه الحق بها لما سنذكره ففي هذا كله اذا كان المبلغ وكيلا او رسولا ممن اليه الابلاغ بان قال
الموكل والمولى والشريك او رب المال او الحاكم او الاب وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل او الحجر ونحوهما
او ارسلتك الى فلان لتبلغ اليه هذا الخبر لم يشترط فيه العدالة بالاتفاق لان عبارة الرسول كعبارة المرسل
ولان عبارة الوكيل في هذا كعبارة الموكل اذ الوكيل في هذه الصورة كالرسول وان اختلفا في غيرها فالموكل و
المرسل لا يشترط العدالة فيهما فكذا فيمن قام مقامهما وان كان المخبر فضوليا فلا بد من اشتراط العدالة عند ابي حنيفة
بالاطلاق من مشايخنا فاما اذا اخبره فضوليان فقد اختلفوا في اشتراط العدالة على قوله قال بعضهم كما اذا كان المخبر
واحدا وقال بعضهم لا يشترط العدالة في المثنى وانما وقع الاختلاف لاشتباه لفظ الكتاب اي المبسوط
فان محمدا ذكر في المأذون الكبير اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حجرا في قول
ابي حنيفة حتى يخبره رجلان او رجل يعرفه العبد بالوثاقة والعدالة او معناه رجلان غير عدل او رجل عدل
فان قوله عدل يصلح نعتا للواحد والمثنى والجماعة والمذكر والمؤنث باعتبار كونه مصدرا قال عليه لا نكاح
الا بولي وشاهدي عدل ولم يقل عدلين ووجهه ان خبر الفاسقين كخبر الفاسق في انه لا يصلح ملزما
وان التوقف بمعنى فلا يكون لزيادة العدد فايدة والفريق الثاني قالوا العدالة المذكورة مختص بالواحد دون
المثنى على الاطلاق كما يدل عليه ظاهر اللفظ وهو الاصح وذلك لان لزيادة العدد تاثيرا في سكون القلب
كما ان للعدالة تاثيرا فيه بل تاثير العدد اقوى فان القاضي لو قضى بشهادة الواحد لا ينفذ ولو قضى بشهادة
الفاسقين ينفذ وان كان على خلاف السنة اذا وجدت العدالة دون العدد ثبت الخبر به فكذا اذا وجد
العدد دون العدالة ثم لا بد لاشتراط العدد او العدالة من تكذيب المخبر له ولا بد من ثبوت المخبر به عمن لم يكذب الخبر
حتى تاخر [illegible] فاذا اخبر بالعزل [illegible] رجل عدل او رجلان [illegible] او غير عدلين يثبت العزل بالاجماع
صدق الوكيل او لم يصدق اذا ظهر صدق المخبر وان كان الخبر واحدا غير عدل وكذبه الوكيل لا ينعزل عنده حتى
وان ظهر صدق المخبر وعندهما ينعزل اذا ظهر صدقه وان صدقه ينعزل بالاجماع وهذا في الوكالة التي
لم يتعلق بها حق الغير حتى ينفرد الموكل بعزله اما اذا تعلق بها حق الغير كالوكالة العامة في عقد الرهن
فلا ينعزل وان اخبره بذلك عدلان ويحتمل كلامه اعني ان العدد او العدالة شرط
عنده ويحتمل ان يكون ساير شرايط الشهادة من الذكورة والحرية والبلوغ شرطا حتى لو اخبره بذلك امراة او صبي
حتى لو كان المخبر واحدا [illegible] رجلا [illegible] اذا كان المخبر اثنين غير عدلين
فعلى هذا خبر العبد والمراة والصبي لا يعمل اصلا وان وجدت العدالة لعدم ساير الشرايط وانما
قال يحتمل لان محمدا لم يذكرها في المبسوط نفيا واثباتا واما عندهما فان الكل سواء اي القسم الرابع
والخامس في سبب العزل والحجر يقبل قول كل مميز كالتوكيل والاذن لانه اي هذا القسم من باب المعاملات بخلاف
ما قبله الاخبار بالشرايع موجب لا يتوقف على شرايط الشهادة كالقسم الرابع وهو الا ان للناس في باب المعاملة

ضرورة في توكيلا وعزلا على ما نعرض لهم من الحاجات فلو شرطت العدالة في المخبر عنها لضاق الامر على الناس
فلم يشترط دفعا للحرج وكذا في الاذن والحجر واما الاخبار بالشرائع وان لم يكن من المعاملات فقد الحق بها لان الغرض
قد تحققت فيه اذ لو توقف على العدالة يودي الى الحرج وتفويت المصلحة لان استعمال العدول من دار الاسلام
الى دار الحرب قلما يكون فلهذا الغرض الحق بالمعاملات لكن ابا حنيفة قال انه اي الخامس من جنس الحقوق
اللازمة دون الجائزة والحقوق اللازمة هي التي تلزم على الغير ولا يتفرد بابطالها والجائزة على خلافها لانه اي الموكل
او المولى يلزمه اي الوكيل او العبد حكما بالعزل او الحجر فسر ذلك الحكم بقوله يلزمه ضمان العهدة من لزوم عقد
يقع في الوكيل فانه اذا انعزل يقتصر الشراء عليه ويلزمه عليه عهدته او فساد عمله في الحجر على العبد فانه كان
نافذ التصرف وبالحجر يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد فمن هذا الوجه كان هذا القسم من قبيل الالزامات
ومن وجه يشبه سائر المعاملات لان الموكل او المولى او من بمعناهما متصرف في حقه بالعزل والحجر والفسخ
كما هو متصرف في حقه بالتوكيل والاذن والاخبار اذ لكل احد من هولاء ولاية التصرف في ماله وولاية الاطلاق
وكذا الاخبار بالشرائع في المسلم الذي لم يهاجر لانه من حيث ان الشرائع لم يكن ثابتة في حقه قبل الاخبار حتى
لم يلزمه ضمان ولا اثم بتركها وقد يثبت الوجوب في حقه بعد الاخبار كان ملزما ومن حيث ان وجوبها مضاف الى
الشرع والتزامه او امره لا يكون ملزما فثبت ان هذا القسم اخذ شبها من اصلين ثم شبه الالزام يوجب اشتراط
العدالة والعدد وشبه المعاملات يوجب سقوطهما فشرطنا احدهما واسقطنا الاخر توفيرا على الشبهين حظهما
قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله وخبر الفاسق في هذا القسم غير معتبر عند ابي حنيفة رحمه الله اذا انشا الخبر من عنده لان
فيه معنى اللزوم فانه يلزمه الكف عن التصرف اذا اخبر بالحجر والعزل ويلزمها النكاح اذا سكتت بعد العلم
والكف عن طلب الشفعة بعد ما اذا سكت بعد العلم وخبر الفاسق لا يصلح ملزما لان التوقف في خبر الفاسق
ثابت بالنص ومن ضرورته ان لا يكون ملزما بخلاف الرسول فان عبارته كعبارة المرسل ثم بالمرسل حاجة
الى تبليغ ذلك وقلما يجد عدلا يستعمله في الارسال الى عبده او وكيله فاما الفضولي فمتكلف لا حاجة به
الى هذا التبليغ والشرع غير محتاج اليه ايضا لان معه دليلا يعتمد للتعرف سوى ان يبلغه ما هو فيه ولهذا
شرطنا العدالة في الخبر في هذا القسم ولم يشترط العدد لان اشتراطه لاحوال جماعة متحمعة وهي غير موجودة
ههنا وذكر شمس الائمة في شرح المأذون الكبير واختلفوا على قول ابي حنيفة رحمه الله في الذي اسلم في دار الحرب اذا
اخبره فاسق بوجوب الصلوة عليه هل يلزمه القضاء باعتبار خبره فمنهم من يقول يشترط العدالة ههنا لايجاب القضاء
عليه جميعا لان هذا من احكام الدين والعدالة فيها شرط بالاتفاق واكثرهم على انه على الخلاف كالحجر و
العزل قال والاصح عندي انه يلزمه القضاء ههنا لان مخبره فهو رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتبليغ قال النبي عليه السلام
نضر الله امرا سمع منا مقالتي فوعاها كما سمعها ثم اداها الى من لم يسمعها وفي حديث اخر الا فليبلغ
الشاهد الغايب وخبر الرسول بمنزلة كلام المرسل ولا يشترط فيه العدالة فكذا هذا او لان هذا على رواية الناس

لان هناك لا يظهر رجحان جانب الصدق في خبره وبذلك يتبين كون المخبر به حقا وههنا نحن نعلم ان ما اخبر
به حق مثبت حكمه في حق من اخبره الفاسق به حتى يلزم القضاء فما تركه بعد ذلك عن
والتزكية من القسم الرابع عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله يعني في سقوط شرط العدد لا في حق سقوط شرط العدالة فان
محمدا نص في الجامع الصغير في كتاب القضاء على ان المزكي الواحد ان كان عدلا امضي شهادة الشاهدين
بقول هذا الواحد في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وقد نص في المبسوط ايضا على انه يشترط ان يكون المترجم عدلا
عدلا مسلما بالاتفاق وحكم المترجم والمزكي واحد في جميع الاحكام ولهذا عد شمس الائمة رحمه الله التزكية
من القسم الاول على قولهما وهو الاصح لان وجوب القضاء من حقوق الشرع لا من حقوق العباد وقال محمد رحمه الله
هو اي المترجم والتزكية من القسم الثالث حتى يشترط فيها سائر شرائط الشهادة سوى لفظ الشهادة لان
المزكي بمعنى الشاهد فانه يلزم القضاء على القاضي وهذا اكد ما يكون من الالزام فيشترط العدد لطمانينة القلب
الا انه يعتبر فيها ما يعتبر في الشهادة من الحرية والعدالة وكذا العدد الا انه لا يشترط لفظ الشهادة لان
اشتراطها ليس بمعنى الالزام بل ثبت بالنص بخلاف القياس او بمعنى الزجر عن الشهادة بالباطل بقوله اشهد
فانه مما يتولى الحلف والمدعي ياتي بالشهود ولا اختصاص بالمواضع والمجلس ثم شرطنا لفظ الشهادة
واما المزكي فيختاره القاضي ويستعلم في حقه مثل هذه التهمة فلا يشترط في حقه لفظ الشهادة ولكنهما
قالا المزكي مخبر بخبر ديني فلا يكون العدد فيه شرطا كما في رواية الاخبار والدليل عليه انه لا يعتبر لفظة
الشهادة فيه ولا مجلس القاضي ولو كان في معنى الشهادة لشرط فيه ما اختص به الشهادة واذا لم يجعل
مثل الشهادة في معنى العدد اولى لان العدد امر مؤكد في غير معقول لان خبر الواحد والاثنين في العلم
والعمل سواء واشتراط العدالة والاسلام لم يكن لاشتراطهما في رواية الاخبار واشتراط الحرية لانه
يلزم الغير ابتداء من غير ان يلتزم شيئا وكان من باب الولاية والرق ينفي الولاية على الغير بخلاف رواية
الاخبار فانه يلزم ذلك نفسه ثم يتعدى الى غيره فلا يشترط الحرية فيه وكذا المراة الواحدة يكتفي بها لانه كما
في رواية ولكن رجلان او رجل وامرأتان اوثق لانه الى الاحتياط اقرب كذا في المبسوط وذكر في
شرح ادب القاضي للخصاف ان العدد شرط في تزكية العلانية عند الكل وانما الخلاف في
في تزكية السر عندهما لا لانها في معنى الشهادة لاختصاصها بمجلس القاضي فيشترط فيها العدد و
لهذا لم يشترط اهلية الشهادة لتزكية السر حتى ان الرجل اذا عدل اباه او ابنه او المراة عدلت
زوجها او العبد عدل مولاه جاز وشرط في تزكية العلانية حتى لم يجز ان كان من اهل الشهادة وكان
من اهل التعديل في العلانية والاخلاء وفيه ايضا قال ابو يوسف رحمه الله اجيز في التزكية السر تزكية العبد و
المراة والاعمى والمحدود في القذف والاعمى اذا كانوا عدولا لان ذلك خبر وخبر هولاء مقبول في باب الدين
واما التزكية علانية فلا اقبل الاعمى كان من اهل الشهادة لما قلنا ثم ما ذكرنا في تزكية الشاهد اما في

الى تزكية الراوي فلا اشكال ان عندهما لا يشترط العدد لان الشهادة آكد من الرواية فلما لم يشترط العدد في تزكية
الشهادة لا يشترط في تزكية الرواية بالطريق الاولى واما عند محمد فيحتمل ان يكون كذلك ايضا لان العدد انما
شرط في تزكية الشاهد لوجود معنى الالزام فيها باعتبار استحقاق المدعي القضاء على القاضي بالشهادة وهو لم يوجد
ذلك في تزكية الراوي بل هي اخبار فلا يشترط العدد فيها كنفس الرواية ومن الاصوليين من شرط العدد في
تعديل الراوي والشاهد جميعا لانه شهادة ايضا ومنهم من شرط تعديل الشاهد دون الراوي الحاقا
للتعديل الذي هو شرط بالمشروط في كل باب فالعدد شرط في الشهادة دون الرواية وكذا في الملحق بها

باب ـــــ بيان القسم الرابع وهو الخبر

قوله اما الطرف الذي هو طرف السامع وفي بعض النسخ وضع التبليغ مكان السامع وقيل هذا اصح فان قوله
ما يكون من جنس السماع يدل عليه اذ الاسماع انما يتحقق من جهة المبلغ والظاهر ان الاول هو الاصح فان
قوله وانت تسمع وهو يسمع وقوله في آخر الباب واذا صح السماع وجب الحفظ يدل على ان المقصود تقسيم جانب
السماع وكذا قوله في اول الباب الذي يليه واما طرف التبليغ فكذا يدل عليه ايضا اذ لا يستقيم اقامة لفظ
السامع مقام التبليغ هنا لان فعل الحادث للمعنى من قبل التبليغ لا من قبل السماع واذا كان كذلك لابد من
ان يكون هاهنا لفظ السامع دون التبليغ وليس قوله ما يكون من جنس الاسماع دلالة على ما قالوا لان معناه
العزيمة في ذلك اي في السماع ما يكون اي يحصل او يحدث من جنس الاسماع حقيقة توضيح ما ذكرنا قوله في الذي هو
ولهذا النوع اطراف ثلاثة طرف السماع وطرف الحفظ وطرف الاداء فطرف السماع نوعان عزيمة ورخصة فالعزيمة
ما يكون من جنس الاسماع وهو انواع بعضها اوحد الى الطرح بسبيل الصحيح ما ذكرنا في ـــــ
اما القسمان الاولان فلا شك فيه اذا قال الشيخ حدثني فلان بكذا او اخبرني او سمعت فلانا يقول كذا
يلزم السامع العمل بهذا الخبر ويجوز له الرواية عنه بقوله حدثني او اخبرني مطلقا او بقوله قال فلان سمعته
يقول مثلا ان الشيخ ان قصد اسماعه خاصة بذلك الكلام او كان في جمع قصد الشيخ اسماعهم فله ان يقول هاهنا
حدثني واخبرني وسمعته يحدث عن فلان واما اذا لم يكن قصد اسماعه لا على التفصيل ولا على الجملة فله
ان يقول سمعته يحدث عن فلان لكن ليس له ان يقول حدثني ولا اخبرني لانه لم يحدثه ولم يخبره واذا قيل
له هل سمعت هذا الحديث عن فلان فيقول نعم او يقول بعد الفراغ من القراءة الامر كما قرئ علي من غير
استفهام فهو كالقسم الاول في وجوب العمل به وجواز الرواية بقوله حدثني او اخبرني لما ذكر في الكتاب فان قرئ
عليه فسكت ولم يوجد منه اقرار ولا نكير فهو كالقسم الاول ايضا في وجوب العمل اذا غلب على ظن السامع
ان ما سكت الا لان الامر كما قرئ عليه لانه لو ظن الى الوسواس والعمل بالظن واجب وكذا الجواز في الرواية
عند الجمهور وقال بعض اصحاب الظاهر لا يجوز الرواية وقال صاحب القواطع ابو اسحق الشيرازي وابو الفتح
سليم الرازي وابو نصر الصباغ من فقهاء الشافعية لان الانسان اذا قرئ عليه كتاب فيه حكاية اقراره

بدين او شيء او نحوهما فلم يقر به ولم يعترف بصحته لا يثبت الاقرار ولا يجوز لاحد ان يشهد عليه به فكذا
هذا وتمسك الجمهور بان العرف دال على ان سكوت الشيخ في هذا المقام تقرير على الرواية واقرار بصحة ما
قرئ عليه ولو لم يكن صحيحا لما جاز تقريره عليها ولكان سكوته على الانكار مع القدرة عليه فسقا لما فيه
من ايهام الصحة فاما الاقرار فلم يجر فيه عرف بان السكوت فيه يحل محل نعم عند القائلين بالجواز يجوز للسامع
في هذا القسم ان يقول قرأت على فلان او قرئ عليه او حدثني او اخبرني قراءة عليه بلا خلاف فاما
اذا قال حدثني او اخبرني مطلقا او سمعت فلانا فقد اختلف فيه فذهب الغزالي وابو الحسين البصري وجماعة
ان لا يجوز لانه يشعر بالنطق اذ الخبر والحديث والمسموع نطق كلها ولم يوجد منه نطق فيكون قوله اخبرني
او حدثني او سمعت كذبا الا اذا علم بصريح قول السامع او بقرينة حال انه يريد القراءة على الشيخ دون
سماع حديثه ولا يقال امساك عن النكير جار مجرى اباحته ان يحدث عنه لانهم يقولون لو اباحه لم يجز لهم
التحدث عنه اذا لم يحدثهم لان الكذب لا يصير مباحا باباحته وذهب جمهور الفقهاء والمحدثين
الى انه يجوز لان الاخبار في اصل اللغة لافادة الخبر وهذا السكوت قد افاد العلم لان هذا المسموع
كلام الرسول عليه السلام فوجب ان يكون اخبارا او ايضا فلا نزاع في ان لكل قوم من العلماء اصطلاحات مخصوصة
يستعملونها في معان مخصوصة اما لانهم نقلوها بحسب عرفهم الى تلك المعاني او لانهم استعملوها
فيها على سبيل التجوز ثم صار المجاز شايعا والحقيقة مغلوبة ولفظ اخبرني وحدثني هاهنا كذلك
لان هذا السكوت مشابه للاخبار في افادة الظن والمشابهة احدى اسباب المجاز واذا جاز هذا الاستعمال
مجازا ثم استقر عرف المحدثين عليه صار ذلك كالاسم المنقول بعرف المحدثين او كالمجاز الغالب واذا ثبت
ذلك وجب جعل استعمالها قياسا على ساير الاصطلاحات فيما يقرأ عليك او المحدث او المبلغ وهو في
بمنزلة قوله انا انزلناه في ليلة القدر لعلو المنزلة اي ارفع واحوط لا يدري انها اي المنزلتين اولى الطريق في رسول
فانه كان يبلغ بنفسه ويقرأ على الصحابة وهو لا ان يقرأ عليه ثم يقال اهكذا فيقول نعم ولما كان قراءة المحدث
تشبه فعل النبي صلى الله عليه وسلم وانه ابعد من السهو والخطأ كان ذلك احوط واولى وهو المطلق من الحديث والمبالغ فيه
اي مطلق قوله حدثني فلان بكذا او شافهني به الكلام صادرا عنه وانت تسمع لا على العكس ودلالة المطلق على
الكامل على ما عرف يدل ان الوجه الاول اكمل ولهذا قال بعض المحدثين ان السامع في القسم الاول يقول
حدثني وفي القسم الثاني اخبرني لان الاخبار اعم قوله ـــــ كان مأمونا عن السهو اي
عن التغيير عليه في تبليغ الوحي وبيان الاحكام وغيره ليس بهذه الصفة فلذلك كانت قراءته عليه السلام اولى واما
غير النبي عليه السلام فيجوز عليه السهو والغلط والتغيير عليه فكانت قراءته وغيره سواء وما كان يكتب دليل آخر على
ولانه عليه السلام لم يكن كاتبا ولا قارئا عن المكتوب فيها وانما يقرأ ما يقرأ عن حفظه فكانت قراءته اولى فاذا كان الراوي
عن كتاب والسماع في كتاب فهما سواء اي قراءة المحدث والقراءة عليه سواء في صحة التحدث بها في الكتاب

وكون كل واحد منهما مسامحهم حتى لو كانت الرواية عن حفظ كانت قراءة المحدث اولى لانه اشد عناية في الضبط ولهذا
يتحدث به حقيقة لان اللفظ لا ينفصل اي لا ينصرف اللفظ بين كذا وكذا فان من عليه الحق لو قرأ بذكر اقراره عليك او يقرأ
عليه ثم يستفهمه هل تقر بجميع ما قرأته عليك فيقول نعم كانا سواء الا يرى انهما اي الوجهين سواء في اداء الشهادة
حتى لو قال القاضي للشاهد اشهد بكذا فيقول نعم كان بمنزلة قوله اشهد بكذا في اثبات الحق وايجاب الحكم على القاضي
مع ان باب الشهادة اضيق لاختصاصها باشتراط الحرية والعدد في الشهادة دون الرواية وفي قوله ما قلناه احوط اشارة الى ان
التسوية بين الوجهين احوط حتى يترجح الاول على الثاني لانه لم يسبق ذكر المعنيين وليس المراد ذلك بل الغرض
ان الوجه الثاني احوط من الوجه الاول وان كان هذا اللفظ لا يساعده بدليل ما ذكر في بعض نسخ اصول الفقه
والخبر تصنيف الشيخ قال ابو حنيفة الوجهان سواء بل الثاني احوط وترجح على الاول لان السامع اذا قرأ بنفسه كان
هو اشد عناية في ضبط المتن من السند من المستمع لحاجته الى ذلك ثم يترجح هذا الجانب فلا اقل من المساواة
اسم عادة وطبيعة لان الانسان في امر نفسه احوط منه في امر غيره ثم الطالب عامل لنفسه والمحدث لغيره
فيحتمل ان يسهو عن البعض ويشذ منه اكثر مما يشذ من الطالب فلا يؤمن على الذي يقرأ وهو المحدث الغلط
في بعض ما يقرأه لقلة رعايته اذ هو لا يخاطب في امر غيره كما يخاطب الغير في امر نفسه وقوله انما يتقى احتمال الغفلة
الملازمة اشار رحمه الله الى الجواب عما يقال قد يتوهم عند قراءة الطالب ان يسهو المحدث عن بعض ما يسمع وينتفي
هذا التوهم عند قراءة المحدث لشدة رعاية الطالب في ضبط ما يسمع عنه فاجاب بان كلا الامرين موهوم
الا ان سهو المحدث عن سماع البعض الذي لا يمكن التحرز عنه عادة اهون من ترك شيء من المتن او
السند ولا بد من تحمل احد الامرين فيتحمل ايسرهما وذكر في كتاب معرفة انواع الحديث انهم اختلفوا في القراءة على
الشيخ ويسمى عرضا عند اكثر المحدثين من حيث ان القارئ يعرض على الشيخ ما يقرأه كما يعرض القرآن على المقرئ
مثل السماع من لفظ الشيخ في المرتبة او دونه او فوقه فنقل عن ابي حنيفة وابن ابي ذئب وغيرهما ترجيح القراءة
على الشيخ على السماع من لفظه وروي ذلك عن مالك ايضا وروي عن مالك وغيره انهما سواء وقد قيل ان التسوية
بينهما مذهب معظم علماء الحجاز والكوفة ومذهب مالك واصحابه واشياخه من علماء المدينة ومذهب البخاري
وغيرهم قوله واما الكتاب فعلى رسم الكتب وذلك بان يكون مختوما بختم معروف وهو
ان يكتب بعد التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية بالثناء المعهود
قال الشيخ في شرح التقويم فان كان الكتاب على رسم الكتب مرسوما برسم الكتب مصدرا تصدير الكتب ويثبت
الكتب بحجة صحيحة كان يقول اخبرنا فلان عن فلان حتى يتصل بالنبي عليه السلام فاذا جاءك هذا الحديث فحدث به عني بهذا
الاسناد حلت له الرواية لان الكتاب من الغائب بمنزلة الخطاب الى الحاضر ثم الكتاب على نوعين احدهما ان يقترن
به الاجازة كما ذكر الشيخ في الكتاب وهو مثل السماع في جواز الرواية به بالاتفاق والثاني ما يتجرد عن الاجازة
واجازة الرواية به كثير من المتقدمين والمتأخرين منهم ايوب السختياني ومنصور والليث بن سعد وغير

وغير واحد

وعن واحد من الشافعية وابى ذلك قوم آخرون منهم القاضي الماوردي لانه لا يتحمل شيئا لا بالسماع ولا بالاجازة
فكيف يسند اليه والصحيح هو الاول عند اهل الحديث لان في الكتاب اشعارا بمعنى الاجازة فهو وان لم تقترن
بالاجازة لفظا فقد تضمنت الاجازة معنى كذا ذكره ابو عمرو قوله وكذلك الرسالة اي وكالكتاب
الرسالة في جواز الرواية بها على هذا الوجه اي على الوجه الذي ذكرنا في الكتاب بان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه
قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان فاذا بلغتك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد وهذا
لان الكتابة والرسالة في الغائب بمنزلة الخطاب للحاضر شرعا وعرفا اما شرعا فان النبي عليه السلام كان مأمورا
بتبليغ الرسالة الى الناس كافة وقد بلغ الغيب بالكتاب والرسالة كما بلغ الحضور بالخطاب وكذلك الطلاق
والعتاق وسائر العقود المتعلقة بالكلام تثبت بهما كما تثبت بالخطاب واما عرفا فلان الناس يعد
ونهما مثل الخطاب حتى تقلد الخلفاء والملوك القضاء والامارة والايالة بالكتاب والرسالة كما يقلدونها
بالمشافهة وعدوا مخالفتهما مخالفة للامر فعرفنا انهما مثل الخطاب فكانا من باب العزيمة بخلاف المناولة
والاجازة في حق الحاضر لان الاصل في حقه الخطابة لذلك يوجد التبليغ من النبي صلى الله عليه وسلم الى الحضور بطريق الطريق
فلم يكونا مثل الخطاب الا انا جوزناهما ضرورة فكانا من الرخصة لا من باب العزيمة وذكر في حل الرواية بالكتاب
والرسالة بعد ان يثبتا بالحجة اي بالبينة التي تثبت بمثلها الكتب على ما عرف في كتاب القاضي الى القاضي عند
عامة اهل الحديث لا حاجة الى البينة بل يكفي في ذلك ان يعرف المكتوب اليه خط الكاتب او يغلب على
ظنه صدق الرسول قوله والمختار في القسم الاول ان يقول السامع حدثنا لان المحدث
حدثه وشافهه بالاسماع على ما ذكرنا وقيل هذا مذهب معظم الحجازيين والكوفيين وقول الزهري
ومالك وسفيان بن عيينة ويحيى بن سعيد القطان في آخرين من الائمة المتقدمين وهو مذهب البخاري
وجماعة المحدثين وعند بعض اهل الحديث لا يجوز في القسم الثاني حدثنا بل يقول اخبرنا وهو مذهب
الشافعي واصحابه وهو منقول عن مسلم صاحب الصحيح وجمهور اهل المشرق وعند بعضهم لا يجوز في هذا
القسم ان يقول حدثنا ولا اخبرنا وانما يقول قرأت عليه وانا اسمع وقيل انه قول ابن المبارك ويحيى بن
يحيى التميمي واحمد بن حنبل والنسائي وغيرهم لان المحدث لم يحدثه ولم يخبره بشيء ولم يتلفظ الا بقوله
نعم والجواب ما تقدم ان المختصر والمطول من الكلام سواء وكلمة نعم متضمنة اعادة ما في السؤال فكأنه
حدثنا واخبارا وفي القسم الاخير من الاخبار ان يقول اخبرنا قال بعض المحدثين لا يجوز له ان يقول في هذين
القسمين اخبرنا كما لا يجوز ان يقول حدثنا لان الاخبار والتحديث واحد لغة بل يقول كتب الي فلان او ارسل
الي فلان وذكر ابو الحسين البصري في المعتمد ايضا ان اصحاب الحديث يفرقون بين قوله حدثني
فلان واخبرني فلان فيجعلون الاول للاعلى شأنا ويجعلون الثاني مترددا بين الاجازة والكتابة
والمشافهة وهو اصطلاح والالفاظ من قوله اخبر بعد ان تولى اخباره بالحديث وذلك لا يكون الا بالمشافهة

فاخبار ان الاخبار والتحديث واحد وفرق الشيخ بينهما بما ذكر في الكتاب قال ابو الوفا عبد الرحيم
ابن علي البلخي في رسالته المصنفة في تنويع السماع وتجنيس الاجازة المواضعة بين اهل العلم بالحديث
ان يقول المستفيد في كل نوع مما ذكرنا ما هو حكاية الحال حدثنا حدثني اخبرنا اخبرني منوطا بيان نوعيه
في ذكرنا ما في الجمع عند الائمة الكبار المحققين من المتقدمين والمتاخرين بلا فرق بين حدثنا واخبرنا وحدثني
واخبرني اذا كان الضبط والاتقان والاحتياط على وجه سواء سواء قرا المحدث بلفظه او قرات عليه
فاقر به او قرئ عليه فاقر به كل سماع جيد واقول منه بالمسموع كالعمل والشهادة والاشهاد
قال وجاء في الروايات انبانا وانباني وخبرنا وخبرني ولم اسمع فيهما شيئا ارتضيه الا اني احسب
ان خبرنا وخبرني للكثرة والمبالغة في الاخبار مرة بعد اخرى في الوحدة خبرني وفي الجمع خبرنا
قوله وهو الاجازة والمناولة الضمير عايد الى هما والاجازة ان يقول المحدث لغيره اجزت
لك ان تروي عني هذا الكتاب حدثني فلان ويبين اسناده او يقول اجزت لك ان تروي جميع ما
صح عندك من مسموعاتي وحينئذ يجب تعيين المسموع من غيره وسيأتيك بيان انواعها والمناولة ان
يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستجيز ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان فقد اجزت
لك ان تروي عني هذا وهذا لمزيد الاحتياط والمناولة لتاكيد الاجازة لا نحو حال المناولة بدون الاجازة غير
معتبرة والاجازة بدون المناولة معتبرة فكان الاعتبار للاجازة دون المناولة غير انها زيادة تكلف
احدثها بعض المحدثين تاكيدا للاجازة فكانت المناولة قسما من الاجازة وقد اختلف في الاجازة فابطلها
جماعة منهم ابراهيم ابن اسحق الحربي وابو محمد عبد الله بن محمد الاصفهاني وابو نصر الوايلي السجزي
والشافعي في رواية الربيع عنه وابو طاهر الدباس من اصحابنا فيما حكاه محمد بن ثابت الخجندي عنه
وغيرهم لان ظاهرها اباحة التحديث والاخبار عنه بما لم يحدث ولم يخبر وهو اباحة الكذب وليس
له ذلك ولا لغيره ان يستبيح الكذب اذا ابيح وجوزها الجمهور من الفقهاء والمحدثين وهو الظاهر من مذهب
الشافعي ايضا لان الضرورة دعت الى تجويزها فان كل محدث لا يجد من يبلغ اليه ما صح عنده
ولا يرغب كل طالب الى سماع جميع ما صح عند شيخه فلولم تجز الاجازة لادى الى تعطيل السنن
وانداراسها وانقطاع اسانيدها ولذلك كانت الاجازة من قبيل الرخصة لا من العزيمة وكان قوله اجزت
لك ان تروي عني ما صح من مسموعاتي في العرف جاريا مجرى قوله ما صح عندك من احاديثي فقد سمعته فاروه
عني فلا يكون كذبا والمراد بقوله الحصر والمعتمد والاجازة ما حو من حولهم الماء الذي يسقاه المال من
المسانيد والحوض يقال استجزته فاجازني اذا اسقاك ماء لارضك او ماشيتك ثم لذلك طالب العلم يسال
سالم العالم ان يخبره علمه فيجيزه اياه فعلى هذا الخبر ان يقول اجزت فلانا مسموعاتي او مروياتي فيتعدّيه
بغير حرف جر من غير حاجة الى ذكر لفظ الرواية ويحتاج الى ذلك من جعل الاجازة بمعنى التسويغ والاذن والاباحة

وذكر في الموزون فيقول اجزت لفلان رواية مسموعاتي مثلا ومن يقول اجزت له مسموعاتي يخلي سبيل الحذف الذي
لا يخفى نظيره ثم الاجازة ان كانت لموجود معين وكان المجاز له عالما بما في الكتاب بالاجازة بروايته على ما ذكره الشيخ
في الكتاب صحت الاجازة عند القايلين بجوازها وحلت له الرواية لان الشهادة تصح بهذه الصيغة فان الشاهد
اذا وقف على جميع ما في الصك وكان ذكر ما فيه معلوما للمشهد عليه الحق فقال اجزت لك ان تشهد على جميع ما في هذا
الكتاب صحيحا فكذلك رواية الخبر والمستحب ذكرا في هذا القسم وهو الاجازة ان يقول عند الرواية اجازلي
وهو العزيمة في الباب ويجوز ان يقول اخبرني او حدثني بطريق الرخصة لوجود الخطاب والمشافهة وهو
قوله اجزت لك بخلاف الكتابة والرسالة اذ الخطاب لم يوجد فيهما اصلا الا ان ما ذكرنا دون حقيقة القراءة
وكانت العزيمة فيه ما قلنا فهذا هو مختار الشيخ والقاضي الامام ابي زيد والاصح ما ذكره شمس الائمة ان الاحوط
ان يقول اجازني فلان وان قال اخبرني فهو جايز ايضا ولا ينبغي ان يقول حدثني فان ذلك يختص بالاسماع ولم يوجد
وقولهم قد وجد الخطاب فيجوز ان يقول حدثني فلا ما وجد الخطاب بقوله اجزت لك ان تحدث عني الكتاب
الذي ترويه ولا يجوز له ان يقول حدثني بناء على ذلك الخطاب لان المعقول من حدثني في الباب او الحديث
لا بالاجازة وعامة الاصوليين والمحدثين ذهبوا الى امتناع قوله حدثني واخبرني مطلقا لاشعارهما بصريح
نطق الشيخ وهما من غير نطق منه كذب بخلاف المقيد نحو حدثني او اخبرني اجازة وهذا انباء على ان الاخبار
كالتحديث عندهم كما ذكره صاحب المعتمد وذهب البعض الى امتناع المقيد ايضا احتياطا ونقل عن الاوزاعي
انه خصص الاجازة بقوله خبرنا بالتشديد والقراءة على الشيخ بقوله اخبرنا وذكر الحاكم النيسابوري
في معرفة علوم الحديث ان الذي عليه اكثر مشايخ الحديث ان يقول فيما اخذ من المحدث لفظا وليس معه
غيره حدثني فلان وفيما اخذ منه لفظا مع غيره حدثنا فلان وفيما قرأه على الشيخ المحدث بنفسه
اخبرني فلان وفيما قرئ عليه وهو حاضر اخبرنا فلان وفيما عرض على المحدث فاجاز له روايته شفاها
انباني وفيما كتب اليه ولم يشافهه بالاجازة كتب الي فلان ولا يجوز في الاجازة والمناولة ان يقول حدثنا
ولا اخبرنا الا انه ابيح نقل التحديث والاخبار الى من لم يفعل ذلك ولكن يقول اجاز لي فلان وانباني فلان اجازة والاولى
تحري الصدق ومجانبة الكذب ما امكنه وذكر في رسالة ابي الوفاء في الرواية بالاجازة يقول اجاز لي فلان بن فلان ان فلان
ابن فلان اخبره او حدثه او يقول اخبرني فلان بن فلان اجازة ان فلان ابن فلان اخبره او حدثه ولا يسقط شيخه
بقال فان ذلك يكون كذبا عليه وانه لم يسلطه بالاجازة والتحديث قوله وان لم يعلم ما فيه اي لم يعلم
المجاز له ما في الكتاب فان كان الكتاب يحتمل الزيادة والنقصان غير مامون عن التغيير لا تحل له الرواية ولا يصح
الاجازة عندنا في جميعه ويصح عند ابي يوسف واصل ذلك اي اصل هذا الاختلاف اختلافهم في كتاب القاضي
الى القاضي وكتاب الرسالة ان علم الشهود بما في الكتاب والرسالة شرط لصحة الاشهاد وهو قولهما لان الاول
ثم رجع وقال اذا شهدوا ان كتابه وخاتمه قبل وان لم يعرفوا ما فيه وهو قول ابن ابي ليلى لان كتاب القاضي

الى القاضي يشتمل على الاشياء لا يجب عليهما ان يقفا عليها غير بهما وايضا يجب الكتاب ومعنى الاحتياط قد يحصل
اذا اشهدوا ان الكتاب كتابه وختمه فلم يشترط علمهما بما فيه وهما يقولان لانه لابد من ان يكون ما هو المقصود معلوما
للشاهد والمقصود ما في الكتاب لا عين الكتاب والختم وكتب الخصومات لا تشتمل على شيء سوى الخصومة
فالمستتر كتاب الرجل الى اهله ما يفسد الذي بين الخصمين ولا يشتمل الا على ذكر الخصومة ولفظ الشهادة كذا في المبسوط
وكتاب الرسالة ان يكتب رسالة ويبعث الى من يريد ويشهد شاهدين بان هذه رسالتي الى فلان يشترط علم ما
في الكتاب عندهما خلافا لابي يوسف كذا في بعض الشروح وفي [illegible] وانما جوز ذكر الاشهاد
بدون علم ما في الكتاب فيما كان من باب لا يشترط كتاب القاضي الى القاضي على ما ذكرنا فلم يشترط علم الشهود
الشهود بما فيه وما افتى الشهود بشرط [illegible] فيتضرروا حتى لم يجوزوا الاشهاد بدون علم في الصكوك
لانها بنيت على الشهرة فلم يشتمل على سر يكتم من الشهود فيشترط علم ما فيها لصحة الاشهاد وفي نكاح [illegible]
الغني قد اجمعوا في الصك ان الاشهاد لا يصح ما لم يعلم الشاهد ما في الكتاب فاحفظ هذه المسئلة فان الناس يجهلون
بخلاف ذلك فانهم يشهدون على ما في الصك من غير قراءة الحدود وذلك في البيع والغيبة الاجلاء [illegible]
القضاء وفي [illegible] المتصل [illegible] حتى لم يخرج الصكوك [illegible] وكذلك المناولة في [illegible] يحتمل ان
لا يصح الاجازة بغير علم ما في الكتاب عند [illegible] باب الحديث كما في الصكوك لا [illegible] الفروع وفي استعمال
الكتاب على الاسير اذ كتبه الاجازة لا تشتمل على سر [illegible] ويحتمل [illegible] الفروع
اي يحتمل ان يجوز الاجازة عنده بغير علم ما في الكتاب كما جاز الاشهاد في كتاب القاضي بالضرورة وهو في كتب المحدث
يحتاج الى ما يسمع ما صح عنده من الاخبار الى الغير بشرط الاسناد وبقي الدين الى اخر الدهر وقد ظهر التكاسل
والتواني في الناس في امور الدين فربما لا يتيسر للطالب القراءة على المحدث وفي ابتداء الطالب العلم في الكتاب نوع
تعذر فجوزت الاجازة من غير علم للضرورة كما جوز [illegible] العلم للضرورة وذكر ابو عمرو الدمشقي في كتابه
ان الاجازة تستحسن اذا كان المجيز عالما بما يجيز والمجاز له من اهل العلم لانه توسع وترخيص يتأهل له
اهل العلم لمسيس حاجتهم اليها وبالغ بعضهم في ذلك فجعله شرطا وحكاه ابو العباس الوليد بن ابي بكر المالكي
عن مالك رح قال الحافظ ابو عمر الصحيح انها لا تجوز الا لماهر بالصنعة في شيء معين لا يشكل اسناده
وكذلك المناولة لا يصح الاجازة مثل الاجازة المفردة اي المناولة التي جرت فيها الاجازة مثل الاجازة المفردة في جميع
ما تقدم من الاحكام ولا اعتبار لها دون الاجازة لانها لتاكيد الاجازة والاعتبار للموكد [illegible] اصول الفقه
وذكر في المعتمد المناولة ان يشير الانسان الى كتاب يعرف ما فيه من الاحاديث فيقول له قد سمعت
ما في هذا الكتاب فيكون بذلك محدثا بانه سمعه ويجوز للذي اعطاه ان يرويه عنه سواء قال حدثني واخبرني او لم يقل
وسواء قال اروه عني او لم يقل فاما اذا قال له حدث عني بما في هذا الجزء ولم يقل قد سمعته فانه لا يكون محدثا
له به وانما اذن له التحدث به عنه فليس له ان يحدث به عنه لانه يكون التحدث كاذبا ولا يصير ذلك [illegible]

وذكر

وذكر ابو عمرو الدمشقي ان المناولة على نوعين احدهما المناولة المقرونة بالاجازة وهي على انواع الاجازة على الاطلاق
ولها صور منها ان يدفع الشيخ الى الطالب اصل سماعه او فرعا مقابلا به ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان
فاروه عني او اجزت لك روايته عني ثم يملكه اياه او يقول خذه وانسخه وقابل به ثم رده الي او نحو هذا
ومنها ان يجيء الطالب الى الشيخ بكتاب او جزء من حديثه ويعرضه عليه فيتامله الشيخ وهو عارف متيقظ ثم يعيده
اليه ويقول له وقفت على ما فيه وهو حديثي عن فلان او روايتي عن شيوخي فيه فاروه عني او اجزت لك
روايته وقد سمى هذا غير واحد من ائمة الحديث عرضا وقد قلنا ان القراءة على الشيخ تسمى عرضا ايضا لان الاول يسمى
عرض القراءة وهذا عرض المناولة وهذه المناولة المقرونة بالاجازة حالة محل السماع عند جماعة من المحدثين
مثل الزهري وربيعة ويحيى بن سعيد ومالك بن انس ومجاهد وابي الزبير وابن عيينة وعلقمة وابراهيم النخعي
وقتادة وابي العالية وغيرهم والصحيح ان ذلك غير حال محل السماع وانه منحط عن درجة التحديث لفظا والاخبار
قراءة قال الحاكم ابو عبد الله اما فقهاء الاسلام الذين افتوا في الحلال والحرام فلم يروه سماعا وبه قال ابو حنيفة
والشافعي والاوزاعي والبويطي والمزني واحمد بن حنبل وابن المبارك واسحق بن راهويه قال وعليه عهدنا
ائمتنا واليه نذهب ومنها ان يناول الشيخ الطالب كتابه ويجيز له روايته عنه ثم يمسكه الشيخ عنده ولا يمكنه
منه فهذا يتقاعد عما سبق لعدم احتواء الطالب على ما تحمله وغيبته عنه وجاز له روايته عنه اذا ظفر بالكتاب
او بما هو مقابل له على وجه يثق معه بموافقته لما تناولته الاجازة على ما هو معتبر في الاجازات المجردة
عن المناولة ثم ان مثل هذا لا يكاد يظهر حصول مزية على الاجازة من غير مناولة وقد صار غير واحد من الفقهاء
والاصوليين الى انه لا تاثير لها ولا فائدة غير ان شيوخ اهل الحديث في القديم والحديث يرون لذلك
مزية معتبرة ومنها ان ياتي الطالب الشيخ بكتاب او جزء فيقول هذا روايتك فناولنيه واجز لي
روايته فيجيبه الى ذلك من غير ان ينظر فيه ويتحقق روايته لجميعه فهذا لا يجوز ولا يصح الا اذا كان
الطالب موثوقا بخبره ومعرفته فحينئذ جاز الاعتماد عليه في ذلك وكان ذلك اجازة جائزة قال الخطيب ابو بكر
ولو قال حدث بما في هذا الكتاب عني ان كان من حديثي مع براءتي من الغلط والوهم كان ذلك جائزا حسنا
والثاني المناولة المجردة عن الاجازة بان يناول الكتاب كما تقدم ذكره ويقتصر على قوله هذا من حديثي او من سماعي
ولا يقول اروه عني او اجزت لك روايته عني ونحو ذلك فهذه مناولة مختلة لا يجوز الرواية بها بغير علم ما في
الكتاب عند ابي يوسف على بعد ثبوت الحول اذا كان الكتاب مامونا وعابها غير واحد من الفقهاء والاصوليين
على المحدثين الذين اجازوها وسوغوا الرواية بها وحكى عن جماعة انهم صححوها مثل ابن جريج وابي نصر الصباغ
وابي العباس الوليد والقاضي ابي محمد خلاد وغيرهم وانما يجوز الرواية عند ابي [illegible]
يجوز الرواية عن غير علم ما في الكتاب عند ابي يوسف على بعد ثبوت الحول اذا كان الكتاب مامونا عن الزيادة و
النقصان قال عامة الاصوليين وجميع اهل الحديث قالوا ان الرجل اذا سمع على شيخه نسخة من كتاب مشهور مثل صحيح

البخاري فلا يجوز له ان يشير الى غير تلك النسخة من ذلك الكتاب فيقول قد سمعته لان السيخ الكتاب الواحد
قد يختلف الى ان يعلم ان النسختين سيعان وكذا ههنا والاحوط كذا الى الاقرب الى الاحتياط ان يقال لا يصح
الاجازة بدون علم ما في الكتاب في مؤلها جميعا كما اشار بعض المشايخ كان السعد اصل الدين لبينا الكراحاته
عليها وخطبها جسيم فلا وجه للحكم بصحة تحمل الامام فلان بصير فتوهم الادبي انه لو قرا عليه المحدث
فلم يسمع ولم يفهم لم يجز له ان يروي فبي الاجازة التي هي دون القراءة اولى ان لا تجوز وفي تصحيح الاجازة
من غير علم دفع للابتلاء فان الناس يبتلون بالتعليم والتعلم وتحمل المشاق في ذلك من هجر الاوطان والخلان
وقطع الاسفار البعيدة والصبر على حكايات الغربة كما وعت عليه الاشارة النبوية وقوله عليه
اطلبوا العلم ولو بالصين فلو جوزت الاجازة بدون علم لرغب الناس عن التعلم اعتمادا على صحة
الرواية بدونه وحسم لباب المجاهدة اي قطع للجهاد فان طلب العلم جهاد فاذا امكن من رواية الحديث
بدون العلم تكاسل في طلبه وانقطع عنه وفتح لباب التقصير والبدعة اذ لم تنقل عن السلف مثل هذه
الاجازة فيكون بدعة ولفساد ذلك اي ما ذكرنا من الاجازة والمناولة بدون علم نظير سماع الصبي الذي ليس من اهل
التحمل فانه يكون جاهلا فاسدا الا ان عالما بذلك فان يكون اهلا للتحمل في الحال والرواية بعد البلوغ على ما مر بيانه
وكان جواب عما يقال قد اقدم المشايخ على اجازة من ليس له علم ومعرفة بالرواية عند حصول العلم وساغ ذلك
منهم فدل ذلك على صحتها على ما سيأتي بيانه ان شاء الله فقال ذلك نظير سماع الصبي الذي ليس باهل للتحمل
فانهم قد احضروا الصبيان مجالس الحديث على وجه التبرك فانهم قوم لا يشقى جليسهم كما في الخبر لا ان تقوم
به الحجة فكذلك هذا وتنبيه لان انواع الاجازة على ما ذكرها الحافظ ابو عمرو الدمشقي في كتاب معرفة
علوم الحديث فقال الاجازة انواع اولها ان يجيز لمعين في معين مثل ان يقول اجزت لك الكتاب الفلاني او
ما اشتملت عليه فهرستي هذه فهذا على انواع الاجازة المجردة عن المناولة حتى زعم بعضهم انه لا خلاف في جوازها
انما الخلاف في غير هذا النوع والثاني ان يجيز لمعين في غير معين مثل ان يقول اجزت لك او لكم جميع مسموعاتي
او جميع مروياتي والخلاف في هذا النوع اقوى واكثر الجمهور من الفقهاء والمحدثين على تجويز الرواية بها
ايضا وايجاب العمل بما روي بها والثالث ان يجيز لغير معين بوصف العموم مثل ان يقول اجزت للمسلمين او لكل
احد او لمن ادرك زماني وما اشبهها وقد تكلم فيه المتاخرون ممن جوز اصل الاجازة ان كان ذلك مقيدا
بوصف حاصر او نحوه فهو الى الجواز اقرب وممن جوز ذلك كله ابو بكر الخطيب الحافظ وابو عبد الله بن منده
الحافظ ابو عبد الله بن عتاب الحافظ وابو محمد سعيد الاندلسي في جماعة من المتاخرين قال ابو عمرو ولم نر ولم نسمع
عن احد ممن يقتدى به انه استعمل هذه الاجازة فروى بها ولا عن الشرذمة المتاخرة الذين سوغوها والاجازة
في اصلها ضعيف وتزداد بهذا التوسع والاسترسال ضعفا كثيرا لا ينبغي احتماله والرابع الاجازة للمجهول او
بالمجهول مثل ان يقول اجزت لمحمد بن جعفر الدمشقي وقد اشترك جماعة في هذا الاسم والنسب او يقول اجزت فلان

ان يروي عني كتاب السنن وهو يروي جماعة من كتب المعروفة بذلك لا يجب بهذه اجازة فاسدة لا فائدة
والخامس الاجازة للمعدوم مثل ان يقول اجزت لمن يولد لفلان واختلف المتاخرون في جوازه فان عطف
المعدوم على الموجود بان قال اجزت لفلان ولمن يولد له او اجزت لك ولولدك ولعقبك ما تناسلوا كان ذلك
اقرب الى الجواز وان اجيز للمعدوم ابتداء من غير عطف على الموجود فقد جوزه قوم بناء على ان الاجازة اذن
في الرواية لا محادثة والصحيح عدم الجواز لان الاجازة في حكم الاخبار جملة بالمجاز كما لا يصح الاخبار للمعدوم
لا يصح الاجازة له ولو قدرنا ايضا ان الاجازة اذن فلا يصح ذلك للمعدوم ايضا كما لا يصح الاذن في باب الوكالة
للمعدوم لوقوعه في حال لا يصح فيها المأذون فيه من المأذون له وهذا ايضا يوجب بطلان الاجازة للطفل الصغير
الذي لا يصح سماعه وقال الخطيب سألت القاضي ابا الطيب الطبري عن الاجازة للطفل الصغير هل يعتبر في صحتها
سنه او غيره كما يعتبر ذلك في صحة سماعه فقال لا يعتبر ذلك فقلت له ان بعض اصحابنا قال لا يصح الاجازة لمن لا يصح
سماعه فقال قد يصح لمن يجيز للغائب عنه ولا يصح السماع والدليل على صحتها ان الاجازة اباحة المجيز للمجاز له
ان يروي عنه والاباحة تصح للعاقل وغير العاقل قال وعلى هذا رأينا شيوخنا كانوا يجيزون للاطفال الغيب
عنهم من غير ان يسألوا عن مبلغ سنهم وحال تمييزهم ولم نرهم اجازوا لمن لم يكن مولودا فكانهم رأوا الطفل
يتحمل هذا النوع من انواع تحمل الحديث ليؤدي به بعد حصول اهليته حرصا على توسيع السبيل الى بقاء الاسناد والسادس
اجازة ما لم يسمعه المجيز ليرويه المجاز له اذا تحمله المجيز بعد ذلك والصحيح فيه عدم الجواز لان الاجازة في حكم الاخبار
ولا يصح الاخبار بما لا خبر عنده وعلى هذا يجب على من يريد ان يروي بالاجازة عن شيخ اجاز له جميع مسموعاته
مثلا ان يروي ما سمعه شيخه قبل الاجازة لا بعدها والسابع اجازة المجاز مثل ان يقول اجزت لك مجازاتي او
اجزت لك رواية ما اجيز لي روايته ومنع من ذلك بعض من لا يعتد به من المتاخرين استناعا باعتبار توكيل
الوكيل بغير اذن الموكل والصحيح الذي عليه العمل ان ذلك جائز [redacted] وكذلك اي كما
لا تحل الرواية لمن لا معرفة له بالمجاز لا تحل الرواية بالسماع لمن جلس مجلس السماع وهو مشغول عن السماع
اي يغفل عنه بسبب نظره في كتاب غير الذي يقرأ كما حكى شيخنا مولانا الشيخ الامام سيف الدين
الباخرزي كان يقرأ صحيح البخاري على الشيخ الامام كمال الدين المحبوبي في جماعة هو كان مع واحد
منهم نسخة عتيقة ينظر فيها ما يشتبه لفظه يوما فقيل انظروا في تلك النسخة العتيقة فنظروا
فاذا هي شرح الطحاوي يستنسخ صاحبها عليها صحيح البخاري فلا ضبط له ولا امانة الى اهل بيان
الشيخ الامام ابو الرجا عبد الرحيم بن علي في رسالته ان سماع حديث رسول الله شان عظيم وللمباشرته
واقتباسه حرمة قوية فلا يباشر الا بالتوقير والاحترام ولا يعلم عليه الا بالتعظيم والاكرام قال وقد
رأيت من مشايخي من لا يضطرب كتبه والمواضع المعهودة لكتب الحديث الا بالطهارة ولا يستحق شرح
من حديث رسول الله صلعم ورأيت منهم من لا يستجير من نفسه ومن غيره الضحك والمزاح والانبساط والكلام
مثلا بحضرة كتب الحديث وفي مجلس الحديث فهذا هو الطريقة المرضية فاما من تجازف ويستخف هذا

ويتهاون بهوقت التحمل والادا فلا كرامة ولا نسمع منه حديث رسول الله صلعم ولا ممن يكون مكثا راما هذارا صاحب هذيان ووقوع في اعراض الناس وغش للمسلمين ولا ممن لا يتمكن من حفظ لسانه من الفحش والما سمع الحديث والاجر من شيخ صالح عفيف وتقي رسكوت الاغنياء يعنيه من الكلام ويحتاج اليه مراع للجماعات والجمع كاف اللسان عما دكرت ويعرف ما يخرج من حديثه وكتبه الى الناس ويعرف صوابه من خطاه ويغلب صوابه على خطائه ويحسن مراعاة عين سماعه والمقابلة واذا اخطا ونبه عليه رجع الى الصواب واذا كان الخطا من غيره لا مايلج ولا يدعي انه كذا سمعه دفعا عن نفسه قال هذا امر للاحتياط والتنزه فهو اكثر من لم يوقف عليه بحال ومن كان في هذا الامر اتقن واعرف فهو فيه اجبن واخوف ومن كان فيه اجهل واغمر فهو فيه اغفل واجسر وذكر ابو عمرو الدمشقي الى اعتبار مجموع ما دكره اهل الحديث من الشروط في رواة الحديث ومشايخه قد تعذر الوفاء بها في هذا الزمان من الشروط ما يحصل الغرض من المحافظة على خصيصة هذه الامة في الاسانيد والمحاذرة من انقطاع سلسلتها وليكتف في اهلية الشيخ بكونه مسلما بالغا عاقلا غير متظاهر بالفسق والسخف وفي ضبطه بوجود سماعه مثبتا بخط غير متهم بروايته من اصل موافق لاصل شيخه وذكر عن الحافظ ابي بكر البيهقي ان الاحاديث التي قد صحت او وقعت بين الصحيح والسقيم قد دونت وكتبت في الجوامع التي جمعها ائمة الحديث لا يجوز لم يذهب شي منها على جميعهم وان جاز ان يذهب على بعضهم لضمان صاحب الشرع حفظها فمن جاء اليوم بحديث لا يوجد عند جميعهم لم يقبل منه ومن جاء بحديث معروف عندهم فالذي ينفرد بروايته والحجة ما يحتج بروايته برواية غيره والقصد من روايته والسماع منه ان يصير الحديث مسلسلا بحدثنا واخبرنا وتبقى هذه الكرامة التي خصت به هذه الامة شرفا لنبينا المصطفى صلعم وفي تسليه الاما فيه عن ضرورة اسنادنا عن تعلم يشتغل ويعرض ويتعلل من حيث المعنى اي الاستغال بالنظر والاعتراض والتعليل منع من صحيح الضبط والسماع الا معقول رما لا يمكن الاحتراز عنه وهو التعليل فانه جعل عفوا الا ان مواضع الفروق مستغنا عنه من قواعد الشريعة قوله واذا صح السماع ذكر طرق السماع قسمها لم يذكره في التقسيم الاول وهو الحفظ الى وقت الادا وفي الحقيقة قسم اخر كما قال شمس الائمة الا ان الشيخ جعلها من انواع السماع فقال واذا صح السماع اي حصل اما بقراءة المحدث او بقراءة نفسه عليه او بالكتابة والرسالة او بالاجازة او بالمناولة وجب حفظ المسموع الى وقت الادا لان الغرض من السماع التحمل والتبليغ ولا بد فيهما من الحفظ وذكر ان الحفظ نوعان ايضا كالسماع والتبليغ فان كل واحد قسمان تام اي كامل وما دون التام عند المقابلة بدعي حصوره انما يظهر اذا قوبل بالقسم الاول كان موجودا في الزمان الاول فاما في زماننا فالقسم الثاني الذي اقلب عن عليه لعوي من القسم الاول حتى كانت الرواية من الكتاب اولى من الرواية من الحفظ لتمكن الخلل فيه اما الاول وهو العزيمة المطلق ما لحفظ من وقت السماع الى وقت الادا من غير واسطة الخط

اي من غير ان يحتاج الى كتابة المسموع خوفا من النسيان ومن غير ان يحتاج الى الرجوع الى كتاب للتذكر بل الحفظ يستدام الى وقت الادا والحفظ بالقلب غاية الكمال لانه موضع الحفظ وحده وكانوا لا يكتبون اي الصحابة كانوا لا يكتبون الاخبار بل يحفظونها ويردونها عن ظهر القلب بركة صحبة النبي عليه السلام قرب بزولها دنا انقراض عصرهم وبعد زمان النبوة صارت الكتابة سندا اي طريقا موصلا في الكتاب اي في كتاب الله ولحديث قال ابراهيم النخعي كانوا ياخذون العلم حفظا ثم ابيح لهم الكتاب اي الكتابة لما حدث لهم من الكسل وقد جاء في الحديث قيدوا العلم بالكتاب اي بالكتابة وذكر ابو عمرو ان الصحابة كانوا مختلفين في جواز كتابة الحديث يكرهها عمر وابن مسعود وزيد بن ثابت وابو موسى وابو سعيد الخدري في جماعة آخرين من الصحابة والتابعين واباحها علي وابنه الحسن وانس وعبد الله بن عمرو بن العاص فالحجة للفريق الاول ما روى ابو سعيد الخدري ان النبي صلعم قال لا تكتبوا عني شيا الا القران ومن كتب عني شيا غير القران فليمحه اخرجه مسلم في صحيحه والحجة في الفريق الثاني حديث ابي شاة اليمني التماسه من رسول الله صلعم ان يكتب له شيا سمعه من خطبته عام فتح مكة وقوله صلعم اكتبوا لابي شاة ولعله صلعم اذن في الكتابة عنه لمن خشي عليه النسيان ونهى عن الكتابة عنه من وثق بحفظه مخافة الاتكال على الكتاب او نهى عن كتابة ذلك حين خاف عليهم اختلاط ذلك بصحف القران واذن في كتابته حين امن من ذلك ثم ازال ذلك الخلاف واجمع المسلمون على تسويغ ذلك واباحته ولولا تدوينه لدرس في الاعصر الاخيرة وهو معنى قوله صيانة للعلم عن الاندراس فهذا التعليل يدل على صارت الكتابة سنة وقوله لنقل العصمة عن النسيان تعليل للمجموع اي حين ودعت الكتابة سنة لاجل الصيانة باعتبار نقل العصمة عن النسيان بوفاة النبي عليه السلام وقوله ثم صارت الكتابة بيان القسم الثاني وهذا الذي نشرع فيه

باب الكتابة والخط وهو ما اجله هذا في القسم او هذا الباب متصل بباب الضبط لانه قد يكون بالحفظ وقد يكون بالكتابة وهو نوعان اي الحاصل بالكتابة والخط هو الكتاب نوعان نوع ما يكون مذكرا وهو ما يتذكر بالنظر فيه ما كان مسموعا له وما لم يكن كذلك لان المقصود هو الذكر فلا ابالي بعد حصوله بان حصل بالتفكر او بالنظر في الكتاب والنسيان الواقع قبل التذكر عفو لانه لو اعتبر في حق عدم جواز الرواية ادى الى تعطيل الاخبار والاحاديث كيف والنسيان مركب في الانسان ولا يمكنه الاحتراز عنه الا بحرج بين وذكر مد فوع ويجعل النسيان النظر في الكتاب طريق للتذكر ويعود الى ما كان عليه من الحفظ فاذا عاد كذلك كانت الرواية تكون عن حفظ تام ولهذا كان دوام الحفظ لرسول الله صلعم يعني انه كان مخصوصا بالحفظ الدائم لقوة نور قلبه وقد ذكر ان النسيان متصور في حقه بدليل الاستثناء في قوله عز وجل سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله وقد وقع له صلعم تردد في قراءته سورة المؤمنين في صلوة الفجر حتى قال الا ذكرتني هلا ذكرتني فاذا تصور في حقه فكيف لا يتصور

فحتى غيره وقوله عز وجل سنقرئك فلا تنسى اي نعلمك القران ونحفظك قادرا فلا تنسى منه شيئا الا ما شاء الله
ان ننسخه فيرفع حفظه عن القلوب ويرفع معناه ولا تنسى الا ان يريد الله ان ينساك وان زاد على ما يشاء
ع هو لا ينسيك وان كان زاد اعلمه كما قال تعالى ولئن شئنا لنذهبن بالذي اوحينا اليك وهو لا يشاء ذلك هذا
من قبيل قولك لاعطينك كل ما سالت الا ان يشاء الله ان امنعك وانت لا تريد ان تمنعه لذا في التيسير
قوله ـــــ ولهذا اذا كان الخط اما ان لا يذكر سماعا او وجد سماعا مكتوبا بخطه او بخط ابيه او
بخط رجل معروف ولم يتذكر السماع فان ابا حنيفة رحمه الله لا يجوز الرواية على كل حال اي بمثل هذا الخط الذي
لا يذكر شيئا سواء كان خطه او خط غيره لان المقصود من الكتابة ان يتذكر اذا نظر فيه لان الكتاب
للقلب كالمراة للعين وانما تعتبر المراة ليحصل الادراك بالعين واذا لم يحصل كان وجودها كعدمها فكذا
الخط للتذكر بالقلب عند النظر فيه فاذا لم يتذكر كان وجوده كعدمه ومعنى كون الخط اماما ان الراوي
اذا لم يستفد التذكر كان اعتماده على الخط لا غير كاعتماد المقتدي على الامام فكان الخط اماما دون
الحفظ وذكر ابو الحسين رحمه الله في المعتمد اذا روى الراوي الحديث من كتابه فان علم انه قراه على شيخه او
حدثه به وهو يذكر الفاظ قراته ووقتها او لم يتذكر جازت الرواية والاخذ بها لانه عالم في الحال بانه قرا
جميع ما في الكتاب وسمع منه وان علم انه لم يسمع ذلك او يظن ذلك او يجوز الامرين تجويزا على السواء فلا يجوز
له روايته ليس له ان يخبر بما يعلم انه كاذب فيه او شاك وان لم يذكر سماعه لما في الكتاب ولا قراته
ولكن يغلب على ظنه ذلك لما يرى من خطه فهذا هو الذي ينبغي ان يكون محل الخلاف فعند ابي حنيفة رحمه الله
لا يجوز له ان يرويه ولا يجوز العمل بروايته وعند ابي يوسف ومحمد والشافعي تجوز له الرواية ويجب العمل بها
لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يعملون على كتب النبي صلعم ككتاب عمرو بن حزم من غير ان راويا روى ذلك الكتاب
لهم بل عملوا لاجل الخط ولانه منسوب الى رسول الله صلعم فجاز مثله لغيره رحمه الله قوله ـــــ
واما الدخل الخط في ثلث فصول اي يحصل الاعتماد على الخط وعدمه في ثلث مواضع فيما يجد القاضي في
ديوانه من صحيفة فيها شهادة شهود لا يتذكر انهم شهدوا بذلك او سجل بخطه من غير ان يتذكر الحادثة
وما يكون في الاحاديث كما بينا وما يكون في الصكوك بان يرى الشاهد خطه في صك ولا يتذكر الحادثة
فالعزيمة اي الاصل في هذا كله ما قال ابو حنيفة رحمه الله انه لا يعتمد على الخط من غير تذكر لان الرواية والشهادة
وسفر القضاء لا يكون الا بعلم والخط يشبه الخط شبها لا يمكن التمييز بينهما فصورة الخط لا تستفيد
علما من غير التذكر بل يقع بالبناء عليه ضرب شبهة يمكن الاحتراز عنها بالجد في الحفظ فلا يلغو
اعتبار تلك الشبهة بسبب ان يكون التقصير في الحفظ وما نشا من الادبار لان البناء على الصور
دون المعاني الاترى ان اعلال واد الاخرس وان كان له اشارة معقولة لضرب شبهة فيها يقع الاحتراز عنها
بغيرها فاعتبرناها ولم تعتبر فيما يتحرز بالشبهة وعليها تسند النكاح والطلاق والعتاق لانه لا يمكن

الاحتراز

الاحتراز عنها في حقه والرخصة فيما قالاه يعني ما قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله وان كان يتولى العزيمة الا ان ما قالاه ليس
تفاضلا ايضا بل هو رخصة والرخصة مجال في هذا الباب فان اشتراط دوام الحفظ من وقت السماع الى وقت
التبليغ فيه سقوط ذلك بالحفظ ابو الرخصة وكذا الرواية بناء على الكتاب والرسالة والاجازة والمناولة من
باب الرخصة فلما كان للرخصة مدخل في هذا الباب وجب العمل بها فصارت الكتابة المحفوظة مع الحفظ او
لاجل الحفظ عزيمة ويجوز ان يكون اللام للعاقبة اي صارت الكتابة التي عاقبتها الحفظ والتذكر عزيمة والضمير
في بينهما في المواضع الثلثة راجع الى ما يرجع بخطه وذلك كله يلحق انواع اي جميع ما ذكرنا من الاقسام يوجد
في ثلثة مواضع اما ابو يوسف فقد عمل به اي بالخط الذي لا يتذكر في ديوان القاضي الديوان الجريدة
من دون الكتب اذا جمعها لانها قطع من القراطيس مجموعة ويروى ان عمر رضي الله عنه اول من دون الدواوين
اي رتب الجرايد للولاة والقضاة اذا كان تحت يده اي محفوظا بيده مختوما بالخاتم سواء كان بخطه
او خط معروف ولان القاضي لكثرة اشتغاله يعجز ان يحفظ كل حادثة ولهذا يكتب وانما يحصل المقصود بالكتاب
اذا جاز له ان يعتمد عليه عند النسيان يغلب الانسان ليس في وسعه التحرز عن النسيان فلو لم يجز له الاعتماد
على الكتاب عند النسيان ادى الى الحرج وتعطيل احكام الشرع فاذا كان الكتاب في قمطره مختوما
بخاتمه محفوظا بيده او بيد امينه فالظاهر انه حق وانه لم يصل اليه يد مغير ولا زائد فيه والقاضي مامور
باتباع الظاهر فجاز له العمل به وان لم يحصل التذكر وعمل به اي بالخط من غير تذكر في الاحاديث ايضا
ان كان الخط بهذا الشرط ومعول ان يكون تحت يده لان الناس يتفاوتون في التذكر والحفظ فلو شرطنا
التذكر لصحة الرواية لا محالة ادى الى تعطيل الاحاديث لان التزوير في بابه اي ديوان القاضي غالب لما تتصل
اي لا اتصال ومامصدا برحبني ديوان القاضي يتعلق به المظالم وهي جمع مظلمة بكسر اللام وهي ما تطلبه عند
الظالم واما في باب الحديث فان العمل به اي بالخط جايز وان لم يكن في يده اذا كان خطا معروفا مامونا عن
التبديل والغلط في غالب العادة لان التبديل فيه غير متعارف لانه من امور الدين ولا يعود بنفعه نفع الى من بدله
فكان المحفوظ في يد امين مثل المحفوظ بيده فيجوز الرواية فاما في الصكوك فلا يجب العمل بالخط من غير تذكر
لان الصك يكون في يد الخصم فلا يحصل الامن من التبديل والتغيير فلا تحل الشهادة ما لم يتذكر الحادثة حتى لو كان
الصك في يد الشاهد جازت الشهادة ايضا من غير تذكر لوقوع الامن حينئذ عن التبديل كالسجل الذي في يد
القاضي وكذلك قول محمد رحمه الله اي مثل قول الحلواني رحمه الله قول محمد في جميع ما ذكرنا الا في الصكوك فانه جوز العمل
فيها بالخط وان لم يكن الصك في يد الشاهد لانه لا يجري فيه التبديل والتغيير فانه لو وقع يمس الخط والخط
قلما يشبه الخط لان الله تعالى كما خلق الاجسام متفاوتة الجهات اي القدرة خلق الافعال كذلك فالخط لا يشبه الخط
الا نادرا والنادر كالمعدوم لا اعتبار له لتوهم التغيير فانه لو زاد فيه يوقف عليه فاذا لم يظهر ذلك جاز الاعتماد عليه
قوله ـــــ في فصل يعني فصل الدخل في الاقسام المذكورة وسواء اذا وجد كتابا بخط ابيه او بخط

رجل الى آخره قال ابو الوفا وهو نوع من الروايات الوجادة وتلك طريقة مسلوكة في الرواية فاذا احتاج الى رواية شيء
لم يتصل له وليس له فيه سماع وهو موجود في كتاب صحيح او سماع شيخ معروف بخطه او بخط غيره ولكنه سماعه الثابت
وتجب ان يرويه ويورده في كتابه وروايته يقول وجدت في كتاب فلان بخطه وسماعه ان فلان بن فلان اخبره او
حدثه او وجدت في سماع فلان بن فلان ان فلان بن فلان اخبره او حدثه ثم الفرق بين هذا القسم وبين ما تقدم
ان ذلك في وجدان بنفسه بخطه او بخط غيره وهذا من وجدان سماع الغير وعند بعض اهل الحديث يجوز له
ان يقول في هذا القسم اخبرنا فلان عن فلان لان الكتاب اذا كان بخط ابيه او بخط رجل معروف فلا يتخلف
عن الكتاب المبعوث اليه ولو بعث اليه كتابا جاز له ان يروي ويقول اخبرنا فلان فههنا كذلك والاصح انه لا يزيد
على قوله وجدت بخطه اي او بخط فلان او في كتاب فلان ليكون ابعد عن التهمة هكذا في بعض مصنفات
الشيخ لا يدري ذلك يشمل لا محالة ان الكتب المصنفة التي هي موجودة في ايدي الناس لا باس لمن نظر فيها وفهم
شيئا منها وكان متقنا في ذلك ان يقول قال فلان كذا ومذهب فلان كذا من غير ان يقول حدثني او اخبرني
لانها مستفيضة بمنزلة الخبر المشهور يوقف به على مذهب المصنف وان لم يسمع منه ولا باس به كما مر على الوجه
الذي ذكرنا بعد ان يكون اصلا محتملا يؤمن من التصحيف والزيادة والنقصان وذكر الغزالي في
المستصفى اذا راى مكتوبا بالخط فيه انه سمعت من فلان كذا لا يجوز له ان يروي عنه لان روايته شهادة عليه
بانه قاله والخط لا يعرفه فهذا نعم يجوز له ان يقول رايت مكتوبا في كتاب بخط ظننت انه خط فلان فان
الخط قد يشبه الخط اما اذا قال هذا خطي فيقبل قوله ولكن لا يروي عنه ما لم يسلط على الرواية بصريح
قوله او بقرينة حاله كالجلوس لرواية الحديث اما اذا قال عدل هذه نسخة صحيحة من نسخ صحيح البخاري
مثلا فراى فيه حديثا فليس له ان يروي عنه ولكن هل يلزمه العمل به ان كان مقلدا فعليه ان يسال المجتهد
وان كان مجتهدا فقال قوم لا يجوز العمل به ما لم يسمعه وقال قوم اذا علم صحة النسخة بقول عدل جاز العمل لان
اصحاب رسول الله صلعم ورضي كانوا يحملون صحف الصدقات الى البلاد وكان الخلق يعتمدون تلك الصحف
بشهادة حامل الصحف بصحتها دون ان يسمعها كل واحد منه فان ذلك يفيد سكون النفس وغلبة الظن
وعلى الجملة فلا ينبغي ان يروي الا ما يعلم سماعه اولا وحفظه وضبطه الى وقت الاداء بحيث يعلم ان ما اداه
هو الذي سمعه ولم يتغير منه حرف فان شك في شيء منه فليترك الرواية فاذا كان في مسموعاته عن الزهري مثلا
حديث واحد شك انه سمعه من الزهري ام لا لم يجز له ان يقول سمعت الزهري ولا ان يقول قال الزهري لان قوله
قال الزهري شهادة عليه ولا يجوز الا عن علم فلعله سمعه من غيره فهو كمن سمع اقرارا ولم يعلم ان المقر زيد
ام عمرو لا يجوز له ان يشهد على زيد بل نقول انه لو سمع مائة حديث من شيخ وفيها حديث واحد علم انه لم يسمعه ولكنه
التبس عليه فليس له رواية شيء من هذه الاحاديث عنه اذ ما من حديث الا ويمكن ان يكون هو الذي لم يسمعه
ولو غلب على ظنه في حديث انه سمع من الزهري لم يجز الرواية بغلبة الظن وقال قوم يجوز لان الاعتماد في هذا الباب

على

على غلبة الظن وهو معتمد لان الاعتماد في الشهادة على غلبة الظن يجوز ويكون في حق الحاكم فانه لا يعلم صدق
الشاهد اما الشاهد فينبغي ان يتحقق لانه يمكنه ان لا يشهد الا على المعلوم فما يمكن في المشاهدة ممكن هنا
وتكليف الحاكم ان لا يحكم الا بالصدق محال وكذلك الراوي لا سبيل له الى معرفة صدق الشيخ لكن له طريق
الى معرفة قوله بالسماع فاذا لم يتحقق ينبغي ان لا يروي بحال واما ان يكون مضموما الى جماعة يحمل الى ان يكون
حفاه انه وجد سماعه مكتوبا بالخط لا يعرف كاتبه في طبقة سماع فان من داب اهل الحديث انهم يكتبون في اخر
ما سمعوه من كتاب على شيخ سمع هذا الحديث او على الشيخ فلان ابن فلان وعلان بن فلان الى ان ياتوا الى اسماء سماع خ
السامعين جميعا فاذا وجد سماعه مكتوبا بالخط مجهول مضموما الى جماعة حل له ان يروي لانتفاء تهمة التزوير لان الكاتب
لا يخاف في مثل ان المكتوب لو عرض عليهم لانكروا عليه ولظهر كذبه اذ النسيان وعدم التذكر على الجماعة نادر مستحيل
غيره بخلاف ما اذا وجد مفردا لم يجز له ان يكون سماعه انه وجد سماعه مكتوبا بالخطوط مختلفة مجهولة بان وجد
مكتوبا لا يعرف كاتبه وقد انضم اليه خطوط اخر تشهد بصدق ما تضمنه ذلك ويؤيد هذا الوجه ما ذكر الشيخ
في بعض مصنفاته فيما الظن ان الراوي اذا وجد سماعه مكتوبا بخط مجهول مفردا لا يحل له ان يروي الا اذا كان
مكتوبا بالخطوط كثيرة فانه يحل له ان يروي وان كانت الخطوط مجهولة لانهم لا يجتمعون ههنا على الزور والكذب يعلمنا
بانه يحل له ان يروي فاما اذا كان مفردا فقد تمكنت فيه شبهة فلا يحل قال شمس الائمة وهذا في الاخبار خاصة
فاما في الشهادة والقضاء فلا لان ذلك من مظالم العباد ويعتبر فيه من الاستقصاء ما لا يعتبر في رواية الاخبار
واشار الى العلم منصوص عليه قال الله الا من شهد بالحق وهم يعلمون قال صلعم اذا رايت مثل الشمس فاشهد
والا فدع والنسبة ناظر الى كتب اسمه واسم ابيه وجده

باب ——————————

شرط نقل المتون له المتون جمع متن وهو ما دون الرئيس من السهم الى وسطه واستعير ههنا لنفس الحديث
واعلم ان الانسان اذا سمع من احد شعرا امثاله ثم انشد كما سمعه يقال هذا شعر فلان وان كان زاد في قراءة
لفظ جميع لكونه محاكيا ومطابقا للفظ المسموع عنه وكذلك في باب الرواية اذا كان لفظ الراوي محاكيا للفظ
الرسول عليه السلام يقال هذا حديث النبي عليه السلام ونقله بلفظه وان كان ذلك لفظ الراوي حقيقة وان لم يكن لفظه محاكيا
للفظ الرسول عليه السلام بل كان مطابقا لمعناه يقال نقله بالمعنى وعلى هذا الحكم في القران وفي كل كلام لاختلاف
ان نقل الحديث بلفظه اولى فاما نقله بالمعنى فقد اختلف فيه فذهب جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم من
من الفقهاء وائمة الحديث الى القول بجوازه بشرط ان يكون الناقل عارفا بدلالات الالفاظ واختلاف
مواقعها مع شرائط الاخرى نبينها وقال بعض اهل الحديث لا يجوز نقله بالمعنى بحال وهو مذهب عبد الله بن عمر
من الصحابة وهو محمد بن سيرين وجماعة من التابعين وهو اختيار ابي بكر الرازي من اصحابنا وتمسكوا في
ذلك بالنص وهو قوله عليه السلام نضر الله امرءا سمع منا مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها حث على الاداء
كما سمع وذلك بمراعاة اللفظ المسموع ومعنى قوله صلعم نضر الله امرءا حسن الله وجهه من نضرة

يعني زاد في جاهه وقدره بين خلقه ويروى نضر بالتشديد اي نعّمه والمعقول وهو ان النقل بالمعنى
ربما يؤدي الى اختلاف معنى الحديث فان الناس متفاوتون في ادراك معنى اللفظ الواحد كما اشار اليه النبي عليه السلام
بقوله فرب حامل فقه غير فقيه الى من هو افقه منه ولهذا يحمل كل واحد منهم اللفظ الواحد على معنى
لا يحمله عليه غيره وقد صادفنا في المتاخرين من تنبه في آية او خبر لفوائد لم يتنبه لها اهل الاعصار
السالفة من العلماء المحققين فعلمنا انه لا يجب ان يقف السامع على جميع فوائد اللفظ في الحال وان كان فقيها
ذكيا مع انه صلعم قد اوتي جوامع الكلم وكان افصح العرب لسانا واحسنها بيانا فلو جوزنا النقل بالمعنى ربما
حصل التفاوت العظيم مع ان الراوي يظن انه لا تفاوت ولانه لو جاز تبديل لفظه صلعم بلفظه لجاز تبديل
لفظ الراوي ايضا بالطريق الاولى لان التغيير في لفظ غير الشارع ايسر منه في لفظ الشارع وكان ذلك في الطبق
الثالث والرابع وذلك يفضي الى سقوط الكلام الاول لان الانسان وان اجتهد في تطبيق الترجمة لا يمكنه الاحتراز
عن تفاوت وان قل فاذا توالت هذه التفاوتات كان التفاوت الاخير تفاوتا فاحشا بحيث لا يبقى بين الكلامين
الكلام الاول والاخر مناسبة ونقل عن ابي العباس احمد بن يحيى ثعلب انه كان يذهب هذا المذهب ويقول
ان عامة الالفاظ التي لها نظائر في اللغة اذا تحققتها وجدت كل لفظ منها مختصة بمعنى لا تشاركها صاحبتها
فمن جوز العبارة ببعضها عن البعض لم يسلم عن الزيغ عن المراد والذهاب عنه ومعنى تخصيص الاسم اياه
بالذكر في قوله والحجة الى الظن هذا القول اختيار ثعلب انه هو المنفرد باستخراج هذا الدليل والتبديل والتحريف في
قوله فلا يتوهم تحريف القول بالتبديل والتحريف يعني على صدوره التغيير ومتمسك الجمهور في تجويزه في الجملة اي تجويزه
في بعض الصور على الخصوص لا في تجويزه على العموم ما روي عن يعقوب بن سليمان الليثي عن ابيه عن جده قال
اتينا رسول الله صلعم فقلنا بابائنا وامهاتنا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث لا نقدر على تاديته كما سمعناه
منك قال صلعم اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا باس كذا رايت بخط الامام حافظ الدين
الرشيد الاصفهاني واورده ابو بكر الخطيب البغدادي في كتاب الكفاية في معرفة اصول الرواية وباتفاق الصحابة
على روايتهم بعض الاوامر والنواهي بالفاظهم على ما روى صفوان بن عسال المرادي ان النبي صلعم كان يامرنا
اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلثة ايام ولياليها الحديث وما روى ابو مجلز رضه ان رسول الله صلعم
امر بالترجيع وما روى عامر بن سعد عن ابيه انه قال امر النبي عليه السلام بقتل الوزغ وسماه فويسقا وما روي عن جابر
انه صلعم نهى عن المحاقلة والمزابنة ورخص في العرايا وما روى انس رضه انه صلعم نهى عن بيع الثمار حتى تزهي وما
روى ابو هريرة رضه ان النبي صلعم نهى عن بيعتين في بيعة صفقة واحدة وما روى حكيم ابن حزام او غيره
انه صلعم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم في شواهد لها كثيرة لا تحصى فحكوا معاني خطابه صلعم
من غير ان يصل الى اللفظ اذ لم يقولوا قال النبي صلعم افعلوا كذا ولا تفعلوا كذا وكانوا ينقلون الحديث الواحد الذي
في مجلس واحد في واقعة معينة بالفاظ مختلفة مثل ما روي في حديث الاعرابي الذي بال في المسجد ودعا بجد الرواغ

فقال اللهم ارحمني ومحمدا ولا ترحم معنا احدا انه صلعم قال لقد تحجرت واسعا وروي لقد ضيقت
واسعا لقد منعت واسعا ومثل ما روي في الحديث الذي رواه الخصم رحم الله امرا ويكان نضر الله وروي
فرب حامل فقه لا فقه له مكان غير فقيه ولم ينكر عليهم واحد في جميع ما قلنا فكان ذلك اجماعا على الجواز وانما روي
عن ابن مسعود وانس رضي وغيرهما من الصحابة رضه انهم كانوا يقولون عقيب الرواية انه قال رسول الله صلعم كذا او نحوا
منه او قريبا منه ولم ينكر عليهم منكر ولا دفعهم دافع فكان اجماعا وما كانوا ينكرون عليها في ذكر المجلس بل كانوا يسمعوها
ويتركونها وما ذكروها الا بعد الاعصار والسنين وذلك يوجب القطع بعدم استماع تلك الالفاظ وبان الاجماع
منعقد على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم واذا جاز ابدال العربية بالعجمية فلان يجوز ابدالها بعربية
اخرى اولى لان التفاوت بين العربية وترجمتها بالعربية اقل مما بينها وبين العجمية فان قيل لا نزاع في تفسيره بالعجمية
او بالعربية انما النزاع في انه لو لم ينقل باللفظ لا يكون حجة ولم يعلم انه يجد التعبير بلفظ اخر عند العجمي
فبقي حجة قلنا لان سفراء رسول الله صلعم كانوا يبلغون اوامره ونواهيه الى البلاد بلغاتهم فيعلمونهم
الشرع بالسنتهم وقد كان ذلك حجة بالاتفاق فالقائل بين بطلان جواز التفسير بلغة اخرى لا يدل على جواز النقل
بالمعنى لان في التفسير ضرورة اذ العجمي لا يفهم اللفظ العربي الا بالتفسير ولا ضرورة في النقل بالمعنى الا ترى انه
تفسير القران بجميع اللغات جائز وان لم يجز نقله بالمعنى بالاتفاق يعني ان اعتبار النقل بالتفسير لا يصح قلنا نعلم
قطعا ان اللفظ غير مقصود في باب الحديث كالشهادة ولهذا كان النبي عليه السلام يذكر المعنى الواحد بالفاظ مختلفة بل المقصود
هو المعنى وهو حاصل فلا يلتفت الى اختلاف اللفظ كالشهادة ولما كان المقصود هو المعنى وهو حاصل دون اللفظ صح
اداؤها بالمعنى ويعتبر اتفاق الشهود فيه بخلاف التوراة والاذان والتشهد وسائر ما يتعبد فيه باللفظ لان اللفظ
فيها مقصود كالمعنى حتى يتعلق به جواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض بالاية المنسوخة فلا يجوز الاخلال به
كما لا يجوز بالمعنى وهو معنى قوله النسخ وهو لان النظم من السنة غير معجز الى اخره اي الا انه لم يكن معجزا لا يكون مقصودا
[illegible] والسند في هذا الباب ابي قال النقل بالمعنى ما يكون محكما لا يشتبه معناه ولا يحتمل غير ما وضع
له انما فسر به اشارة الى انه لم يرد به المحكم الذي لا يحتمل النسخ في ذاته وانما اراد به المحكم عن التغيير المذكور ونظيره قوله صلعم
من دخل دار ابي سفيان فهو امن هكذا ذكره الشيخ نور في شرح التقويم قال الغزالي رح انما جاز النقل عند جماهير
الفقهاء رح اذا كان ناظرا متقنا بان قال يعرف رسول الله صلعم على راس الولد كان ما روي عنه حتى
اقام لفظ العلم مقام المعرفة او الاستطاعة مقام القدرة او الحظر مقام التحريم ونحوها جوامع الكلم هي
الالفاظ اليسيرة التي تجمع المعاني الكثيرة والاحكام المختلفة واشير بها رسول الله صلعم قد روي انه قال
فضلت بست اعطيت جوامع الكلم ونصرت بالرعب واحلت لي الغنائم وجعلت لي الارض مسجدا
وطهورا وارسلت الى الخلق كافة وختم بي النبيون وانما اثبت ذكرا للترخص بين كتب دعوه النبي عليه السلام الى
دعائه ويوما روي عن النبي عليه السلام انه قال لا نسي يا ابي ارسل الي ان اقرا القران على حرف فرددت ان هون

على امتي فردّ الي الثانية اقراه فرددت ان هون على امتي فردّ الي الثالثة اقراه على سبعة احرف وتمام الحديث
في المصابيح غير لحن وذلك اي الترخص الذي ثبت في كتاب الله رحمة استقاطاني رخصة لازمة وهي التي لم يبق العزيمة
فيها مشروعة مثل رخصة القصر للمسافر ورخصة المسح للابس الخف فلم يبق لزوم رعاية النظم للمنزل اولا مشروعا
ولم يبق له اولوية بل ساوى الاحرف الباقية في القرائية واحراز الثواب وساير الاحكام لا ان يكون احد الاحرف اصلا
والباقي رخصة وهذه اي الرخصة الثابتة في نقل الحديث رخصة تيسير وتخفيف حتى كان العمل بالعزيمة وهو النقل
باللفظ المسموع اولى من النقل بالمعنى بالاتفاق كاولوية الصوم في حق المسافر من الافطار واولوية الصبر على القتل
في حق المكره على الكفر من اجراء كلمة الكفر واما القسم الثاني وهو ما كان ظاهرا يحتمل غير ما ظهر من معناه فلا رخصة فيه
اي فلا يجوز نقله بالمعنى الا لمن جمع بين العلمين اللغة والفقه من خصوص بيان لما احتمل اللفظ معنى اذا لم يكن فقيها ربما
نقله الى معناه ولا يكون فيه احتمال الخصوص والمجاز مثل العبارة الاولى بان يضم اليها من المؤكدات ما يقطع احتمال الخصوص
ان كانت عاما او المجاز ان كانت حقيقة ولعل المحتمل هو المراد فيفسد المعنى ويتغير الحكم مثاله قوله عليه السلام من بدل دينه
فاقتلوه فموجبه العموم لان كلمة من تتناول الذكر والانثى والصغير والكبير لكن المراد منه محتمل وهو الخصوص اي
الانثى والصغير ليسا بمرادين منه لما عرف ولو لم يكن للناقل معرفة بالفقه ربما نقله بلفظ لم يبق فيه احتمال
الخصوص بان قال مثلا كل من ارتد فاقتلوه ذكرا كان او انثى وحينئذ يفسد المعنى وقوله عليه السلام لا وضوء
لمن لم يسم فان موجبه وحقيقته نفي الجواز ويحتمل نفي الفضيلة والمحتمل هو المراد لدلايل دلت عليه ولو لم يكن الناقل
بالمعنى فقيها ربما نقله بلفظ لا يبقى فيه هذا الاحتمال بان قال مثلا لا يجوز وضوء من لم يسم فيتغير الحكم و
ويفسد المعنى ولعل الى الجمل قيل يزيد عموما بان يذكر جمع الكثرة مقام جمع القلة او يذكر لفظ الجماعة مكان
المطلق او يذكر لفظ الجنس مقام العام صيغة ومعنى واما القسم الثالث وهو المشترك والمشكل فلا يجوز نقله
بالمعنى لما ذكر في الكتاب وذلك مثل قوله عليه السلام الطلاق بالرجال فان معناه اي حال الطلاق واعتبار الطلاق
المشترك ومثل قوله عليه السلام المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا فان التفرق اسم مشترك يحتمل التفرق في القول والبدن
كذا لخط شيخي رحمه الله ——— واما القسم الخامس وهو جوامع الكلم فلا يؤمن فيه الغلط في نقله بالمعنى
لاحاطة الجوامع بكذا فلا يحل نقله بالمعنى وكل مكلف بما في وسعه كانه جواب عما يقال لما كان المعنى هو المقصود
من السنة لا لفظها ولا يمكن درك معاني جوامع الكلم ينبغي ان لا يجب نقله فقال انه ان لم يقدر على درك المعاني فهو قادر
على تبليغ اللفظ فيكلف بما كان في وسعه وذلك مثل قوله عليه السلام الخراج بالضمان اي غلة العبد للمشتري بالضمان
قبل الرد بالعيب فيطيب للمشتري لانه لو هلك قبل الرد هلك من ماله كذا في كتاب الغريبين وفي الفايق
كل ما خرج من شيء فهو خراجه فخراج الشجر ثمره وخراج الحيوان دره ونسله ونظيره قوله عليه السلام الغرم
بازاء الغنم العجماء جبار لا ضرر ولا ضرار في الاسلام البينة على المدعي واليمين على من انكر ومن مشايخنا
رحمهم الله من لم يفصل بين الجوامع وغيرها يعني ان كانت الكلمة الجامعة ظاهرة المعنى يجوز نقلها بالمعنى عنده كما يجوز

نقل

نقل ساير الظواهر ولكن بالشرط الذي ذكرنا في الظاهر وهو ان يكون جامعا لعلم اللغة وفقه الشريعة لانه اذا كان
كذلك يؤمن فيه نقله زيادة او نقصان يخل بالمعنى المطلوم كما في الظاهر لكن هذا اي عدم الجواز الذي دل عليه فحوى
الكلام احوط الوجهين وبها الجواز وعدم الجواز لما ذكر في الكتاب قال شمس الايمة وهو الاصح عندي اي انه لا يجوز ذلك
لان النبي عليه السلام كان مخصوصا بهذا النظم على ما روي انه عليه السلام قال اوتيت جوامع الكلم اي خصصت بها ولا عذر
في احد بعد على ما كان هو مخصوصا به ولكن كل مكلف بما في وسعه وفي وسعه نقل ذلك اللفظ ليكون مؤديا الى
غيره ما سمع منه بيقين واذا نقله الى عبادته لم يأمن القصور في المعنى المطلوب منه ونتيقن بالقصور في النظم
الذي هو من جوامع الكلم وكان هذا النوع من مراد رسول الله عليه السلام تبقى عليه اداها كما سمعها وبما ذكرنا خرج
الجواب عما قالوا ان النبي عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم فلا يؤمن في النقل التبديل والتحريف لانا لم نجوز النقل في
الجوامع ولا فيما لا يؤمن فيه عن التحريف بل انما جوزنا فيما لا احتمال له او جهاد احد اسر لحلمه يكون الناقل عالما
بوضاع الكلام ومعاني اللغة وما له من شرط لئن يكون الناقل جامعا بين العربية والفقه واذا كان كذلك يؤمن
فيه عن التحريف والتبديل وهو قول النسخ وفي بعض الرخصة جواب عما قال واما الحديث فلا نسلم
فيه لان الاداء كما سمع ليس مقتصرا على نقل اللفظ بل يطلق ذلك على نقل المعنى ايضا فان الشاهد والمترجم
اذا ادى المعنى من غير زيادة ونقصان يقال انه ادى كما سمع وان كان الاداء بلفظه ولئن سلمنا ان التاكيد
حسب ما سمع انما يكون باللفظ في هذه الصورة لرجوع الضماير الى المقالة فلا نسلم ان فيه ما يدل على الوجوب
والمنع من غيره لانه عليه السلام دعا لمن حفظ اللفظ وذلك يدل على انه مرغوب فيه لا على انه واجب ونقول بالاولوية
باب ——— تقسيم الخبر من حيث المعنى قسم الخبر في اول
باب بيان القسم الرابع على قسمين قسم يرجع الى نفس الخبر وقسم يرجع الى معناه وقد فرغ من بيان القسم الاول
وما يتعلق به فشرع في بيان القسم الثاني واما كان هذا القسم راجعا الى المعنى لان التفاوت بين هذه الاقسام
باعتبار اختلاف درجاتها في القوة لا باعتبار اللفظ ودلالته على المعنى اذ المتواتر والمشهور وساير الاقسام
في الدلالة على المعنى سواء ولا شك ان القوة امر معنوي لا صوري قوله وقسم يحتمل عارض دليل الصدق
ما اوجب رجحان او عارض كونه حجة موجبة للعمل ما يوجب كونه غير حجة دفعه عن ايجاب العمل فيجب فيه
التوقف مثل خبر الفاسق ونحوه باب ——— ما يلحقه التكذيب من قبل راويه
التكذيب اسم الانكار اي يلحقه انكار من قبل المروي عنه وسمي راويا باعتبار نقل الحديث عن النبي عليه السلام او عن غيره
ومرويا عنه باعتبار نقل السامع عنه وفي الصحاح التكذيب الانكار وتغيير المنكر فكان المروي عنه بالطعن والتكذيب
نعم المنكر الذي انكر الراوي على زعمه وفي ——— اما اذا انكر المروي عنه الرواية نقلا اختلف
السلف فيه ذكر الاختلاف في هذا الفصل مطلقا وهو على وجهين اما ان انكره المروي عنه انكار جاحد مكذب بان
قال ما رويت لك هذا الحديث قط او كذبت علي وانكره انكار متوقف بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا

الحديث او لا اعرفه ونحو ذلك ففي الوجه الاول يسقط العمل به بلا خلاف لان كل واحد من الاصل والفرع
مكذب للاخر ولا بد من كذب واحد غير معين وهو موجب للقدح في الحديث ولكن لا يقدح ذلك في عدالتهما للتيقن
بعدالة كل واحد ووقوع الشك في زوالها فلا يترك اليقين بالشك كبينتين متكافئتين متعارضتين لم يقبلا ولم تسقط
عدالتهما وفايدته تظهر في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر كذا في بعض نسخ الاصول وذكر في القواطع
اذا جحد المروي عنه وكذب بالحديث سقط الحديث هكذا ذكره الاصحاب فاقول يجوز ان لا يسقط لانه قال
ما قال بحسب ظنه وان قال ما رويته اصلا تعارض قول الراوي انه سمع منه وكل واحد منهما ثقة ويجوز ان يكون المروي عنه رواه
ثم نسيه فلا يسقط رواية الراوي بعد ان يكون ثقة فاما في الوجه الثاني فقد اختلف فيه فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي
وجماعة من اصحابنا واحمد بن حنبل في رواية عنه الى ان العمل يسقط به كما في الوجه الاول وهو مختار القاضي الامام
والشيخين وعامة المتاخرين وذهب مالك والشافعي وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به كما لو لم ينكر وتمسكوا بان على
قول علمائنا ينبغي ان لا يبطل الخبر بانكار الراوي الاصل وعلى قول زفر رح يبطل بناء على ان زوج المعتدة لو
قال اخبرتني ان عدتها قد انقضت وقد انكرت المراة الاخبار يعتد به فيجوز العمل به بعد انكارها
حتى يحل له التزوج باختها واربع سواها وعند زفر رح لا يعتد بقوله لانه في حقها حتى لا يحل له نكاح الاخت
والاربع ولم يحل لها التزوج بزوج اخر غيره لان جواز نكاح الاخت والاربع باعتبار ظهور انقضاء العدة
في حقه يحصل لكونه امينا في الاخبار [illegible] لاتصال الخبر بها واسناده اليها ولهذا
لو قال انقضت عدتها ولم يضف الخبر اليها كان الحكم كذلك وهو الصحيح من الجواب كذا ذكر شمس الائمة وهو
احتج من قبله بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى بنا صلاة العصر فسلم في ركعتين فقام الى خشبة معروضة
في المسجد فاتكأ عليها كانه غضبان وفي القوم ابو بكر وعمر فهابا ان يكلماه وفي القوم رجل في يديه طول
فقال له ذو اليدين فقال يا رسول الله اقصرت الصلاة ام نسيتها فقال كل ذلك لم يكن فقال قد كان
بعض ذلك فاقبل على الناس فقال احق ما يقول ذو اليدين فقالوا نعم فقام فاتم صلاته اربع ركعات والاستدلال
به ان النبي صلى الله عليه وسلم رد حديث ذي اليدين ثم لم يترك حديثه حتى عمل بقول الناس او بقول ابي بكر وعمر بناء
على خبرهما فلو لم يكن حجة بعد الرد لما عمل به صلى الله عليه وسلم هكذا ذكر في نسخ من اصول الفقه والحقها للشيخ وقال الواقدي
اسم ذي اليدين عمير بن عبد عمرو وقيل اسمه عبد عمرو بن نضلة وقيل اسمه ذو الشمالين استشهد يوم بدر رحمه الله
فقال القتبي ذو الشمالين الذي استشهد يوم بدر غير ذي اليدين عمير بن عبد عمرو وقال القتبي سمي به لانه كان
يعمل بيديه جميعا وقيل لقبه الخرباق [illegible] . قال كل واحد منهما محتمل لان حال المدعي يحتمل السهو والغلط
وحال المنكر يحتمل النسيان لان الانسان قد يروي شيئا ثم ينسى بعد حين فلا تسقط عدالة كل واحد
منهما عدالته وكان مصدقا في حق نفسه ولا يبطل ما ترجح من جهة الصدق في خبر الراوي بعدالته بنسيان الاخر كما لا يبطل
بموته وجنونه يحل للراوي الرواية وهذا بخلاف الشهادة على الشهادة فان الاصل اذا انكر لا يحل للفرع الشهادة

لان مبنا

لان مبناها على التحمل فاذا انكر الاصل سقط التحمل ولم يبق العلم فلا يحل له الشهادة فاما الرواية فمبنية على السماع
دون التحمل الا ترى انه لو سمع الحديث ولم يحمله المحدث ولم يعلم بسماعه حل للسامع الرواية فاذا انكرها
والمدعي مصدق في حق نفسه بقي السماع فحل له الرواية كذا في شرح التقويم واحتج من رده بما روي عن عمار بن
ياسر انه قال لعمر اما تذكر اذ كنا في الابل فاجنبت وفي بعض الروايات في سرية فاجنبت
فتمعكت في التراب اي تمرغت فصليت ثم ذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال اما يكفيك ان تضرب بيديك على الارض
ثم تمسح بهما وجهك وذراعيك فلم يرفع عمر راسه ولم يقبل روايته مع انه كان عدلا لانه روى عنه شهود الحادثة
ولم يتذكر هو ما رواه وكان لا يرى التيمم للجنب بعد ذكره وبان التكذيب العادة يرد الحديث فان كان الخبر خبرا
في حادثة مشهورة فتكذيب الراوي اولى لان تكذيبه ادل على العيب من تكذيب العادة لانه يدعي ويعلم وهو
تكذيب صريح والعادة ذلك تكذيب دلالة والصريح راجح على الدلالة وتحقيق المعنى فيه ان الخبر انما يكون حجة ومعمولا
به بالاتصال بالرسول عليه السلام وبانكار الراوي ينقطع الاتصال لان انكاره حجة في حقه فينتفي به رواية الحديث
او يصير متناقضا بانكاره ومع التناقض لا يثبت الرواية فتخرج الرواية عن ان يثبت بها الاتصال فلا تكون حجة
كما في الشهادة على الشهادة وبانه اذا لم يتذكر فالتذكر كان مغفلا ورواية المغفل لا تقبل وبان اكثر ما في الباب ان يصدق
كل واحد منهما في حق نفسه فيحل للراوي ان يعمل به ولا يحل لغيره فيحصل الانقطاع في حق غيره بتكذيب المروي عنه
اما حديث ذي اليدين فليس بحجة لانه محمول على ان النبي عليه السلام تذكر انه ترك الشفع من الصلاة لانه معصوم عن السهو
فيحمل فعله لا بخبر الاحاد الا ترى انه لو لم يتذكر واخذ بقولهما كان هذا تقليدا منه فانه لما لم يتذكر لابد ان يحصل له
العلم والعمل بدون العلم بناء على قول الغير تقليد وتقليد الانبياء غير جائز فكيف يجوز لغير الانبياء صلوات الله عليهم
او نذكر غفلته عن حال استحل بطلب عوض فيعرف عن غيره وعلى هذا عادات الناس انهم اذا علموا من احوالهم في
الغفلة تعرفوا من غيرهم وعلى هذا يجوز ان يقال في الخبر ان راوي الاصل ينظر في نفسه فان كان رايه يميل
الى غلبة نسيان او كانت عادته ذلك في محفوظاته قبل رواية غيره عنه وان كان رايه يميل الى جهله اصلا
بذلك الخبر رده وقلما ينسى الانسان شيئا ضبطه نسيانا لا يتذكر بالتذكير والامور تبنى على الظواهر
لا على النوادر كذا في التقويم قوله ــــــ والحاكي يحتمل النسيان جواب عن قولهم النسيان يحتمل
من المروي عنه يعني كما يتوهم نسيان الاصل بعد الحديث يتوهم نسيان الفرع وغلطه فان الانسان
قد يسمع حديثا فيحفظه ولا يحفظ ممن سمعه ويظن انه سمع من فلان وقد سمع من غيره واذا كان
كذلك يثبت المعارضة لتساويهما في الاحتمال فلم يعتبر احدهما بل علمنا ان الانسان كما يعلم شيئا عن غيره
ثم يعلم ترك الرواية عنه بعينه ولا يفرق بينهما نعم كذا في التقويم ايضا لكن هذا انما يستقيم فيما اذا
اذا كان الاصل انكار جحود والخصوم قد سلموا انه مردود وفيما اذا كان انكاره انكار توقف وهو الذي وقع
التنازع فيه فلا يستقيم لان الفرع عدل جازم بروايته عن الاصل والاصل ليس بمكذب له لانه يقول لا ادري

فلا يكون الاحتمال في الفرع مثل الاحتمال في الاصل بل الاحتمال في الاصل اقوى فلا يستحق المعارضة فوجب قبول رواية
الفرع لحصول غلبة الظن بعدالته وسلامته عن المعارضة وذكر في المحصول في هذه المسألة ان رواية الفرع
اما ان يكون جازما بالرواية او لا يكون فان كان جازما فالاصل اما ان يكون جازما بالانكار او لا يكون فان كان الاول
فقد تعارضا فلا يقبل الحديث وان كان الثاني فاما ان يقول الاصل ما يغلب على الظن انه رواه او الاغلب انه ما رواه
او الامران على السواء او لا يقول شيئا من ذلك ويشبه ان يكون الخبر مقبولا في كل هذه الاقسام لكن الفرع جازم
وان كان الفرع غير جازم بل يقول اظن اني سمعته منك فان جزم الاصل باني ما رويته لك تعين الرد وان قال
اظن ما رويته لك تعارضا والاصل العدم وان ذهب الى سائر الاقسام فالاشبه قبوله والضابط انه اذا كان قول
الاصل معادلا لقول الفرع تعارضا واذا ترجح احدهما فالمعتبر هو الراجح ـــــــ ومثال ذكر اي مثال
الحديث الذي انكره المروي عنه حديث ربيعة بن عبد الرحمن عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة
ان النبي صلعم قضى بشاهد ويمين فان عبد العزيز بن محمد الدراوردي قال لقيت سهيلا فسالته
عند رواية ربيعة عنه هذا الحديث فلم يعرفه فكان بعد ذلك يقول حدثني ربيعة عني انه قضى وابو حنيفة ما عملوا بهذا الحديث
لانقطاعه بانكار سهيل وتمسك به بعض من قبل هذا النوع فقال لما قال سهيل حدثني ربيعة عني و
شاع وذاع ذلك بين اهل العلم ولم ينكر عليه احد فكان ذلك اجماعا منهم على قبوله وهذا فاسد لانه ليس فيه
ما يدل على وجوب العمل غاية انه يدل على جواز ان يروي الاصل بعد النسيان حديثه عن الفرع عنه وهو لا يستلزم
وجوب العمل به ولا خلاف فيه ـــــــ ومثل حديث عائشة رضي الله عنها روى سليمان بن موسى عن عبد
الملك بن جريج عن محمد بن شهاب الزهري عن عروة عن عائشة عن النبي صلعم انه قال ايما امراة نكحت
نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل الحديث ثم ذكر ابن جريج انه سال عنه ابن شهاب فلم يعرفه كذا
ذكر يحيى بن معين اي نقله عن ابن جريج وهو الراوي المروي عنه وهو الزهري لم يعمل به الحنفية عند ابي حنيفة
وابي يوسف ويجوز ان يكون ترك الحنفية هذا الحديث على خلاف قوله كما دل عليه مسلك الشافعي فانه جعلها على قضاء
القاضي معصية وقوله الفاضي ويجوز ان يكون على وفاق قوله الا انه لم يجوز النكاح بغير ولي لاحاديث اخر
وردت فيه مثل قوله صلعم لا تنكح المراة المراة ولا المراة نفسها فان الزانية هي التي تنكح نفسها وقوله صلعم
كل نكاح لم يحضره اربعة فهو سفاح خاطب وولي وشاهدا عدل وقوله صلعم لا نكاح الا بولي ونحوها الا
ان تلك الاحاديث عندنا غير معمول بها لمعارضتها باحاديث اخر مثل ما روى ابن عباس رض ان رسول الله صلعم
قال الايم احق بنفسها من وليها والبكر تستاذن في نفسها واذنها صماتها وما روي عن علي رض ان امراة
زوجت ابنتها برضاها فجاء اولياؤها فخاصموها الى علي فاجاز النكاح وقوله صلعم ليس للولي مع الثيب
امر وغيرها من الاحاديث التي ذكرت في الاسرار وشرح الاثار والمبسوط ورايت في نسخة نقلا
عن خط الشيخ الامام سيف الحق والدين الباخرزي ان مدار حديث ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها

على

على سليمان بن موسى الدمشقي صاحب المناكير ضعفه محمد بن اسماعيل ع السؤال اذا كان عن الالتماس يتعدى الى
مفعولين بنفسه يقال سألته الرغيف واذا كان بمعنى الاستخبار يتعدى الى الاول بنفسه والى الثاني بعن قال الله تعالى
ويسألونك عن الجبال واسالهم عن القرية فعلمت بهذا ان كلمة عن في قوله عن الزهري لم يقع موقعها والى الخير
في قوله وسال ابن جريج كما وقع في بعض النسخ لم يوجد له بل الصواب وسال ابن جريج الزهري عن هذا الحديث كه
وله ـــــــ وقال ذكر اي قال انكار المروي عنه في غير الاحاديث ما روي ان ابا يوسف رحمه الله تعالى وقصه محمد
انه يروي عنه كتابا فصنف محمد كتاب الجامع الصغير واسنده الى ابي حنيفة بواسطة ابي يوسف فلما عرض على
ابي يوسف استحسنه وقال حفظ ابو عبد الله الا مسائل خطأ في روايتها عني فلما بلغ ذلك محمدا قال
بل حفظتها ونسي هو فلم يقبل ابو يوسف شهادة محمد على نفسه لما لم يذكره ولم يعتمد على اخباره عنه وصح محمد رحمه
اي اصر على ما روى ولم يرجع عنه بانكاره فهذا يدل على ان عند محمد لا يسقط الخبر بانكار المروي عنه
وهو الظاهر من مذهبه واختلف في عدد تلك المسائل فقيل هي ثلث مسائل وقيل ست والاختلاف مذكور
في اختلاف العوض وهي فيهما مذكورة في اوائل شرح الجامع الصغير للمصنف رحمه الله ـــــــ فاما اذا عمل
فلانه عمل الراوي بخلاف الحديث الذي رواه او فتواه بخلافه لا يخلو من ان يكون قبل روايته الحديث وقبل بلوغه اياه
او بعد البلوغ قبل الرواية او بعد الرواية لا يخلو كل واحد من ان يكون خلافا بيقين اي لا احتمال ان يكون مرادا من الخبر بوجه
او لا يكون فان كان قبل الرواية وقبل بلوغه اياه لا يوجب ذلك جرحا في الحديث بوجه لان الظاهر انه ذلك كان
مذهبه راي تركه ذلك للخلاف بالحديث ورجع اليه ويحمل عليه احسانا للظن به الا ترى ان بعض اصحاب رسول الله
كانوا يشربون الخمر بعد تحريمها قبل بلوغه اياهم معتقدين اباحتها فلما بلغهم انتهوا عنه حتى نزل قوله تعالى ليس
على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح الاية وان كان العمل والفتوى منه بخلاف الحديث بعد الرواية او بعد بلوغه
اياه فلذلك خلاف بيقين فان ذلك يخرجه جرحا في الحديث لانه خلاف انه كان حقا بان خالف الموقوف على
انه منسوخ او ليس بثابت عند الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به اي بالحديث لان المنسوخ او ما هو ليس
بثابت ساقط العمل والاعتبار وان كان خلافه باطلا بان خالفه لقلة المبالاة والتهاون بالحديث او غفلة ونسيان
فقد سقطت به روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلا وكان فاسقا او ظهر انه كان مغفلا وكلاهما مانع من قبول
الرواية فان قيل انما يتحقق هذا الخلاف [illegible] ذكره في بيان ما روي فلو كان [illegible]
بعد الرواية قلنا قد بلغ الحديث الينا بعد ما سقط عنه ولا طريق الى الرواية من الاسناد اليه فكان يحمل [illegible]
اذا رواه في الحال وهذا لان العدالة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاستدلال بالاحتراز عن محظور دينه
فاذا لم يحترز ظهر انه لم يكن ثابتا وقد روي عن غيره من الصحابة حديثه وهذا الخلاف للموثقة للحوق لان الجمع
والعمل كان ناسخا فلا يظهر بالموثقة للحوق عدمها وان لم يعرف تاريخه اي لا يعلم انه عمل بخلافه قبل البلوغ
او الرواية او بعد واحد منهما لا يسقط الاحتجاج به لان الحديث حجة في الاصل بيقين وقد وقع الشك في

ستوطه لانه ان كان الخلاف قبل الرواية والبلوغ اذ كان الحديث حجة وان كان بعد الرواية او البلوغ
لم يكن حجة موجبا للعمل بالاصل ويحمل على انه كان قبل الرواية لان الحمل على احسن الوجهين واجب ما لم يتبين
خلافه ـــــ وذكر مثل حديث عائشة رضي الله عنها الى الحديث الذي عمل الراوي بخلافه بعد الرواية
مثل حديث عائشة رضي الله عنها الذي ذكره في الكتاب انها زوجت بنت اخيها حفصة بنت عبد الرحمن المنذر بن
الزبير رضي الله عنه وعبد الرحمن كان غائبا بالشام فلما قدم غضب وقال امثلي يصنع هذا ويفتات عليه
فقالت عائشة رضي الله عنها او يرغب عن المنذر ثم قالت للمنذر ليملك عبد الرحمن امرها فقال المنذر ان ذلك بيد عبد
الرحمن فقال عبد الرحمن ما كنت ارد امرا قضيته فقرت حفصة عنده فلما رأت عائشة رضي الله عنها ان تزويجها
بنت اخيها بغير امره جائز اورث ذلك للعقول شبهة اجازت بغير التمليك الذي لا يكون الا بعد صحة
النكاح ونحو ذلك استعمال لم يكن يرى ذلك مع صحة ما روت من فساد ما روي عن الزهري رحمه الله في ذلك
كذا في شرح الآثار وذكر شيخي رحمه الله فلما انكحت فقد جوزت نكاح المرأة نفسها دلالة لان العقد
لما انعقد بعبارة غير المنكوحة من النساء فلان ينعقد بعبارتها اولى ويكون من عمل الراوي بخلاف ما روت او
نقول لما انكحت فقد اعتقدت جواز نكاحها بغير اذن وليها بالطريق الاولى لان من لا يملك النكاح لا يملك
الانكاح بالطريق الاولى ومن ملك الانكاح ملك النكاح بالطريق الاولى ـــــ ومثل حديث
ابن عمر رضي الله عنه في رفع اليدين روى جابر عن سالم بن عبد الله انه رفع يديه الى حذو منكبيه في الصلوة وحين
ركع وحين رفع راسه فسأل جابر عن ذلك فقال رأيت ابن عمر رضي الله عنه يفعل ذلك وقال رأيت النبي عليه السلام
يفعل ذلك ثم روي عنه من فعل بعد النبي عليه السلام خلافه ذكر على ما قال مجاهد صليت خلف ابن عمر فلم يكن
يرفع يديه الا في التكبيرة الاولى فعمل بخلاف ما روى لا يكون الا بعد ثبوت منسخه فلا تقوم به الحجة فان قيل
ما ذكر مجاهد معارض بما ذكر طاوس انه رأى ابن عمر رضي الله عنه يفعل ما يوافق ما روي عن النبي عليه السلام في ذلك قلنا
يجوز انه فعله كما رواه طاوس قبل ان يعلم بالنسخ ثم تركه بعد ما علم به وفعل ما ذكره عنه مجاهد وهكذا ينبغي ان
يحمل ما روي عنهم وينفى عنهم الوهم حتى يتحقق ذلك والا سقطت اكثر الروايات كذا ذكره الشيخ في شرح الآثار
وقوله ـــــ واما عمل الراوي ببعض محتملاته اي محتملات الحديث بان كان اللفظ عاما يحتمل
خصوصا او عموما او كان مشتركا او مجملا يحتمل احد وجوهه فعمل بذلك وترك تنبيه في سائر الوجوه فكذلك
لا يمنع العمل من الحديث بعد اي حمل الراوي بعض محتملاته وتعيينه ذلك لان الحجة هي الحديث وتاويله
لا يغير ظاهر الحديث واحتمال المعاني فيه وتاويله لا يكون حجة على غيره كما لا يكون اجتهاده حجة في حق غيره
موجب عليه التامل والنظر فيه بان يتضح له وجه وجب اتباعه وذكر الحديث الذي عمل الراوي ببعض محتملاته
مثل حديث ابن عمر رضي الله عنه المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا فانه روى الحديث وبين ان المراد التفرق بالابدان فيحتمل
المراد منه التفرق بالاقوال بان يقول البايع اذا قال بعت والمشتري اذا قال اشتريت فقد تفرقا وانقطع

ما كان لكل واحد منهما من خيار ... وابطال كلام صاحبه بالرد وعدم القبول وهذا التاويل
منقول عن محمد رحمه الله ويحتمل التفرق بالابدان وهو على خلاف ما ذكر ... حتى بعدت كذا ذكر
ما لم يفارق صاحبه فاذا افترقا لم يكن له ان يفعل وهو منقول عن ابي يوسف رحمه الله والثاني ثبوت الخيار لكل واحد منهما بعد
انعقاد البيع الى ان يتفرقا بذاتهما اذا تفرقا سقط الخيار وصح هذا خيار المجلس فحمل هذا الحديث
راويه وهو ابن عمر رضي الله عنه على الوجه الاخير وهو انه كان اذا بايع رجلا واراد ان لا يقيله قام فمشى ثم رجع
وهذا الحديث في احتمال هذه المعاني المذكورة مثل المشترك وان لم يكن مشتركا لفظا فلا يبطل هذا الاحتمال
بتاويله فكان للمجتهد ان يحمله على وجه اخر بما اتضح له من الدليل ومن ذلك اي من هذا القبيل حديث ابن عباس
عن النبي عليه السلام انه قال من بدل دينه فاقتلوه اي دينه الحق فكلمة من عامة تتناول الرجال والنساء وقد خصه
الراوي بالرجال على ما روى ابو حنيفة رحمه الله باسناده عن ابن عباس رضي الله عنه لا تقتل المرتدة فعمل الشافعي رحمه الله بتخصيصه
لان تخصيصه ليس بحجة على غيره وكان الشيخ رحمه الله اراد بايراد هذا الحديث ان الشافعي رحمه الله وافقنا في
هذا الاصل الا انه خالفنا في حديث خيار المجلس واثبت خيار المجلس لان ظاهر الحديث عليه لا لتاويل
ابن عمر كما خصصنا حديث ابن عباس رضي الله عنه بالرجال لنهي النبي عليه السلام عن قتل النساء مطلقا من غير فصل بين
المرتدة وغيرها لا لتخصيص ابن عباس هذا الحديث بالرجال والامتناع عن العمل به اي بالحديث مثل
العمل بخلافه حتى يخرج به من كونه حجة لان ترك العمل بالحديث الصحيح حرام كما ان العمل بخلافه حرام والمراد
بالامتناع هو ان لا يشتغل بالعمل بما يوجبه الحديث لا بما يخالفه من الافعال الظاهرة كما اذا لم يشتغل بالصلوة
في وقت الصلوة ولا بشيء اخر حتى مضى الوقت كان هذا امتناعا عن اداء الصلوة لا عملا بخلافه ولو اشتغل
بالاكل والشرب في وقت الصوم كان عملا بخلافه الا ان كليهما في التحقيق واحد لان الترك محرم كما ان الاشتغال
بركن الاستعمال بفعل اخر فيكون عملا بالخلاف ايضا ولهذا ذكر شمس الائمة رحمه الله وترك ابن عمر رضي الله عنه العمل بحديث
رفع اليدين في الصلوة ورايت في المعتمد لابي الحسين البصري انه حكى عن بعض اصحاب ابي حنيفة
وغيرهم ان الراوي للحديث العام اذا خصه او تاوله وجب المصير الى تاويله لانه شاهد من النبي صلى الله عليه وسلم
اعرف بمقاصده وقال ابو الحسن الكرخي يجب المصير الى ظاهر الخبر ومنهم من جعل التمسك بظاهر
الخبر اولى في ما ورد الراوي اذا كان تاويله بخلاف ظاهر الخبر وان كان تاويله احد محتملي الظاهر حمل الحديث
الرواية عليه وهو ظاهر مذهب الشافعي الا انه حمل ما رواه ابن عمر رضي الله عنه من حديث الافتراق على الابدان
لانه مذهب ابن عمر رضي الله عنه وقيل ان لم يكن لمذهب الراوي وتاويله وجه الا انه علم قصد النبي عليه السلام ذكر انه اوطى الى
ضرورة وجب المصير الى تاويله وان لم يعلم بل جوز ان يكون صار الى ذلك لتاويل نص او قياس وجب النظر
في ذلك الوجه فان اقتضى ما ذهب اليه الراوي وجب المصير اليه والا فلا كذلك اذا علم انه صار الى ذكر التاويل نص
جلي لامتناع الاجتهاد في خلافه وتاويله فانه يلزم المصير الى تاويله كالوضوح بالولي اي عن النبي عليه السلام

بذلك التاويل عند ان كان الخبر مجملا وبينه الراوي قال بيانه اولى والله اعلم

باب الطعن يلحق الحديث من قبل راويه

وهو اما ان يكون من جنس ما يحتمل الخفا على الطاعن اولا والقسم الثاني وهو ما يلحقه التنكير من ايمة الحديث
اما القسم الاول وهو ما لحقه الطعن من الصحابة رضي فمثل ما روى عبادة بن الصامت رضه ان النبي عليه السلام قال البكر
بالبكر جلد مائة وتغريب عام اي حد زنا غير المحصن بغير المحصن وبهذا الحديث يتمسك الشافعي رح في حمل
النفي الى موضع مسيرة سفر من الزاني حتى السفر من تمام الحد ولم يعمل عمر وبه الصحابة رض لان عمر رضه نفى رجلا فلحق
بالروم مرتدا فحلف وقال والله لا انفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما حلف لان الحد لا يترك بالارتداد (اذا ثم)
فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة والمصلحة كما نفى رسول الله صلعم هيت المخنث من المدينة ومعلوم ان التخنث
لا يوجب النفي حدا بالاجماع وكما نفى عمر رضه نصر بن الحجاج منها حيث سمع قائلة تقول هل من سبيل الى خمر
فاشربها ام من سبيل الى نصر بن حجاج والجمال لا يوجب النفي ولكن فعل ذلك للمصلحة فانه قال ما ذنبي
يا امير المومنين فقال لا ذنب لك انما الذنب لي حيث لا اطهر دار الهجرة عنك وقال علي رضي الله عنه كفى بالنفي
فتنة ولو كان النفي حدا لما سماه فتنة وهذا اي خروج الحديث من كونه حجة بمخالفة بعض الايمة من الصحابة
باعتبار انقطاع توهم انهم سمعوا لانا لا نلقينا منهم الذين يسعدان يخفى عليهم مثل هذا الحديث ولا يحتج
بخلاف حديث صحيح عن رسول الله صلعم فاحسن الوجوه حمله على انه حالفهم انتساخه وان ذلك الحكم
لم يجب حتما في ـــــــ وكذلك لما امتنع عمر رضه اذا فتح الامام بلدة عنوة وقهرا كان للامام ان
يجعلهم ارقاء ويقسمهم واراضيهم بين الغانمين وله ان يدعهم احرارا ويضرب عليهم الجزية ويترك الاراضي
عليهم بالخراج ولا يقسمها وقال الشافعي لا له ذلك في الرقاب بدون الاراضي لان النبي عليه السلام قسم خيبر حين
فتحها بين الصحابة رضهم فعلى ذلك كان يفعل في كل بلدة فتحها ولعلمائنا ما روى ان عمر رضه لما فتح السواد قهرا وعنوة
من عليهم برقابهم واراضيهم وجعل عليهم الجزية في رؤسهم والخراج في اراضيهم مع علمنا انه لم يخف عليه
قسمة رسول الله خيبر وغيرها في الغنائم اذ لو كان حتما لما امتنع عنه وانما فعل ذلك بعدما شاور
الصحابة رضهم فانه روي انه استشارهم في ذلك ثم جمعهم فقال اما اني تلوت اية من كتاب الله استغنيت
بها عنكم ثم تلا قوله ما افاء الله على رسوله من اهل القرى الى قوله من بعدهم والذين جاووا من بعدهم
قال ارى لمن بعدكم في هذا الفي نصيبا ولو قسمتها بينكم لم يكن لمن بعدكم نصيب فمن بها عليهم و
جعل الجزية على رؤسهم والخراج على اراضيهم ليكون ذلك لهم ولمن ياتي بعدهم من المسلمين ولم يخالفه
على ذلك الا بلال واصحابه لعلهم تحسبهم بفتح الذي فقد كانوا اصحاب الطوامير دون المعنى ولم يعتبر خلافهم
مع اجماع اهل الفقه منهم ولم يجد بلال على هذا الخلاف حتى دعا عليهم على المنبر فقال اللهم اكفني بلالا
واصحابه فما حال الحول ومنهم عين تطرف لانهم ماتوا جميعا التطبيق ان يضع المصلي احدى الكفين

الى الاخر

الى الاخرى ثم يرسلهما بين فخذيه في الركوع وذكر السرخسي في السؤال لم يعمل احد الراشدين اي بحديث
الركب وذكر في الجواب انه لم ينكر الوضع ولم يقل به انكر الاخذ وذلك لان المذكور في بعض الروايات الاخذ
على ما روي عن عمر رضه انه قال سننت لكم الركب فخذوا بالركب وقال عمر رضه يا معشر الناس امرنا
بالركب فخذوا بالركب وفي بعض الروايات الوضع على ما روي عن وائل بن حجر انه قال رايت
رسول الله صلعم اذا ركع رفع يديه على ركبتيه وكذا في حديث ابن مسعود رضه وذكر في بعضها الجمع
بينهما كما روى ابو حميد الساعدي رضه كان رسول الله صلعم اذا ركع وضع يديه على ركبتيه كانه قابض عليهما
لكنه راه انكر اي الوضع او الاخذ رخصة الى رخصة ترفيه لانه كان للمحققين المشقة في التطبيق مع طول
الركوع فانهم كانوا يخافون السقوط على الارض فامروا بالاخذ بالركب تيسيرا عليهم كرخصة الافطار
في رمضان لا تعيينا عليهم بالاخذ بالركب لان ذلك اي الوضع او الاخذ رخصة اسقاط عندنا
كرخصة قصر الصلوة في السفر فلم يبق العزيمة وهو التطبيق مشروعا اصلا وهو مذهب عامة
الصحابة رضهم والدليل عليه ان سعد بن ابي وقاص رضه راى ابنه يطبق فنهاه وقال رايت
عبد الله يفعل فقال رحم الله ابن ام عبد كنا امرنا بهذا ثم نهينا عنه ولان الاتيان انما يتخير بين
العزيمة والرخصة اذا كان في العزيمة نوع تخفيف وفي الرخصة كذلك محمد يفيد التخيير فاما (ليس ثم)
اذا لم يكن في العزيمة نوع تخفيف وفي الرخصة تخفيف انقلب تلك الرخصة عزيمة وههنا ليس في العزيمة
تخفيف وفي الرخصة تخفيف فانقلبت عزيمة فافهم ـــــــ ومثال الاخر اي نظير
القسم الاخر وهو ما يكون من جنس ما لا يحتمل الخفا على الراوي ما روي عن ابي موسى الاشعري انه لم يعمل
بحديث القهقهة وهو ما روى زيد بن خالد الجهني رضه قال كان النبي صلعم يصلي باصحابه اذ اقبل
اعمى فوقع في بئر او زبية فضحك بعض القوم فلما فرغ صلعم قال من ضحك منكم قهقهة فليعد
الوضوء ثم لم يوجب ما ذكر عن ابي موسى ان يجرحا في الحديث لانه مما رواه من الحوادث النادرة
واحتمل الخفاء على ابي موسى فلذلك لم يعمل به على انا لا نسلم انه لم يعمل به فانه قد اشتهر عن ابي العالية
رواية هذا الحديث مسندا ومرسلا عن ابي موسى رضه كذا في الاسرار ولم ينقل عن احد من الثقات
انه ترك العمل به فالطاعن انما ذكره غير ثابت عنه في هذا القسم لم يخرج الحديث عن كونه حجة
لان الحديث الصحيح واجب العمل به فلا يترك العمل به لمخالفة بعض الصحابة اذا امكن الحمل على وجه حسن وقد امكن
ههنا بان يقال انما عمل او افتى بخلافه لانه خفي عليه النص ولو بلغه لرجع اليه فالواجب على من بلغه الحديث
بطريق صحيح ان يعمل به ـــــــ ولما الطعن مبهما في الحديث فلا يقبل مجملا اي مبهما
بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او فلان مجروح او الراوي للحديث او مجروح او ليس
بعدل من غير ان يذكر سبب الطعن وهو مذهب عامة الفقهاء والمحدثين وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني

وجماعة الى ان الجرح المطلق مقبول لان الجارح ان لم يكن بصيرا باسباب الجرح فلا يصلح للتزكية وان كان بصيرا
بها فلا معنى للاستفسار لان الشاهد الغالب مع عدالته وبصيرته انه ما اخبر الا وهو صادق في مقالته
واختلاف الناس في اسباب الجرح وان كان ثابتا الا ان الظاهر من حال العدل البصير باسباب الجرح
عارفا بمواقع الخلاف فذكره المطلق للجرح الذي صورته علم الوفاق عليها والا كان مدلسا ملبسا بما يوهم
الجرح على من لا يعتقده وهو خلاف مقتضى العدالة الا ترى ان التعديل المطلق مقبول بان يقال المعدل
هو عدل او ثقة او مقبول الحديث او مقبول الشهادة فكذا الجرح المطلق ولعامة العلماء ان العدالة ثابتة
لكل مسلم باعتبار العقل والدين خصوصا في القرون الاولى وهي القرون الثلثة التي شهد النبي صلعم بعدالتها
فلا يترك الحكم بهذا الظاهر كالجرح المبهم لان الجارح ربما اعتقد ما لا يصلح سببا للجرح جارحا كان ارتكب
الراوي صغيرة بدون اصرار او شرب النبيذ معتقدا اباحته او لعب الشطرنج مجوزا به عليه وكذا
العادة الظاهرة ان الانسان اذا الحقه من غيره سوء فانه يجعل عنان امساك لسانه عنه حتى يطعن فيه
طعنا مبهما الا من عصمه الله عز وجل ثم اذا استفسر عنه لا يكون له اصل فتبين انه لا بد من بيان السبب
بخلاف التعديل لان اسبابه لا تنضبط ولا تنحصر فلا معنى للتكليف بما يذكرها وقولهم الغالب
ما اخبر الا وهو صادق في مقالته مسلم لكن لا يلزم ان يكون اخباره بناء على اعتقاده وكذا قولهم الظاهر انه يكون
عارفا بمواقع الخلاف لكن لا يلزم ان لا يعرف ذكره قال الغزالي هو والصحيح عندنا ان هذا يختلف باختلاف احوال
المعدل فمن حصلت الثقة ببصيرته وبضبطه يكتفى باطلاقه ومن عرفت عدالته في نفسه ولم يعرف بصيرته
باسباب الجرح والتعديل استفسرناه عن السبب وذكر ابو عمرو الدمشقي في كتاب معرفة انواع
علم الحديث في هذه المسئلة ان البخاري قد احتج بجماعة سبق من غيره الجرح لهم كعكرمة مولى
ابن عباس وكاسمعيل بن ابي اويس وعاصم بن علي وعمر بن مرزوق وغيرهم واحتج مسلم
بسويد بن سعيد وجماعة اشتهر الطعن فيهم وهكذا فعل ابو داود السجستاني وذلك دال
على انهم ذهبوا الى ان الجرح لا يثبت الا اذا فسر سببه فان قيل قل ما اعتمد الناس في جرح الرواة على الكتب
التي صنفها ائمة الحديث وغيرهم وقلما يتعرضون فيها لبيان السبب بل يقتصرون على مجرد قولهم فلان
ضعيف وفلان ليس بشيء او هذا حديث ضعيف وهذا حديث غير ثابت ونحو ذلك فاشتراط بيان
السبب يفضي الى تعطيل ذلك قلنا الجواب ان ذلك وان لم نعتمده في اثبات الجرح والحكم به فقد اعتمدنا
في ان توقف عن قبول حديث من قالوا فيه مثل ذلك بناء على ان ذلك اوقع عندنا فيهم ريبة قوية
توجب مثلها التوقف ثم من انزاحت عنه الريبة منهم ببحث عن حاله قبلنا حديثه ولم نتوقف
كالذين احتج بهم صاحبا الصحيحين وغيرهما ممن مسهم مثل هذا الجرح من غيرهم
وذكر ان الطعن المفسر بما لا يصلح جرحا مثل الطعن من الحنفي الى حنفي او من الحساد المتعنتين اذ ذكر

ابنه

ابنه اي اخفاه وليأخذ كتب استاذه حتى اذا تعذر وفاته فكان يروي منها وهذا ليس بصحيح لانه لو
كان اهلا حالا او اجلا منصبا من ان ينسب اليه ذلك ويأباه كل الاباء دقة نظره في دقائق الورع والتقوى
وعلو درجاته في العلم والفتوى وقد طعن الحساد في حقه بهذا الجنس كثيرا حتى صنفوا في طعنه كتبا
ورسائل ولكن لم يزده طعنهم الا شرفا وعلوا وارتفع بين الانام وسمو انتشار مذهبه في الدنيا
واشتهر وبلغ اقطار الارض نور علمه وانتشر وقد عرف ذلك من كان ذا بصيرة وانصاف وجانب
التعصب والاعتساف ان كل ما قالوه افتراء ومثله عنه براء ولئن سلمنا انه صحيح فليس فيه
ما يوجب الطعن فيه لانه اما ان اخذها تملكا وغصبا بغير رضا مالكها او اخذها برضاه فالاول
منتف لان ذلك لا يليق بحال من هو دونه في العلم والتقوى بل بحال اكثر العوام فكيف يليق بحاله وان
اخذها باذن المالك تملكا او عارية فاما ان روى منها او لم يرو فان لم يرو فليس للطعن فيه مدخل
وان روى فاما ان روى منها ما سمعه من استاذه او ما اجاز له بروايته او روى ما لم يسمعه ولم يجز له بروايته
فالاول دال الاتفاق كما ذكر في الباب فلا يصلح سببا للجرح والثاني كذلك لانه رواية بطريق الوجادة
وهو طريق مسلوك صحيح عند من يرى الاتقان في الاحكام وان جعل حفظه اي عظم او معناه جد في حفظه
ان اجتهد في حفظ حرفين واسند الفعل الى الحفظ مجازا او ومن ذلك اي ومن
الطعن المفسر الذي لا يصلح جرحا طعنهم بالتدليس التدليس كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي
اصطلاحهم كتمان انقطاع او خلل في اسناد الحديث بايراد لفظ يوهم الاتصال والصحة وقيل هو ان يترك اسم
من يروي عنه ويذكر اسم من يروي عنه شيخه وذكر ابو عمرو الدمشقي ان التدليس قسمان احدهما تدليس الاسناد
وهو ان يروي عمن لقيه ما لم يسمعه موهما انه سمعه او عمن عاصره ولم يلقه موهما انه قد لقيه وقد يكون بينهما
واحد او اكثر ومن شأنه ان لا يقول في ذلك حدثنا ولا اخبرنا وانما يقول قال فلان او عن فلان والثاني تدليس
الشيوخ وهو ان يروي عن شيخ حديثا سمعه منه فيسميه او يكنيه او ينسبه او يصفه بما لا يعرف به كيلا يعرف
ثم قال والقسم الاول مكروه جدا ذمه اكثر العلماء حتى قال بعضهم التدليس اخو الكذب وعن شعبة
انه قال لان ازني احب الي من ان ادلس وهذا من شعبة افراط محمول على المبالغة في الزجر عنه
والقسم الثاني امره اخف فيه تضييع للمروي عنه وتوعير لطريق معرفته على من يطلب الوقوف
على حاله ويختلف الحال في كراهة ذلك بحسب الغرض الحامل عليه فقد يحمله على ذلك كون شيخه الذي غير
سمته غير ثقة او كونه متأخر الوفاة قد شاركه في السماع منه جماعة دونه او كونه اصغر سنا او كون الراوي
كثير الرواية عنه فلا يحب الاكثار من ذكر شخص على صورة واحدة قال واختلف في قبول رواية من عرف
بالنوع الاول من التدليس فجعله فريق من اهل الحديث والفقهاء مجروحا بذلك وقالوا لا تقبل روايته بين
السماع او لم يبين والصحيح التفصيل وان ما رواه المدلس بلفظ محتمل لم يبين فيه السماع والاتصال

حكمه حكم المرسل وانواعه ثم بلفظ نص للاتصال نحو سمعت وحدثنا واخبرنا واشباههما فهو صحيح
قال في الصحيحين وغيرهما من الكتب من هذا الضرب كثير جدا كقتادة والاعمش والسفيانين وغيرهم وهذا
لان التدليس ليس كذبا وانما هو ضرب من الايهام بلفظ محتمل فلا يسبب الفسق به بسبب ما بين الاتصال ورفع
عنه الايهام وذكر غيره ان من عرف بالتدليس وغلب عليه ذلك انه لم يخبر باسم من يروي عنه اذا استكشف
سقط الاحتجاج بحديثه لان التدليس منه تزوير وايهام لما لا حقيقة له وذلك يؤثر في صدقه وان اخبر
باسمه اذا استكشف واضاف الحديث الى ناقله لا يسقط الاحتجاج بحديثه ولا يوجب قدحا فيه وقد كان
سفيان بن عيينة يدلس واذا سئل عمن حدثه بالخبر نص على اسمه ولم يكتمه وهذا شيء مشهور عنه وهو
غير قادح قال علي بن خشرم كنا في مجلس سفيان بن عيينة فقال قال الزهري فقيل حدثكم الزهري فقال
قال الزهري فقيل حدثكم الزهري فقال لا لم اسمعه من الزهري ولا ممن سمعه من الزهري حدثني
عبد الرزاق عن معمر عن الزهري فهذا بيان التدليس ومذهب اصحاب الحديث فمن
بين بهذا ان التدليس بترك اسم المروي عنه لا يصلح للجرح عندنا لان عدالة الراوي يقتضي ان ما ترك ذكره
الا لانه عدل ثقة عنده لما ذكرنا في المرسل فيجري ذكره مجرى تعديله صريحا والصحابة قد كانوا يرون احاديث
ويتركون اسامي رواتها كما ذكرنا في المرسل فلو كان ذلك يوجب سقوط الخبر لما استجازوا ذكره وكذا
التدليس بالكناية عن المروي عنه الذي سماه الشيخ تلبيسا لانه ادنى من الترك الا اذا علم انه فعل
ذلك لان المروي غير مقبول الحديث فحينئذ لا يقبل لانه خيانة وغش يقدح في الظن بصدقه هكذا
قال بعض الاصوليين والى هذا اشار الشيخ في الكتاب بقوله وانما يصير هذا جرحا اذا استفسر فلم يفسره
فاما العنعنة التي ذكرها الشيخ من التدليس فهي كذلك عند بعضهم ولكن عند عامتهم هي ليس
بتدليس فان ابا عمرو رحمه الله قد ذكر في كتابه الاسناد المعنعن وهو الذي يقال فلان عن فلان
عده بعض الناس من قبيل المرسل والمنقطع حتى يتبين اتصاله بغيره والصحيح انه من قبيل
المتصل قال والى هذا ذهب الجماهير من ائمة الحديث وغيرهم واودعه المشترطون للصحيح
في تصانيفهم فيها وقبلوه وادعى ابو عمرو الداني المقرئ الحافظ انه اجماع اهل النقل على ذلك قال
وهذا بشرط ان يكون الذين اضيفت العنعنة اليهم قد ثبت ملاقاة بعضهم بعضا مع براءتهم عن وصمة
التدليس فحينئذ يحمل على ظاهر الاتصال الا ان يظهر فيه خلاف ذلك وذكر الحاكم ابو عبد الله الحافظ
في كتاب معرفة علوم الحديث ان الاحاديث المعنعنة متصلة باجماع اهل النقل اذا لم يكن فيها
تدليس قوله ومن ذكر الى قوله لا يصلح جرحا طعنهم بالتلبيس على من كنى عن الراوي
ابهم راوي الاصل وهو المروي عنه ولم يسمه اي ولم يذكر اسمه الذي عرف به ولم ينسبه الى ابيه وقبيلته بل
نقل اخبرني فلان ابن فلان الفلاني فهو اي موهم ابو سعيد يحتمل الثقة وهو الحسن البصري الزاهد وغير

وغير

يعني سفيان بن سعيد الثوري

وغير الثقة مثل محمد بن السائب الكلبي فيما نحن فيه ومثل عطية بن العوفي يروي التفسير عن ابي سعيد
فهو الكلبي يدلس به موهما انه ابو سعيد الخدري ومن نظاير ذلك رجلان بصريان اسم كل واحد منهما
اسماعيل ابن مسلم حدثا عن الحسن البصري احدهما يكنى ابا ربيعة وكان متروك الحديث يروي عنه
سفيان الثوري ويزيد بن هارون وابو عاصم النبيل والاخر يكنى ابا محمد وكان ثقة يروي عنه يحيى
ابن سعيد وعبد الرحمن بن مهدي ووكيع وابو نعيم فيتميز بينهما عند الرواية بالكنية ورجلان بالكوفة
اسم كل واحد منهما اسماعيل ابن ابان احدهما غنوي هو غير ثقة والاخر ثقة وهو اسماعيل بن ابان الوراق
رحمه الله عليهم اجمعين قوله حدثنا الثقة من اصحابنا اراد به محمدا وابا يوسف وانما ابهم لخشونة
وقعت بينهما واختلفت في انه التعديل على الابهام من غير تسمية المعدل بان قال الراوي حدثنا الثقة
او من لا اتهمه او من اثق به هل يكتفي به ام لا فعند ابي بكر الصيرفي وبعض اصحاب الحديث لا يكتفي لانه
قد يكون ثقة عنده وقد اطلع غيره على جرحه بما هو جارح عنده او بالاجماع فيحتاج الى ان يسميه حتى يعرف وعند
بعضهم ان كان القائل لذلك عالما اجزا ذلك في حق من يوافقه في مذهبه وان لم يوافقه لا يكتفي وعندنا يكفي
ذلك في حق الجميع لان العدل لا يحكم على احد بكونه ثقة الا بعد بحث حاله والتفحص عن اسبابها
فيقبل هذا منه كما لو سماه وقال هو ثقة او عدل من غير بيان سبب لان الكناية عن الراوي يعني طعنهم هكذا
لا يصلح للجرح لان الكناية عن الراوي اي عن المروي عنه اي كما يحتمل ان يكون لكون المروي عنه متهما
يحتمل ان يكون لاجل صيانة عن الطعن الباطل فيه ولاجل صيانة الطاعن وهو السامع عن الوقوع
في الغيبة والمزاح لمسلم من غير حجة بل هو الظاهر وان كان فيه جرحه للمعنى الاول فهو للمعنى
الثاني اصلا بل هو محمل عليه بدلالة عدالة الراوي ولئن سلمنا انه كنى للمعنى فهو كون المروي عنه
متهما فليس كل من اتهم من وجه ما يسقط كل حديثه اي ليس كل اتهام ما يسقط جميع روايات الراوي اذ
الاسباب الموجبة للطعن على نوعين ما يوجب عموم الطعن وما لا يوجبه فالاول مثل الزنا وشرب الخمر
والكذب وساير الكبائر فان من ارتكب واحدا منها وجب رد جميع رواياته لان عقله ودينه لما
لم يمنعاه عن ارتكابه لا يمنعانه عن الكذب في الرواية ايضا والثاني مثل احتمال الغلط والسهو والغفلة
فانها يوجب رد ما رواه في حالة الاختلاط والسهو والغفلة ولا يوجب رد جميع رواياته اذا لم يغلب
السهو والغفلة عليه لزوال العلة الموجبة للرد في غير هذه الاحوال ونظيره الشاهد يرد جميع شهاداته
بالفسق لعموم العلة الموجبة للرد ولا يرد شهادته الا فيما اختص به وهو ما شهد به لابنه لزوال العلة الموجبة
للرد في غيره واذا كان كذلك لا يلزم من كنايته لاجل الاتهام رد جميع ما رواه لجواز ان يكون السبب الموجب للطعن
غير شامل للجميع مثل الكلبي وهو ابو سعيد محمد بن السائب الكلبي صاحب التفسير يقال له ابو النضر
ايضا طعنوا فيه بانه يروي تفسير كل آية عن النبي عليه السلام وسمى زوايد الكلبي وبانه روى حديثا عنه

عند الحجاج فسأل يحيى عن ترويه فقال عن الحسن بن علي الا انما خرج قال له هل سمعت ذلك من الحسن
قال لا ولكني رويت عن الحسن عيصاني وذكر في الانساب ان الثوري ومحمد بن اسحق يرويان عنه ويقولان
حدثنا ابو النضر حتى لا يعرف رحمهم الله قال وكان الكلبي سبائيا من اصحاب عبد الله بن سبأ من
اولئك الذين يقولون ان عليا لم يمت وانه راجع الى الدنيا قبل قيام الساعة فيملأها عدلا كما ملئت جورا
واذا رأوا سحابة قالوا امير المؤمنين فيها والرعد صوته والبرق سوطه حتى تبرأ واحد منهم وقال ومن
قوم اذا ذكروا عليا يصلون الصلوة على السحاب مات الكلبي سنة ست واربعين ومائة واشباه عطاء بن
السائب وربيعة بن عبد الرحمن وسعيد بن ابي عروبة وغيرهم اختلطت عقولهم فلم تقبل رواياتهم
بعد الاختلاط وامثال ذلك من الروايات التي فيها فان قيل ما نقل عن الكلبي يوجب الطعن عاما فينبغي ان لا تقبل
رواياته جميعا فانما يوجب ذلك اذا ثبت ما نقلوه عنه بطريق القطع واما اذا اتهم به فلا يثبت حكمه في غير
موضع التهمة وينبغي ان لا يثبت في موضع التهمة ايضا لان ذلك يورث شبهة في الثبوت وبالشبهة ترد الحجة
وينتفي ترجح الصدق في الخبر ولذلك لم يثبت ومعناه ليس كل من اتهم بوجه سقط حديثه مثل الكلبي
وعبد الله بن لهيعة والحسن بن عمارة وسفيان الثوري وغيرهم فانهم قد طعن في كل واحد منهم بوجه ولكن
علو درجتهم في الدين وتقدم رتبتهم في العلم والورع منع من قبول ذكر الطعن في حقهم من رد حديثهم
اذ لو رد حديثهم فان هؤلاء يطعن كل واحد انقطع طريق الرواية واندرس الاخبار اذ لم يوجد
بعد الانبياء عليهم السلام من لا يوجد فيه ادنى شيء مما يجرح به الا من شاء الله ولذلك لم يلتفت
الى مثل هذا الطعن وحمل على احسن الوجوه وهو قصد الصيانة كما ذكر وقد يروي
عمن يودونه في السن كرواية الزهري ويحيى عن ابي سعيد الانصاري عن مالك او قريب اي مثله فقال
مرتبة في السن وقربه اذا كان مثله فمدبج ذكره على قسمين احدهما ان يروي كل واحد منهما عن الآخر كرواية
الزهري عن عمر بن عبد العزيز وبالعكس وسمي هذا مدبجا والثاني ان يروي احدهما عن الآخر ولا يروي
الآخر عنه مثل رواية سليمان التيمي عن مسعر وهما قرينان له او يكون اصحابي من تلامذته كرواية
عبد الغني الحافظ عن محمد بن علي الصوري وكرواية ابي بكر البرقاني عن ابي بكر الخطيب البغدادي
واعلم ان العلو في الاسناد عند اهل الحديث سنة مرغوب فيها والنزول مفضول مرغوب عنه
لان العلو في الاسناد يبعد الاسناد من الخلل اذ كل رجل من رجال السند يحتمل ان يقع الخلل من
جهته سهوا او عمدا ففي قلتهم قلة جهات الخلل وفي كثرتهم كثرة جهاته لكن النزول بالطريق الصحيح
اذا وجدت الشرائط التي قد ذكرها فالشيخ رحمه الله نظر الى الصحة في هذا المقام لحصول غرضه بها
وهو دفع الطعن فقال وذلك كما ذكرنا ومن الرواية عن هؤلاء صحيح عند اهل الفقه وعلماء الشريعة الى اهل الحديث
وان طال سند الحديث بها لكثرة الوسائط فيها بالنسبة الى الرواية عمن هو فوقه واذا كان كذلك صح الكتاب

عن المروي

عن المروي عنهم صيانة لنفسه عن الطعن الباطل انه روى باسناد نازل وانما نصير هذا الى المذكور وهو الكناية
عن المروي عنه جرحا في الراوي اذا استفسر الراوي عن المروي فلم يفسر كما بيناه في
ومن ذلك اي ومن الطعن ما لا يصلح ما الطعن به لا يعد ذنبا في الشريعة ولا يوجب قدحا في المروءة لانه اي
تعليل لعبد الله بن عمر اي ابائه عن الاستماع معنى قيل له لم لا تجيبه الى استماع الاحاديث لان اخلاق
الفقهاء تخالف اخلاق الزهاد واعتبر هذا بموسى والعبد الصالح صلى الله عليهما وسلم فان موسى عليه لما كان
من اهل الفتوى لم يستطع صبرا على ما رأى من العبد الصالح من خرق السفينة وقتل النفس واقامة الجدار
حتى انكرها عليه مع انه قد وعده بالصبر فقد يحسن في منزل القدوة ما يقبح في منزل العزلة حتى استحب
للمفتي الاخذ بالرخص تيسيرا على العوام مثل الوضوء بماء الحمام والصلوة في الاماكن الطاهرة بدون المصلى
وعدم الاحتراز عن طين الشوارع في مواضع حكموا بطهارتها فيها ولا يليق ذلك باهل العزلة الاخذ
بالاحتياط والعمل بالعزيمة اولى بهم وينعكس ذلك حتى يحسن في منزل العزلة ما يقبح في منزل القدوة
مثل ما يحكى عن مشايخ العزلة من امور ظاهرها مخالف للشرع يعد صدورها عنهم بتأويل او عذر
ظهر لهم مثل ما حكي عن المنصور الحلاج في قوله انا الحق وما حكي عن ابي يزيد البسطامي ليس
في الجبة سوى الله وقوله سبحاني ما اعظم شاني وما حكي عن الشبلي من اتلاف المال
والقائه في البحر وفي وقد قال فيه كذا دليل على عدم صحة هذا الطعن في
ومثال ذلك اي مثال الطعن بما ليس بذنب الطعن بركض الدابة ويتوجه حتما على العمرو على ما روي عن
شعبة بن الحجاج انه قيل له لم تركت حديث فلان قال رأيته يركض على برذون فتركت حديثه فان
ذلك اي الركض من اسباب الجهاد اذ هو من جنس السباق بالخيل الذي هو مندوب في الشرع على ما قال عليه لا
سبق الا في نصل او خف او حافر فان يجعل ذلك طعنا ومن ذلك طعنهم بالصغر شرط بعض
اصحاب الحديث البلوغ عند التحمل والاداء جميعا فلم يعتبروا سماع الصبي اصلا وقال قوم الحد في السماع
خمس عشرة سنة وقال الشيخ لا يقدح الصغر عند التحمل في الرواية اذا استجمع الاتفاق عند التحمل وقد بينا
هذه المسئلة من قبل وذلك اي الحديث الذي طعن فيه بعضهم روايته عند التحمل مثل حديث عبد الله بن
ثعلبة العذري قال خطبنا رسول الله صلعم فقال ادوا عن كل حر وعبد صغير او كبير نصف صاع من بر
او صاعا من تمر او صاعا من شعير فقالوا هذا الحديث لا يعادل حديث ابي سعيد الخدري انه
قال كنا نخرج زكوة الفطر صاعا من طعام او صاعا من شعير او صاعا من تمر او صاعا من اقط او صاعا
من زبيب لان ابا سعيد من اكابر الصحابة وعبد الله بن ثعلبة من اصاغرهم انه كان رأى النبي عليه
يوم الفتح وهو صغير وهذا الطعن باطل لما مر لان كثيرا من الصحابة قد تحملوا في صغرهم وقبل
ذلك منهم بعد الكبر والشافعي قد اخذ بحديث النعمان بن بشير في اثبات حق الرجوع للوالد فيما يهب لولده

وقد روي انه نحله ابوه غلاما وهو ابن سبع سنين فعرفنا ان مثل هذا لا يكون طعنا عند الفقهاء والصحيح
ان نسبة عبد الله العذري دون العدوي فان ابا علي الغساني قال العدوي في نسبه كما قال احمد بن صالح
المصري تصحيف انما هو من بني عذرة وذكر في المغرب العذرة وجع في الحلق من الدم وبها سميت القبيلة
المنسوب اليها عبد الله بن ثعلبة بن صعير العذري ومن روى العدوي فكانه نسبه الى جده الاعلى وهو
عدي بن صعير الحروري كذا في معرفة الصحابة لابي نعيم والصحيح هو الاول ولذلك قدمناه اي ولان الصغر
لا يقدح في الرواية قدمنا حديث عبد الله بن ثعلبة على حديث ابي سعيد الخدري لانهما اي الحديثين
استويا في الاتصال بالنبي صلعم لان حديث عبد الله مرفوع مثل حديث ابي سعيد في صحة السند
على ان بعض اصحاب الحديث جعل حديث ابي سعيد من قبيل الموقوف بانهم قالوا قول الصحابي كنا نفعل
كذا او نقول كذا ان لم يضفه الى زمان رسول الله صلعم فهو من قبيل الموقوف وان اضافه الى زمانه
فكذلك عند ابي بكر الاسماعيلي وجماعة وعند الحاكم ابي عبد الله وغيره من قبيل المرفوع في حديث
ابي سعيد من القسم الاول وهذا اي حديث عبد الله اثبت متنا اي ادل على المعنى وابعد من الاجمال
من حديث ابي سعيد لانه ذكر الحديث في القصة فقال خطبنا رسول الله صلعم فقال في خطبته ادوا
صدقة الفطر الحديث وذلك دليل الاتقان وفيه ذكر الامر ممن هو مفترض الطاعة وهو الرسول عليه السلام
وليس حديث ابي سعيد كذلك لان القصة لم يذكر وهو ايضا حكاية فعلهم لانه قال كنا نخرج وذلك ليس
بموجب وليس فيه ايضا بيان ان هذا الصاع بطريق الوجوب فيجوز ان يكون ادا النصف بطريق
الوجوب وادا الباقي بطريق التبرع وانضاف الى ذلك اي الى حديث عبد الله حديث ابن عباس رضه وهو ما روي
انه قال اخرجوا صدقة صومكم فرض رسول الله صلعم هذه الصدقة صاعا من تمر او شعير او نصف صاع
قمح على كل حر او مملوك ذكر او انثى صغير او كبير قوله ومن ذلك اي ومن الطعن
الذي لا يقبل الطعن بعدم احتراف الرواية والاعتياد بها مثل طعن بعض اصحاب الشافعي في القاضي الامام
ابي زيد رحمه الله في تقسيم الاخبار بالمتواتر والمشهور والغريب بالمستنكر في التقسيم بانه لم يكن من اهل
الفن ولم يكن له علم بصحيح الاخبار وسقيمها فكان الاولى به ان يترك الخوض في هذا المعنى ويحيله
على اهله فان من خاض فيما ليس من شانه افتضح عند اهله وهذا الطعن باطل اعني الطعن بعدم الاعتياد
لان العبرة للاتقان لا للاحتراف فربما يكون اتقان من لم يحترف في الرواية اكثر من اتقان من اعتادها
واما الطعن على القاضي الامام ابي زيد فغير متوجه لانه ما ذكر امر كلي في شان اصطلاح لا حاجة فيه الى معرفة
افراد الحديث واسانيدها وصحيحها وسقيمها والى معرفة الرجال واحوالهم من العدالة والفسوق بل
معرفته مما ادنى نصيب من المحصلين فكيف يخفى عليه ذلك مع غزارة علمه ومهارته في كل فن بل الحامل
لهم على ذلك التعصب والحسد والا فكيف لم يطعنوا على غيره من الاصوليين الذين لا ممارسة لهم بعلم الحديث

من اصحاب

الائمة ما ذكره من اصحاب الشافعي رحمه وغيرهم حيث ذكروا في كتبهم مباحث تتعلق بعلم الحديث ما ذكره
القاضي الامام رحمه الله اذا صح الاسناد سقطت العادة اي اذا صح الاتقان سقط اعتبار العادة ولم
يلتفت اليها بعد قوله وقد يقع الطعن بسبب هو مجتهد فيه مثل الطعن بالاستكثار
من تفريع الفقه كما ذكره بعض المحدثين في حق ابي محمد الحسن بن زياد كان اماما حافظا متقنا الا انه اشتغل بالفقه
ووجهه انه لما اشتغل بالفقه صرف همته اليه فلا بد من ان يقع خلل في حفظ الحديث وضبطه وهذا
باطل ايضا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن فيستدل به على حسن الضبط والاتقان فكيف يصلح
ان يكون طعنا وجعل منه اي من الطعن ما هو من قبيل ما تقدم وهو اولى لانه اشبه بالطعن بعدم الاحتراف والطعن
بالارسال وهو باطل ايضا لانه دليل اتقان الخبر واتقان الراوي في السماع من غيره وقد ذكرناه
اي بعض ما يصح به الجرح فيما تقدم من الابواب مثل ارتكاب بعض الكبائر ثم الاصرار على الصغائر و
مخالفة الحديث الغريب الكتاب او السنة المشهورة وعمل الراوي بخلاف الحديث الذي رواه بعد
بلوغه اياه ونحوها ومن طلبها اي وجوه الطعن على الصحيح فحظ فيها اي في مواضعها من كتب الجرح
والتعديل التي صنفها اهل الحديث رحمه وطعنه التي موضعه ومالوا الا ابطن كونه قوله
لا تعارض في شرع الله حقيقة وضعا ولا تناقض والتناقض عند من لم يجوز تخصيص العلة وهو وجود الدليل في بعض
الصور مع تخلف المدلول عنه سواء كان لمانع او لا لمانع وعند من جوزه هو وجود الدليل مع تخلف المدلول
بلا مانع والتعارض تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه والتناقض يوجب بطلان الدليل
والتعارض يمنع ثبوت الحكم من غير ان يتعرض للدليل هذا هو الفرق بينهما الا ان كل واحد منهما في النصوص
يستلزم للاخر فان تخلف المدلول عن الدليل لا يكون الا لمانع فيكون ذلك المانع معارضا للدليل فيما تخلف عنه
وكذا اذا تعارض النصان يكون الحكم متخلفا عن كل واحد منهما لو تحقق التناقض بلا شك لكن النسخ بينهما و
الظاهر انه اراد في نفي هنا لان ذكر اي التعارض والتناقض من علامات العجز لان من اقام حجة على شيء
كان ذلك للعجز عن اقامة دليل سالم عن المعارضة فالله تعالى تعالى عن ان يوصف به وانما تقع التعارض بين
هذه الحجج والتناقض اي التناقض الذي استلزمه التعارض لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فان احدهما لا بد من
ان يكون متقدما فيكون منسوخا بالمتاخر واذا لم نعرف التاريخ لا يمكن التمييز بين المتقدم والمتاخر فيقع التعارض
ظاهرا بالنسبة الينا من غير ان يتمكن التعارض في الحكم حقيقة فلا بد من بيان وجوه الحمل اي التعارض وما يتعلق به
من بيان شرطه وحكمه وغير ذلك وهذا اي الذي شرع فيه   والله اعلم
باب المعارضة اي باب بيانها قوله
وهذا الفصل اي فصل بيان المعارضة اربعة اقسام في الاصل اي باعتبار نفس المعارضة من غير نظر الى ما وقعت
فيه الحجة اسما كانت او غيرها وهذا ليس من قبيل تقسيم الجنس الى انواعه كتقسيم الحيوان الى انسان وفرس

قوله تقسيم

وجاز وغيرها لم يشترط فيه اشتراك مورد التقسيم بين الاقسام بل هو من قسمة الكل الى اجزائه كتقسيم الانسان
الى حيوان وناطق فان مورد التقسيم فيه ان المعارضة والبيان يصح الكلام لا يحصل الا بجميع الاقسام الاربعة فكان
فيان كل قسم غير له جزء من البيان فلذلك لم يشترط اشتراك مورد التقسيم فيه وركن المعارضة
كذا ركن الشيء ما لا وجود لذلك الشيء الا به وانه يطلق على جزء من الماهية كقولنا القيام ركن الصلاة ويطلق على
جميعها كما في هذه الصورة فان ما فسر الركن به هو تفسير المعارضة ايضا كذا قيل وانما قيل بتساوي الحجتين ليتحقق
التقابل والتدافع اذ لا تقابل بين الضعيف والقوي بل يترجح القوي فالمشهور لا يقابل المتواتر وخبر الواحد لا يعارض
المشهور وقيل بتضاد الحكمين اي بمخالفتهما لانهما اذا كانا متفقين يؤيد كل دليل بالاخر ولا يتحقق التعارض وذكر اشتراط
اتحاد المحل والوقت لان التضاد والتنافي في الشرع لا يتحقق في المحلين لجواز اجتماع المتضادين في محلين حسا وحكما
كاجتماع السواد والبياض في محلين وكاجتماع الحل والحرمة في المنكوحة وامها فان الموجب واحد وهو النكاح وكذا لذا
كان اشتراط [illegible] كما ذكر في الكتاب [illegible] فيما ذكر اتحاد المحل ايضا فان اختلافهما من قبيل اختلاف المحل او
اختلاف الوقت واتحاد النسبة شرط ايضا وان لم يذكره الشيخ لجواز اجتماع الضدين في محل واحد بالنسبة الى شخصين كاجتماع
الحل والحرمة في المنكوحة بالنسبة الى الزوج وغيره وكاجتماع الابوة والبنوة في شخص واحد بالنسبة الى ولده ووالده قال
شمس الائمة ومن الشرط ان يكون كل واحد منهما موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا للاخر اذا عرف التاريخ بينهما فيجري
التعارض بين الآيتين والسنتين ولا يجري بين القياسين لان احدهما لا يجوز ان يكون ناسخا للاخر فان النسخ لا يكون
بلا نص ناسخ وكذا لا يتحقق بين القياسين ولا بين اقوال الصحابة لان كل واحد منهم انما قال ذلك عن رأيه
فالرواية لا تثبت بالاحتمال كما ان الرأيين [illegible] لا يصلح ان يكون احدهما ناسخا للاخر وكذا من ابي [illegible] وعد
بعض العلماء التعارض الذي [illegible] تناقضا فقال اذا اختلف الكلامان في النفي والاثبات سميا متناقضين
ويعني انه يكذب احدهما اذا صدق الاخر ثم قال ولا يتحقق هذا التناقض الا بوجود المحكوم عليه فاتحاد اذا
قلت [illegible] ويستوي لا تناقض [illegible] لا يدخل ولا يستوي اذا اردت [illegible] وبوصف المحكوم [illegible]
اذا قلت الممكن [illegible] لا تناقض [illegible] الممكن ليس بجائز على معنى انه ما
[illegible] ونذكر فيما ذكرنا ما ذكروا من اشتراط الوحدة في الزمان والمكان والاضافة والقوة
والفعل والكل والجزء والشرط لانك اذا قلت زيد جالس اي في هذا الزمان او المكان وزيد ليس بجالس اي في
زمان او مكان آخر كان المحكوم في الاول غير ما في الثاني وكذا اذا قلت زيد اب اي لعمرو وزيد ليس باب اي لخالد
اذ المحكوم في الاول ابوة عمرو وفي الثاني ابوة خالد او قلت الخمر في الدن مسكر اي بالقوة الخمر في الدن ليس بمسكر
اي بالفعل اذ المحكوم فيهما امران متغايران ولو قلت الزنجي اسود اي جلده الزنجي ليس باسود اي جميع اجزائه
كان المحكوم عليه في الاول بعض الاجزاء وفي الثاني كلها متغايران وكذا لو قلت الجسم مفرق للبصر اي بشرط كونه ابيض
الجسم ليس بمفرق للبصر اي بشرط كونه اسود فان الحكم عليه في الاول الجسم الموصوف بالسواد وفي الثاني

الجسم

الجسم الموصوف بالسواد وهما متغايران والحاصل ان لا تعارض احد الكلامين الاخر في التعيين الا في النفي و
والاثبات بنفي احدهما ما يثبته الاخر بعينه من ذلك المحكوم عليه بعينه من غير تفاوت فيه
وحكم المعارضة كذا اذا تحقق التعارض بين النصين وتعذر الجمع بينهما فالسبيل فيه الرجوع الى طلب التاريخ
فان علم التاريخ وجب العمل بالمتأخر لكونه ناسخا للمتقدم وان لم يعلم سقط حكم الدليلين لتعذر العمل بهما وباحدهما
لان العمل باحدهما ليس باولى من العمل بالاخر والترجيح لا يمكن بلا مرجح ولا ضرورة في العمل باحدهما لوجود
الدليل الذي يمكن العمل به بعدهما فلا يجب العمل بما يحتمل انه منسوخ واذا تساقطا وجب المصير الى دليل آخر يمكن به
اثبات الحكم لان الحادثة تقتضي حكما اذ لم يكن بعد ذلك النصان بتساقطهما فلا بد من طلب اثبات دليل آخر يعرف
به حكم الحادثة بان كان التعارض بين الآيتين وجب المصير الى السنة ان وجد وهو معنى قوله ان امكن او الى اقوال
الصحابة او القياس ان لم يوجد وان كان بين السنتين وجب المصير الى ما بعد السنة مما يمكن به اثبات حكم الحادثة
وذلك نوعان اقوال الصحابة او القياس ثم ان عند من اوجب تقليد الصحابي مطلقا فيما يدرك بالقياس وفيما
لا يدرك به وجب المصير الى اقوالهم اولا فان لم يوجد فالى القياس وهو مذهب ما ذكره الشيخ في شرح التقويم
ثم حكم المعارضة هو انه اذا وقع التعارض بين الآيتين فالميل الى السنة والصحيح ان وقع التعارض بين السنتين لا يوجب
تقليد الصحابي فيما يدرك بالقياس وجب المصير الى ما يترجح عنده من القياس وقول الصحابي لان قوله
لما كان مبنيا على الرأي كان بمنزلة القياس لكنه كان يترجح بعارض فيه العمل باحدهما فيسقط التخيير تمام
السبب وان كان [illegible] يكون بناء على الترتيب الصحيح معلقا بالمجموع اي حكم المعارضة بين الآيتين المصير
الى السنة وبين السنتين نوعان المصير الى القياس واقوال الصحابة والقياس لا يكون على الترتيب على التساوي
وان كان القول الثاني يكون بناء على الترتيب الصحيح معلقا بما يعلم ولا يعلم او الى القياس واقوال الصحابة
اي الكتاب مقدم على السنة فعند العجز عن العمل به يصار الى السنة والسنة مقدمة على القياس واقوال
الصحابة فعند العجز عن العمل بها يصار الى احدهما وقيل معناه على الترتيب الصحيح بحسب اختلاف العلماء
وانما قيد في ذلك ذكره بعض الشروح وانما قال وبين السنتين نوعان وان كان يصار الى اقوال الصحابي
اولا ثم الى القياس لان المصير الى هذا من حكم المعارضة بين السنتين الا ان قول الصحابي بسبب السماع يتقدم
على القياس فيه وعند العجز دفعه وعند العجز عن المصير الى دليل آخر على الترتيب
المذكور بان لم يوجد بعد النصين المتعارضين دليل آخر يعمل به او يوجد التعارض في الجميع يجب تقرير الاصول
اي لا يجب العمل بالاصل في جميع ما هو متعلق بالنصين كما سيجيء بيانه فصار الحاصل ان حكم التعارض نوعان
المصير الى ما بعد المعارضين من الدليل ان امكن وتقرير الاصول ان لم يمكن ثم النوع الاول ان كان التعارض
بين الآيتين فالمصير الى السنة وان كان بين السنتين فنوعان المصير الى القياس واقوال الصحابة وان حمل
المصير الى اقوال الصحابة والقياس نوعا واحدا وتقرير الاصول عند العجز نوعا آخر فانه وجه في الحمل فيصار

الكلام نوع اشتباه ولم يتضح لي شرح ثم المصير الى السنة ثم تعارض الاثرين فالمصير الى قول الصحابة والقياس
في تعارض السنتين انما يجب اذا كان التساوي ثابتا في عدد الحجج بان كان من كل جانب واحد او اكثر فان كان من
جانب دليل واحد ومن جانب دليلان فاختلف فيه فقال بعضهم ان احد الدليلين يسقط بالمعارض والدليل
الآخر سلم عن المعارضة فيتمسك به ولا يجب المصير الى ما بعده من الدلائل وعند بعضهم لا يترجح لكثرة العدد
وتمثيل التعارض وبيانه ما قال الشيخ رحمه الله قبل تقرير التعارض بين الاثرين والمصير الى السنة في حكم قوله فاقرؤوا
ما تيسر من القرآن وقوله عز وجل واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه يوجب
القراءة على المقتدي لوروده في الصلاة باتفاق اهل التفسير وبدلالة السياق والسباق والثاني ينفي
وجوبها عنه اذ الانصات لا يمكن مع القراءة وانه ورد في القراءة في الصلاة ايضا عند عامة اهل
التفسير فتعارضا فصرنا الى الحديث وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة و
قوله عليه السلام في الحديث المعروف واذا قرأ فانصتوا ولا تعارضهما قوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب
لانه محتمل في نفسه وقد يراد به نفي الفضيلة على ما عرف ونظير التعارض بين السنتين والمصير الى القياس
ما روى النعمان بن بشير ان النبي عليه السلام صلى صلاة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت
عائشة رضي الله عنها انه صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فانهما لما تعارضا صرنا الى القياس
وهو الاعتبار بسائر الصلوات قوله —— القراءتين مثل قوله وارجلكم بالنصب والجر
وقوله جل ذكره يطهرن بالتشديد والتخفيف ولا يقال ينبغي ان لا يقع التعارض بين القراءتين
لانه انما يقع للجهل ولا يتصور نسخ احدى القراءتين بالاخرى لنزولهما في وقت واحد فلا يتحقق شرط النسخ
وهو زمان يتمكن فيه من العمل او الاعتقاد لانا نقول لا نسلم نزولهما في وقت واحد بل الاذن بالقراءة الثانية او
بعد سؤال الرسول عليه السلام تخفيفا بعد ما نزلت القراءة الاولى بزمان طويل فيتحقق شرط النسخ ويكون القراءة
الثانية ناسخة لحكم الاولى فيما لم يمكن الجمع بينهما الا انا لما لم نعرف الاول من الثاني وقع التعارض بينهما
كما يقع بين الآيتين قوله —— لان القياس لا يصلح ناسخا اي لا يصلح ناسخا اصلا اما الكتاب
والسنة والاجماع فلان الناسخ لا بد من ان يكون فوق المنسوخ او مثله ولا مماثلة بين الكتاب والسنة والاجماع
والقياس واما القياس فلان النسخ بيان انتهاء مدة حسن المشروع وهذا لا بد من ان يكون بيانا من
ولا مدخل للرأي في معرفة انتهاء حسن المشروع ولا يتحقق التعدية والتعليل انما يتعرف المعاني الموضوعة في النصوص ايضا
وبيان ذلك اي بيان علم التعارض بين القياسين كذا اي المراد من قولنا لا تعارض بين القياسين انهما لا يسقطان
بل يجب العمل باحدهما بشرط التحري اذا احتاج الى العمل وان لم يقع له حاجة الى العمل يتوقف وهذا عندنا وعند
الشافعي يعمل بايهما شاء من غير تحري ولهذا اصار في مسألة الصلاة قولين في الاول واما الروايتان اللتان
روينا عن اصحابنا في مسألة واحدة فانما كانتا في وقتين مختلفين فاحدهما صحيح والاخرى ناسخ وكل لحرف

الاخيره

لاخير منهما كالحديثين اللذين روي عن رسول الله عليه السلام بروايتين مختلفتين فانه عليه قد قالهما في زمانين مختلفين ولكن لم يعرف
السابق من اللاحق كذا ذكره ابو اليسر فصار حاصل ما ذكرنا ان التعارض لا يجري بين النصين اللذين يتحقق النسخ فيهما
ولا يجري بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه فاقام الشيخ دليلا على الحاصل فقال لان تعارض النصين كذا وتقريره ما
ذكر القاضي الامام في التقويم ان النصين لا يتعارضان الا والاول منهما منسوخ لا يجوز العمل به لكنا جهلنا والجهل لا يطلقنا
عملا شرعيا والاحتياط عمل شرعي واما القياسان فيتعارضان على حقيقته لكل واحد منهما صحيح العمل به لانه يحتمل
يعمل به اصاب المجتهد به الحق عند الله او اخطأه ولما كان كل واحد منهما حجة لم يسقط وجوب العمل به لما كان
كل واحد من القياسين حجة يجب العمل به وجب ان يعمل بايهما شاء من غير تحري كما في اجناس ما يقع به التكفير قلنا قد بينا
ان القياس حجة صحيحة في حق العمل فاذا تعارض القياسان كان كل واحد منهما حجة في حق العمل به لكن كلا القياسين
حجة في حق اصابة الحق لان الحق عند الله واحد والقياس لا يدل عليه من كل وجه وللقلب المؤمن نور يدرك به ما هو
باطن لا دليل عليه كما قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله واصابة عينه فيصلح شهادة القلب حجة في ذلك فيعمل
ما يشهد به قلبه ولما ثبت ان القياس حجة في حق العمل دون الاصابة فمن حيث انهما حجتان في العمل ثبت حق
الخيار من غير تحري كما في الكفارات ومن حيث ان الحق عند الله واحد صار امتثال شيء يجب ان يسقط لان احدهما
خطأ والآخر صواب ولا يدرى ايهما صواب كما في النص فمن وجه يسقط ومن وجه لا يسقط فعملنا بالحكمين فقلنا يعمل برأيه
ويعمل بشهادة قلبه بخلاف الكفارات كذا ذكر الشيخ في شرح التقويم قوله —— فاما تعارض
القياسين فلم يقع من قبل الجهل من كل وجه اي من قبل الجهل بالدليل الذي يجب العمل به لان ذلك اي القياس
وضع الشرع اي دليل وضع الشرع لاجل العمل به وان وقع خطأ فان الشرع وضع القياس بطريق التحري ويقول المجتهد
في المنصوص وصف من الاوصاف المؤثرة ويحافظ شرائطه فيكون كل قياس صحيحا بوضع الشرع فلا يكون التعارض
بناء على الجهل من هذا الوجه وانما في الحقيقة اي في اصابة الحق حقيقة ووقوع العلم فلا اي لم يضع الشرع طريقا
اليه فيكون بسبب التعارض الجهل من هذا الوجه لا غير اي لكن القايس لما كان ماجورا على عمله اي اجتهاده
اخطأ الحق او اصاب وجب التحري اي الحكم بالتحري لا باعتبار شبهه اي بالنظر الى كون كل واحد منهما
حجة في وجوب العمل وجب العمل بشهادة القلب مطلقا للحق حقيقة لانه واحد ولهذا كان له ان يعمل
باحدهما بشهادة قلبه وليس له ان يعمل بالقياسين جميعا كما قال الشافعي لان الحق لما كان واحدا
كان المجموع بينهما اي العمل جميعا بين الحق والباطل كذا قاله ابو اليسر لانه اي المذكور وهو شهادة القلب دليل
لطلب الحق عند الضرورة وهي انقطاع الادلة كما في اشتباه القبلة وغيرها والفراسة نظر القلب بنور
يقع فيه وفي الصحاح الفراسة بالكسر اسم من قولك تفرست فيه خيرا اي ابصرت وهو يتفرس
اي يتثبت وينظر يقال فيه رجل فارس النظر وهو افرس منه اي اعلم وابصر ومنه قوله عليه السلام اتقوا
فراسة المؤمن واما فيما يحتمل النسخ اي التعارض فيما يحتمل النسخ وهو الكتاب والسنة فيجعل [illegible]

الى نا على جمل محض الناسخ بلا سبب حقيقة في كليهما في حق العمل بل الحول ليس الا واحدا منهما في حق العمل
والعلم [redacted] ولان القول بتعارض القياسين يحتمل اذا قلنا بتصويب المجتهدين في القياس فلا تجد
بدا من ترتب حكم عليه بخلاف النصين فيطرح ويؤدي ذلك الى العمل بلا دليل لانه حينئذ يضطر الى معرفة حكم الحادثة
الواقعة ولا يمكنه ذلك الا بدليل ولهذا القياسين حق عند الله لا محالة وجب تعيينا فكان العمل باحدهما على احتمال
انه الحجة حقيقة اولى من العمل بلا دليل فجاز لاجل المجتهد لهذه الضرورة فاما في تعارض الخبرين من الكتاب والسنة
فلا ضرورة لانه يترتب عليهما دليل شرعي يصح اليه في معرفة حكم الحادثة وهو القياس فلا ضرورة في العمل بما
يحتمل انه ليس بحجة اصلا وهو المنسوخ في [redacted] ومثال ذلك اي نظير ما مر من النصا قطا وعدم
التحري في تعارض النصين وعدم النسا. فقط وثبوت التخيير بشرط التحري في تعارض القياسين مسئلتنا الاناءين
والثوبين فان المسافر اذا كان معه اناءان احدهما نجس والاخر طاهر وليس معه ماء طاهر سواهما وانه لا يعرف الطاهر
من النجس ليس له ان يتحرى للوضوء عندنا خلافا للشافعي بل يصلي بالتيمم لانه الى التيمم والتراب طهور مطلق
عند العجز عن الماء الطاهر وقد تحقق العجز هنا بالتعارض فلم يكن مضطرا الى استعمال التحري للوضوء ولما
امكنه اقامة الفرض بالبدل علم ذلك لا يجوز له التوضي باحدهما بالتحري ويدونه بهذا نظير تعارض النصين نظير تعارض
القياسين مسئلة الثوبين وهي ما لو كان معه ثوبان نجس وطاهر ولا يعرف الطاهر من النجس وليس له ثوب آخر
طاهر ولا ماء يغسلها فانه يتحرى ويصلي في الذي يقع تحريه على انه طاهر لان الضرورة قد تحققت هنا لانه
لا يجد بدا من ستر العورة في الصلوة وليس للستر بدل يتوصل به الى اقامة الفرض فجاز له التحري لهذه الضرورة
حتى لو في مسئلة الاناءين لو احتاج الى الماء للشرب عند استيلاء العطش وعدم الماء الطاهر كان له ان يتحرى
ايضا لان الماء لا خلف له في حق الشرب فكان مضطرا في اقامة الشرب به فيجوز له التحري للشرب الا ترى
انه جاز له شرب الماء النجس حقيقة عند الضرورة فالتحري الذي هو دونه اولى بالجواز ويوضحه ان في مسئلة
الاناءين لو كان الخبيث لا يؤمر بالتوضي بهما ولو فعل لا يجوز بهما لوجود الخلف وهو التراب وفي مسئلة الثوبين
لو كان كلاهما نجسين يؤمر بالتلفف بهما ولو [illegible] يجزيه باحدهما ويجزيه وذلك لانه ليس للستر او للثوب
خلف ينتقل الحكم اليه عند العجز فيجوز له التحري الذي هو اصابة الطاهر باصول الضا وتوليد لضرورة الوقوع
في العمل بلا دليل معناه انه لو لم يعمل بالتحري الذي هو دليل جائز العمل عند الضرورة لاحتاج الى العمل باستصحاب
الحال الذي هو ليس بدليل لانه يحتاج الى ان يصلي في احدهما بناء على ان الاصل فيه الطهارة اذ لا يجوز له ان يصلي عريانا
في هذه الحالة لانه يعلى لوجود الثوب الطاهر من وجه كما لا يجوز له الصلوة عريانا اذا وجد الثوب ربعه طاهر لا غير لوجود
الثوب الطاهر من وجه باعتبار ان الربع حكم الكل في بعض الصور والعدول عن العمل بالدليل الى ما ليس بدليل فاسد ثم
ما ذكرنا من عدم جواز التحري ووجوب التيمم في مسئلة الاناءين مذهبنا وعند الشافعي يتحرى ويتوضا بما يقع تحريه
عليه انه طاهر لان التراب انما جعل طهورا في حال العجز عن استعمال الطاهر قطعا ولم يتحقق العجز فان دليل الوصول

الى الطاهر

الى الطاهر قائم وهو التحري فعدم الدليل المانع من ثبوت صفة الطهورية له ولانه متى صلى متوضيا بالماء الذي تحراه كانت صلوته
بطهارة حقيقة من وجه ومتى صلى بتيمم كانت صلوته بغير طهارة حقيقة من كل وجه لان التيمم ليس بطهارة حقيقة على
احتمال فكان الاول اولى وانا نقول ان التحري حجة ضرورة فلا تظهر الا عند فقد التحصيل من كل وجه وقد امكنه التحصيل
بالخلف فلا يكون التحري معتبرا اعتبارا في هذه الحالة وهي انه انما جعل خلفا حال العجز عن استعمال الطاهر كذلك ولكن العجز
عنه ثابت لانه لا يمكنه الاستعمال الا بالتحري وشرع الخلف يمنع عنه ولان حل الصلوة بالتيمم معلق بعدم طهور مطلق
لا بعدم طهور من وجه دون وجه فصار الحرف لي الخصم جعل شرع التحري مانعا من ثبوت الخلفية للتراب ونحن
العجز لا بشرع التحري وعلنا التحري ليس بدليل موصل الى العلم وانما اعتبر حجة لبناء الحكم عليه ضرورة فقد سائر الادلة
فاذا كان ثمة خلف مشروع يمنع ظهور حجية التحري فاذا امكنه اعتبار التحري حجة الا عند فقد الخلف لان الخلف
اقوى من التحري كما في [illegible] وهذا الخلاف فيما اذا كان الطاهر والنجس سواء او كانت
الغلبة للنجس فان كانت الغلبة للطاهر بان كان احد الاواني الثلثة نجسا واثنان طاهران يتحرى بالاتفاق
لان الاعتبار للغالب فباعتبار الغالب لزمه استعمال الماء الطاهر واصابته بتحريه ما حول [illegible] فيما اذا كانا
سواء او كانت الغلبة للنجس لزمه التيمم والاحوط ان يريق الكل ثم يتيمم اليه اشار محمد ليكون تيممه في حال
عدم الماء بيقين وان لم يرق اجزاه ايضا لانه عادم الى الوصول الى الماء الطاهر وذكر الطحاوي انه يخلط الماءين
وهذا احسن لان بالاراقة ينقطع عنه منفعة الماء وبالخلط لا ينقطع فانه يسقيه دوابه ويشربه عند الضرورة
وبعض [illegible] المتاخرين من مشائخ بلخ كان يقول يتوضا بالاناءين جميعا احتياطا لانه متيقن بزوال
الحدث عند ذلك لانه قد توضا مرة بالماء الطاهر وحكم نجاسة الاعضاء اخف من حكم الحدث فاذا كان
قادرا على ازالة الاغلظ الحدث لزمه ذلك وقاس بسور الحمار يؤمر بالتوضي به مع التيمم احتياطا ولسنا
ناخذ به لانه اذا فعل ذلك كان متوضيا بما تيقن بنجاسته ومنجسا اعضاءه ايضا خصوصا راسه فانه
بعد المسح بالماء النجس لا يطهر بالمسح بالماء الطاهر ولا معنى للامر به بخلاف سور الحمار فانه ليس بنجس ولهذا
لو غمس الثوب فيه جازت صلوته فيستقيم الامر بالجمع بينه وبين التيمم احتياطا كذا في المبسوط ومن
ذلك من اشتبهت عليه القبلة عطف على مسئلة الثوبين اي وكان نظير مسئلة الثوبين يحل التحري عند
الاشتباه من اشتبهت عليه القبلة بانقطاع الادلة يتحرى ايضا ولا يكون له ان يصلي الى اي جهة شاء من
غير تحر لما قلنا ثم في تعارض القياسين ليس الصواب في الحقيقة الا واحد منهما اي من الاجتهادين وان كان كل
واحد صوابا في حق العمل به وكذا الصواب في جهة الكعبة واحد في الحقيقة وان كان كل جهة صواب في حق الحكم
اليه عند الاشتباه ولما قلنا في موضعه في شرح المبسوط وغيره ان الصواب في مسئلة القبلة والجهة ولهذا
[illegible] او من الجهتين لان الكعبة ليست الا واحدة واذا كان كذلك لم يسقط الابتلاء بباب التحري
كما في مسئلة القياسين حتى لو توجه الى جهة عند الاشتباه من غير تحر وجبت عليه اعادة الصلوة
لان التحري صار فرضا عليه وقد [illegible] صلوته فاذا ترك التحري لا يجزيه صلوته كما لو ترك استقبال القبلة عند

عدم العذر الا اذا تبين انه اصاب القبلة فتجوز صلوته لان فرضية التحري ليس لمقصود وقد توصل الى ذلك المقصود
بدونه فسقطت فرضيته عند قوله فاذا عمل به كذلك يعني اذا اشتبه الخبر في تعارض القياسين وعمل باحدهما
بالتحري لم يجز نقضه اي نقضه وكذا العمل الا بدليل يوجب من الكتاب والسنة لان ظهر بخلافه نسخ به لان العمل كان
صحيحا لم يجز نقضه حكم امضي اي تم بالاجتهاد اي باحدهما دمنا وقوله لان الاول متصل بعمله لم يجز نقضه الا بدليل
موجب لان الاول القياس الاول يرجح بالعمل به اي تقوى باتصال العمل ووجدت جهة الصواب فيه لان الحكم
بصحة العمل يستلزم الحكم بكونه حقا وصوابا ظاهرا وعن ضرورته ترجح جانب الخطاء في الاخر فلا يجوز نقضه
بالدليل الاقوى بما هو اضعف منه وقوله ولم ينقض التحري بالتغير في القبلة جواب عما يقال انكم قد قلتم ان
الاجتهاد لا ينقض بمثله وانه في مسئلة اشتباه القبلة لم ينقض ما ادى بالتحري بدليل مع تجوز ان ينقض بانه كان
كان مخطيا للقبلة في تحريه كما ينقض حكم في مسئلة الاجتهاد اذا ظهر نص بخلافه فاجاب بان ذلك التيقن حادث
ليس بمناقض يعني بهذا النقض لم يكن موجودا عند الاجتهاد حقيقة ولم يكن له طريق الى التوصل اليه لانقطاع
الادلة بالكلية وانما حدث بعد العمل به كذا الاجتهاد فلا يؤثر ذلك في ابطال ما مضى بمنزلة ما اذا عمل بالاجتهاد
في حيوة النبي عليه السلام ثم نزل نص بخلافه ولم يؤثر ذلك في انتقاض ذلك العمل لانه لم يكن موجودا وقت الاجتهاد
والعمل الا يرى ان النبي عليه السلام افتدى عن اسارى بدر بالاجتهاد ثم نزل نص بخلافه وهو قوله ما كان لنبي
ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض ولم يؤثر في ابطال ما مضى لما ذكرنا وكذا هذا بخلاف العمل بالاجتهاد
في زماننا فانه اذا ظهر نص بخلافه ينقض لان الموجب للبطلان كان موجودا وقت الاجتهاد وكان طريق
الوصول اليه وهو الطلب قائما الا انه خفي عليه لتقصيره في الطلب فينقض لفوات شرط صحة الاجتهاد
وهو عدم النص هذا هو الكلام في العمل باحد القياسين فيما مضى فاما الكلام بالقياس الاخر في المستقبل فعلى
ما ذكر في الكتاب ان الحكم المطلوب بالاجتهاد ان احتمل الانتقال من محل الى محل والانتساخ والتعاقب وجب
العمل بالاجتهاد الاخر اذا تبدل رأيه فيه والا فلا اي ان لم يحتمل الانتقال والتعاقب لا يجوز العمل
بالاجتهاد الاخر خلاف الاول في المستقبل لانا لو قلنا بالجواز ادى الى تصويب كل قياس لما بينا انه اذا
تحرى في محل وجعل التحري حجة ضرورة صار الاول عملا به هو الحق عند الله وبدليل التحري والاخر
خطاء واذا جوزنا العمل بالاخر صار هذا هو الحق عند الله ايضا فاذا كان الحكم مما لا يحتمل التعاقب
والانتقال لزم القول بتعدد الحقوق عند الله وهو باطل فاما اذا كان مما يحتمل الانتقال والتعاقب
فلا يلزم منه القول بالتعدد وقد ابتلينا بالقياس في الحوادث فعند استقرار رايه في هذه الحادثة على ان
الصواب هو الاخر يلزم الاخذ بالعمل به كما اذا لم يعارضه القياس الاخر قوله وذلك
في سائر المجتهدات يعني كما جعلنا تبدل التحري في المستقبل في مسئلة القبلة بمنزلة تبدل الراي في المجتهدات القابلة
للانتقال في المستقبل ايضا اذا استقر رأيه على ان الصواب هو الثاني لان تبدل الراي شبيه النسخ فيعمل به
في المستقبل ولا يظهر به بطلان الماضي كما في نسخ الحقيقي هذا اذا لم يلحق حكم حاكم فان لحق به حكم فلا يحتمل التبدل

الرأي في المستقبل ايضا كما لا يعمل به في الماضي لان النقصان الاول يعرض محلا لا يحتمل الانتقال الى محل آخر
فيلزم ذلك المحل في ابتداء اساس النسخ بوقوعه من الشرع وعاد العامل بالانتقال ساز فاذا ادى اجتهاد المجتهد الى ان الخلع
نسخ فنكح امرأة خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده لزمه تسريحها ولم يجز امساكها على خلاف اجتهاده الحادث
ولكن لا يحرم الوطئات السابقة ولو حكم حاكم بصحة النكاح في المستقبل فانه لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض النقض
ولتسلسل فاضطربت الاحكام ولم يوثق بها كذا ذكر بعض الاصوليين قوله واما الذي
لا يحتمله اي لا يحتمل الانتقال فمثل من صلى في ثوب على التحري طهارته حقيقة اي وقع تحريه على ثوب انه في الحقيقة
طاهر او تقديرا اي صلى في ثوب بالتحري وهو في الحقيقة نجس لكن الشرع لما حكم بجواز الصلوة فيه ثبتت طهارته
تقديرا ومعناه ان الشك وقع في الثوبين اللذين احدهما نجس والاخر طاهر بكل حقيقة او الاخر دفعه او اكثر منه
طاهر فصلى في احدهما على ظن انه هو الطاهر حقيقة او تقديرا ثم وقع اكبر رايه على الاخر انه هو الطاهر حقيقة
او تقديرا لم يجزه ما صلى في الثاني ما لم يثبت طهارته حقيقة او تقديرا بدليل موجب للعلم لانا لما حكمنا بجواز الصلوة
في الثوب الاول فقد حكمنا بانه هو الطاهر ومن ضرورة هذا الحكم نجاسة الثوب الثاني فهذا وصف اي نجس الثوب
وصف لا يقبل الانتقال من محل الى محل لان النجاسة متى ثبت في محل لا يتحول عنه الى مكان آخر ولا يرد
النسخ بتحول لان الشرع لا يرد بتغير الحقائق فلو قلنا بصحة التحري ثانيا كان تحويلا فيبطل العمل به اي
بهذا التحري الثاني بخلاف امر القبلة لانه ليس من ضرورة الحكم بجواز الصلوة الى جهة الحكم بان تلك الجهة هي جهة
الكعبة الا يرى انه وان تبين الخطاء جازت صلوته فكان تحريه الى جهة اخرى صحيحا دفعا وههنا من ضرورة
الحكم بجواز الصلوة الاولى الحكم بان الطاهر ذلك الثوب الاول انه لو تبين فيه النجاسة يلزمه الاعادة تبيينه
ان الصلوة الى غير القبلة تجوز في حالة الاختيار مع العلم وهو التطوع على الدابة والصلوة في الثوب الذي تيقن نجاسته
لا تجوز في حالة الاختيار ومن ضرورة جواز الاول ثبتت صفة الطهارة في ذلك الثوب والنجاسة في الثوب
الاخر والاخذ بالدليل الحكمي واجب ما لم يظهر خلافه وعلى هذا قال محمد في المبسوط لو لم يعلم ان في احدهما نجاسة
حتى صلى وهو ساه في احدهما الظهر وفي الاخر العصر وفي الاول المغرب وفي الاخر العشاء ثم نظر فوقع في اكبر رايه ان احدهما قذر
ولا يدري انه هو الاول والاخر فصلوة الظهر والمغرب جائزة وصلوة العصر والعشاء فاسدة لانه لما صلى الظهر
في احدهما جازت صلوته باعتقاد الطاهر فيثبت بذلك الحكم بطهارة ذلك الثوب ونجاسة الثوب الاخر فكل صلوة
اداها في الثوب فهي جائزة وما اداها في الثوب الاخر وجب اعادتها ولا يلزمه اعادة المغرب لمكان
الترتيب لانه حين صلى المغرب ما كان يعلم ان عليه اعادة العصر والترتيب لمثل هذا العذر يسقط
قوله ومثال القسم الثاني وهو تعارض الاصول عند العجز من القسم الرابع وهو حكم المعارضة وهو رابع
الاقسام المذكورة في اول الباب سور الحمار والبغل فان الدلائل لما تعارضت في سور الحمار ولم يمكن العمل بالقياس
القياس يعني فيهما وجب تحري الاصول كما ذكر في الكتاب ثم بيان التعارض ان الاخبار تعارضت

في اباحة لحم الحمار وحرمته فان عبد الله بن ابي اوفى روى ان النبي صلعم حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى
غالب بن ابجر ان النبي صلعم اباح لحوم الحمر الاهلية فاوجب ذلك اشتباها في لحمه ويلزم منه الاشتباه في سوره
لانه متولد من لحمه فيأخذ حكمه منه وكذا اختلاف الصحابة فيه ظاهر ايضا فان ابن عمر رضه كان يكره التوضؤ
بسور الحمار والبغل وبعد انه رضه وابن عباس رضه كان يقول ان الحمار يعتلف القت والتبن وسوره
طاهر لا باس بالتوضي به والقياس لا يصلح شاهدا اي لاحد الجانبين او مثبتا للحكم هنا لانه لا يصلح لنصب الاحكام
ابتداء اذ القياس لتعدية الحكم لا للاثبات ابتداء لان نصب احكام الشرع بالراي باطل ولهذا لا يجوز حد في المدة
وكون الوتر ركعة بالقياس كما سيأتي بيانه ان شاء الله ونحن فيه من هذا القبيل واذا لم يصلح القياس شاهدا
وجب تقرير الاصول على ما ذكرنا في الكتاب هذا هو المذكور في عامة الكتب ويؤيده ما ذكر في الاسرار
في مسئلة سور السباع واما سور الحمار فهو عندنا في حكم لحمه ولحمه مشكل وليس بحرام بات وكذلك السور
عندنا لا يوقف فيه لما في حكم التحريم والنجاسة بوجه الا ان يخص الاشتباه والاشكال بهذا الطريق غير مسلم عند
البعض لانه انما يتحقق اذا لم يثبت رجحان احدهما على الاخر وقد ثبت رجحان الخبر الموجب للحرمة على الموجب
للحل فهنا حتى حكم اكثر العلماء بحرمة لحمه وبعد ذكر الشيخ بعد هذا بورقة ايضا ينبغي ان يحكم بنجاسة سوره
الا ترى ان اصحابنا حكموا بنجاسة سور السبع مع تعارض اخبار الحل والحرمة باعتبار ترجيح الحرمة
فكيف والدليل الموجب للحل هو حديث غالب مأول فانه عليه كان سمين ماله وذلك محمول على الاكل السمين على
ما عرف او على حال الضرورة على ما روي في الزيادات انه قيل للنبي عليه قد اصابتنا سنة وان سمين مالنا في
الحمر فقال كلوا من سمين مالكم واذا كان كذلك لم يتحقق شرط التعارض وهو المساواة في الحجية فلم اجاد الحل
وكذلك ادعاء ان القياس لا يصلح شاهدا فيها تحقق منه لانه لنصب الحكم في هذا المحل غير مسموع ايضا لان ذلك
فيما اذا لم يوجد الاصل ليلحق به فاما اذا وجد فلا وهنا امكن الحاق سور الحمار بسور الكلب في النجاسة
بجامع حرمة الاكل او بسور الشاة في الطهارة بجامع الطوف فلا يكون هذا نصب الحكم ابتداء الا ترى ان
سور سواكن البيوت الحق بسور الهرة في الطهارة وسور السباع الحق بسور الكلب في النجاسة ولم يكن
ذلك نصب الحكم ابتداء فكيف هذا فالاحسن في بيان التعارض ما ذكره شمس الائمة في كتابه ان الاخبار
تعارضت في طهارة سوره ونجاسته فان ابن عمر رضه روى ان النبي صلعم سئل انتوضأ بما افضلت
الحمر فقال نعم وبما افضلت السباع وهذا يدل على ان سوره طاهر وروى انس رضه ان النبي صلعم نهى عن لحوم
الحمر الاهلية فانها رجس فهذا يدل على ان سوره نجس وقد تعارضت الاثار عن الصحابة ايضا كما ذكرنا ولم يصلح
القياس شاهدا لان السور ان اعتبر بالعرق ينبغي ان يكون طاهرا اذ العرق طاهر في الروايات الظاهرة وان اعتبر
باللبن ينبغي ان يكون نجسا اذ اللبن نجس في اصح الروايات واذا ثبت التعارض في الادلة لمعنى العجز عن العمل
بها بقي الاشتباه وصار الحكم مشكلا فوجب تقرير الاصول وهو ان ما كان على ما كان فلا ينجس به ما كان طاهرا

ولا يطهر

ولا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة والنجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا تزول بالشك وذكر شيخ الاسلام
خواهر زاده لو ان لحمه حرام بلا اشكال وحرمة لحمه تدل على نجاسة سوره من غير اشكال لكن الضرورة اوجبت
سقوط النجاسة فان الحمار يربط في الدور والافنية ويشرب من الاواني كالهرة الا ان الضرورة فيه دونها
في الهرة لانه لا يدخل المضايق التي يدخلها الهرة فلو انتفت الضرورة اصلا لكان سوره نجسا لحرمة لحمه كسور الكلب
حول الابواب لا في داخل الدار والبيوت ولو تحققت من كل وجه لكان الماء طاهرا وطهورا كسور الهرة
فلما استوى الوجهان من غير ترجيح تساقطا ووجب المصير الى ما كان ثابتا والثابت قبل التعارض شيئان الطهارة
في جانب الماء والنجاسة في جانب اللعاب وليس احدهما باولى من الاخر فبقي مشكلا فلا يطهر به ما كان نجسا
ولا ينجس ما كان طاهرا بخلاف الماء اذا اخبر عدل بنجاسته واخر بطهارته فانه لا يصير مشكلا لان الاصل
هناك بعد سقوط الخبرين ثابت الطهارة والنجاسة في اللعاب فبقي مشكلا فان قيل لما وجب تقرير الاصول
وقد عرف الماء طاهرا وطهورا ينبغي ان يبقى كذلك ولا يلزم ان يزول واحد منهما بالشك قلنا من ضرورة تقرير الاصول
زوال صفة الطهورية لانها لو بقيت لزال الحدث والنجاسة به اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء الا ازالة الحدث
والنجاسة ولو جعلناه مزيلا لا يكون هذا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا للاخر فوجب القول بزوال
الطهورية دواعي به ووقع الشك والاشتباه فيها لا انها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم
فان قيل هلا اسقط استعمال الماء عند التعارض ووجب المصير الى الخلف كما في مسئلة الانائين التي مرت
تقريرها قلنا لان استعمال المطهر قد وجب عليه وهذا الماء كان مطهرا بيقين ووقع الشك في زوال هذا الوصف
فلا يسقط عنه استعماله بالشك ووجب ضم التيمم احتياطا فاما في مسئلة الانائين فاحدهما نجس بيقين الا ان الاخر
طاهر بيقين وقد وجب عليه الاحتراز عن النجاسة كما وجب استعمال المطهر وقد عجز باعتبار عدم التمييز
عن استعمال المطهر فيهما ولم يعجز عن الاحتراز عن النجس فلذلك سقط عنه استعمال الماء ووجب المصير
الى الخلف ولا يقال وجب ان يسقط استعماله ايضا احترازا عن النجاسة كما في تلك المسئلة لانه يحتمل ان يكون نجسا
كما يحتمل ان يكون طاهرا لانا قد بينا ان الطاهر لا يتنجس به ولا يجوز ترك استعماله احترازا عن النجاسة ولهذا
لو وجد ماء مطلقا لم يجب عليه غسل الراس بعدما توضأ به وعن هذا تعلمنا ان سور الحمار طاهر غير
الا ان الشك في طهوريته لا في طهارته عندنا وهو اختيار عامة المشايخ ووجهه ما ذكرنا ان الماء عرف طاهرا
بيقين فلا يزول هذا الوصف بالشك وكان السور طاهرا عند طهوره وهو منصوص عن محمد اي كونه طاهرا
منصوص في مواضع الشرع فقد ذكر في كتاب الصلوة ان اصاب لعاب دابة لا يؤكل لحمها او عرقها ثوبا
فصلى به اجزأته الصلوة وان فحش وعن ابي يوسف اذا اصاب الثوب فصلى فيه اجزأته وان فحش وعن محمد
ثلث مياه لو غمس فيه الثوب يجوز الصلوة فيه الماء المستعمل وسور الحمار وبول ما يؤكل لحمه وعند
بعضهم الشك في طهارته لان اللعاب ان كان طاهرا كان الماء طاهرا وطهورا ما لم يغلبه اللعاب عليه

علته ولو كان نجسا كسؤر الكلب لكان السؤر منهما جميعا فانا لا ننجس الثوب والعضو به لان العضو لا يزول بالشك
لانه طاهر حقيقة وكان هذا الاختلاف لفظيا لان من قال السؤر مشكوك في طهوريته لا في طهارته اراد ان الطاهر
لا يتنجس به ووجب الجمع بينه وبين التراب لانه ليس في طهارته شك اصلا الا ان الشك في طهوريته انما نشأ
من الشك في طهارته لتعارض الادلة في طهارته ونجاسته قوله وكذلك عرقه في كونه طاهرا وهذا
جواب ظاهر الرواية وهو الصحيح لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يركب الحمار معروريا والحر حر الحجاز فلا بد من ان يعرق
الحمار ولان معنى الضرورة في عرقه ظاهر لمن يركبه وذكر في شرح الجامع الصغير للقاضي الامام فخر الدين في لعاب
الحمار والبغل وعرقهما اذا اصاب الثوب او البدن عن ابي حنيفة رحمه الله ثلث روايات في رواية قدره بالدرهم
وفي رواية قدره بالكثير الفاحش وهي رواية الامالي وفي رواية لا يمنع وان فحش وعليه الاعتماد وذكر شمس
الائمة الحلواني ان عرق الحمار نجس الا انه عفي عنه لمكان الضرورة فعلى هذا لو وقع في الماء القليل
يفسد وهكذا روي عن ابي يوسف رحمه الله وذكر القدوري ان عرق الحمار طاهر في الروايات المشهورة كذا في المحيط
قوله ولبن الاتان اي هو طاهر ايضا كسؤرها وهو رواية عن محمد رحمه الله فانه نقل عنه ان لبن الاتان طاهر
ولا يؤكل وهو اختيار صاحب الهداية وفي ظاهر الرواية هو نجس كذا في المحيط وذكر الامام التمرتاشي في شرح الجامع
الصغير وعن البزدوي انه يعتبر فيه الكثير الفاحش وعن عين الائمة الصحيح انه نجس نجاسة غليظة لانه حرام
وليس فيه ضرورة فيه مشكلا لما قلنا وذكر في المبسوط ان سؤر الحمار نجس مشكوك غير متيقن بطهارته ولا بنجاسته
وكان ابو طاهر الدباس ينكر هذه العبارة ويقول لا يجوز ان يكون شيء من احكام الشرع مشكلا
ليس المراد منه انه مشكوك في الحقيقة وانه شرع مشكلا حقيقة بل فيه مشكلا لما قلنا من تعارض الادلة
في وجوب ضم التيمم اليه للاحتياط لا انه يعني به الجهل اي لا نعني بهذه العبارة ان حكمه مجهول لان حكمه معلوم وهو
وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة وضم التيمم اليه على ما بينا قوله وكذلك الجواب في الخنثى المشكل
ايضا وهو الشخص الذي له ما للرجال والنساء ولم يوجد فيه ما يترجح به احد الجانبين على الآخر اعني الذكورة
والانوثة فانه لما اشكل حاله بتعارض الحجتين وجب تقرير الاصل والعمل بالاحتياط في موضعه فيجعل امرأة في
الذكورة في بعض الاحكام ومثله الاناث في البعض على ما يليق بحاله في كل حكم فيقال اكثر النصيبين في
الميراث اي نصيبي الرجال والمراة لم يكن ثابتا فلا يثبت بالشك فيؤخر ويتاخر عن الرجال ويتقدم
على النساء في الصلوة ولا تختنه الرجل ولا المراة لاشتباه حاله بل يشترى له جارية تختنه من ماله او من مال
بيت المال على ما عرف في المبسوط كتاب الخنثى والالف فيه للتانيث كما في حبلى وجمعه خناثى وكان ينبغي الخنثى
المشكلة بنعت المؤنث الراجح للعربية كما هو المذكور في كلام الفصحاء الا ان الفقهاء نظروا الى عدم تحقق التانيث
في ذاته فلم يلحقوا علامة التانيث وصفه وضميره تغليبا للذكورة وقد يوصف الرجل به ايضا فيقال رجل
خنثى ورجال خناثى وخناث قال الشاعر لعمرك ما الخناث بنو قشير بنسوان يلدن ولا رجال

قوله وكذلك جوابهم اي جواب علمائنا في المفقود فانه لما تعارض حياته ومماته وجب تقرير الاصول
فجعل حيا في ماله حتى لا يورث عنه لان حيوته كانت ثابتة فلا تزول بالشك وميتا في مال غيره حتى لا يرث عن احد
لان استحقاقه لم يكن ثابتا فلا يثبت بالشك احياء قوله ومثال ما قلنا من الفرق بين المجمل المعارض من النصوص
وبين ما لا يحتملها من القياس واقوال الصحابة ما اذا اوقع الطلاق او العتاق في محل مبهم بان قال لامراتيه احداكما
طالق او لاحد امتيه انت حرة ثم نسي المطلقة والمعتقة فان في المسئلة الاولى يثبت له خيار التعيين لان الابهام
عن المحل المبهم كان في الابتداء وقد كان له تعيين المحل مملوكا له شرعا كابتداء الايقاع فمباشرة الايقاع استحق
ما كان له من الخيار في اصل الايقاع ولم يسقط ما كان له من الخيار في التعيين فبقي ذلك الخيار ثابتا له شرعا وهو
معنى قوله لان وراء الابهام محل يحتمل النص اي بعدما اوقع صح الطلاق او العتاق مبهما في احد يحتمل
التصرف اي لا بحيث قبل الملك وهو تعيين المحل او معناه بعدما اوقع اصل الطلاق مبهما بقي محل يحتمل التصرف
وهو ذات المراة لان الطلاق المبهم لم يتناول المحل المعين فبقي كل واحدة منهما محلا للتصرف فيصلح للملك اي
بقاء الملك في المحل دليلا لولاية الايجاد وهو كالقياس لما كان كل واحد منهما في حق المحل يثبت فيهما التخيير
وفي المسئلة الثانية لا يثبت الخيار لان الطلاق او العتاق قد نزل في احداهما وخرج المحل عن ملكه والعتاق في
حقه بين في حق من المحل لجهله بالمحل الا تعينه عند الايقاع وحينئذ لا يثبت الخيار له شرعا ولو جعل اليه ذلك
كان معناه اثبات تصرف الحرمة عن محلها الى غيرها كما في تعارض النص لما ثبت بناء على الجهل بالناسخ لم يثبت الخيار
اذ ليس للانسان صرف الحرمة عن محلها الى ما ليس بمحل قوله فاذا عرفت ركن المعارضة
اعني لما عرفت ان ركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء وان شرطها اتحاد المحل والوقت كما يجب ان يعتني بعلم
اي يعلم به شرعية المخلص عن التعارض على سبيل العلم اي على وجه يعد من الاصل بان يقال لا نسلم ان المعارضة
ثابتة لعدم ركنها وهو المساواة في الحجتين او لعدم شرطها وهو عدم اتحاد المحل او الوقت لا على ما ينافيها ذكر
من بيان حكم المعارضة هو المخلص في تقرير تحققها وتسليمها وهذا هو المخلص بناء على سبيل المنع مثل المحكم
المعارض المجمل او المتشابه بان يقول ليس كذلك لانه محكم في نفي المماثلة فلا يعارض قوله عز وجل الرحمن على العرش
استوى لانه متشابه لانتفاء ركن المعارضة وهو التساوي ولو استدل مستدل في حل البيع في صورة من الصور
بعموم قوله تعالى واحل الله البيع لا يكون لخصمه ان يعارضه بقوله تعالى وحرم الربوا لانه مجمل فلا يعارض النص
اذ في بعض الشروح ومثل الكتاب والسنة مثل قوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن لا يعارضه
قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ومثل قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر لا يعارض حديث القضاء
بشاهد ويمين لانتفاء المساواة في الحجية قوله واما الحكم فلانا نطلب المخلص من حيث الحكم
لان من شرط المعارضة ان يكون الحكم الذي يثبته احد الدليلين غير ما يثبته الاخر ليتحقق التدافع والتمانع
فاذا اختلف الحكم عن التحقيق بان ينفي احدهما غير ما يثبته الاخر لا يثبت التدافع لامكان الجمع بينهما

فلا يمحو العارض قبل قوله تعالى في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم ما يوجب المؤاخذة في كل يمين مكسوبة بالقلب أي مقصودة سواء كانت معقودة أو غير معقودة
فيمحو المؤاخذة في الغموس وقوله عز وجل في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الأيمان يقتضي أن لا يمحو المؤاخذة في الغموس لأن الأيمان على نوعين معقودة منها مؤاخذ
ولغو لا مؤاخذة فيه والآية سيقت لبيان المؤاخذة في المعقودة ونفيها عن اللغو والغموس ليست بمعقودة
فكانت لغوا في حق المؤاخذة إذ اللغو اسم لكلام لا فائدة فيه وليست في الغموس فائدة اليمين المشروعة
بل خلت عنها لأنها شرعت ليحمل البر أو الصدق وقد فات ذلك في الغموس أصلا فكانت لغوا أي كلاما
لا عبرة به من حيث إنه لم ينعقد للحكم كبيع الحر فكانت الغموس داخلا في عموم قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو
في أيمانكم هو معنى قول الشيخ والغموس داخل في هذا اللغو أي اللغو المذكور في المائدة فلم تدخل التأويل بل
الغموس بالحلف فإذا كان كذلك يمحو التعارض بين الآيتين من حيث الظاهر في حق الغموس إذ الأولى توجب المؤاخذة
فيها والثانية نفيها عنها فيتخلص عنه ببيان اختلاف الحكم بأن يقال المؤاخذة المثبتة وهي المذكورة في سورة البقرة
ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم مطلقة والمطلق ينصرف إلى الكامل فيكون المراد منها المؤاخذة بالعقوبة
في الآخرة لأنها المؤاخذة الكاملة لأن الآخرة خلقت للجزاء والمؤاخذة حقا إنما هي بالعدل فأما الدنيا فدار
ابتلاء يؤاخذ المطيع فيها بالمحن تطهيرا وينتقم من العاصي استدراجا والمؤاخذة المجازية في الدنيا لم تشرع إلا
بأسباب لها فيها ضرب ضرورة لتكون زواجر عنها كالحدود لصلاحها فلا تتمحض مؤاخذة لحق الشرع وإنما تتمحض
في الآخرة فتعين أن المطلق من المؤاخذة ينصرف إلى المؤاخذة في الآخرة والمؤاخذة المنفية وهي المذكورة في
سورة المائدة في قوله عز اسمه لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم مقيدة بدار الابتلاء أي المراد منها نفي الكفارة
في الدنيا بدليل قوله ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته فيكون الحكم الذي أثبته أولا غير الحكم الذي
نفيه الآخر فلم يتحد محل النفي والإثبات فأمكن الجمع بينهما وبطل التدافع ثم الشارح دفع التعارض بطريق آخر
حمل المؤاخذة المذكورة في الآية الأولى على المؤاخذة بالكفارة لأن المؤاخذة المذكورة في الآية الثانية مفسرة بالكفارة
فيكون تفسيرا للأولى وحمل العقد المذكور في الآية الثانية على كسب القلب الذي هو القصد لا العقد الذي هو ضد الحل
لأن العقد يطلق على قصد القلب وعزمه على الشيء كما يطلق على ربط أحد الكلامين بالآخر يقال عقدت على
كذا أي عزمت واعتقدت كذا أي قصدت ومنه المعتقد للحقيقة قال الشاعر
عقدت على قلبي بأن يكتم الهوى فصاح ونادى إني غير فاعل فقوله بما كسبت قلوبكم مفسر لا يحتمل
إلا القصد فيحمل المحتمل على المفسر فيكون الغموس على هذا التأويل داخلا في العقد لا في اللغو فيجب فيه
الكفارة والدليل على صحة هذا التأويل أنه لم يشرع الكفارة بنفس اليمين من غير سبق حنث فقال ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته وقال ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم ولم يقل إذا حنثتم ولا تجب الكفارة بنفس

اليمين إلا في الغموس فصار حاصل الكلام أن معنى الآيتين إيجادها ونفي الكفارة عن اللغو وإثباتها في الغموس
والمعقودة فقال الشيخ لما بطل التدافع والتعارض بالطريق الذي بينا لا يصح أن يحمل البعض على البعض
أي يحمل العقد على كسب القلب والمؤاخذة المطلقة على المؤاخذة المقيدة لأن فيه تعطيل فائدة النص
فإنا متى حملنا أحدهما على الآخر كان تكرارا وحمل كلام صاحب الشرع على الإفادة ما أمكن أولى من حمله على
الإعادة مع أنه فيه عدول عن الحقيقة من غير ضرورة لأن حقيقة العقد ربط أحد طرفي الحبل بالآخر
والعقد الشرعي يسمى عقدا لما فيه من ارتباط أحد الكلامين بالآخر وارتباط الكلام بمحل الحكم إن كان الكلام واحدا
وعزيمة القلب لا تربط شيئا لأنها لا توجب حكما إلا أنها سبب العقد فإنه يقصد بقلبه ثم يتكلم بلسانه
فأطلق عليها اسم العقد فكان مجازا وصحة الآية قرئت بالتشديد كما قرئت بالتخفيف وبالتشديد
لا يحتمل عقد القلب أصلا فكان حمل القراءة بالتخفيف على ما يوافق القراءة الأخرى وفيه رعاية الحقيقة وتكثير
الفائدة أولى من حملها على القصد وذكر الشيخ أبو منصور نفى المؤاخذة عن اللغو في الآية الأولى وأثبتها في
الغموس والمراد منها المؤاخذة بالإثم ونفاها في الآية الأخرى وأثبتها في المعقودة وفسرها هاهنا بالكفارة
فكان ثابتا أن المؤاخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالإثم وفي اللغو لا مؤاخذة أصلا فلزم حمل
البيان والعمل بكل نص على حدة دون صرف النصوص بعضها إلى بعض وتقييد النص بالبعض وعلى هذا لا يكون
الغموس داخلا في اللغو ولا في العقد فلا يجب فيها الكفارة ولا يثبت التعارض أيضا إلا أن الشيخ لو أثبت
التعارض بأن جعلها داخلا في اللغو لم يمكنه إيراده في هذا الفصل لأن المؤاخذة تحصل بقوله
سقط التعارض أو يتعلق بمحذوف وهو لما كانت الغموس داخلا في اللغو كان التعارض بين النصين ثابتا في
اليمين الغموس إلا أنه يندفع باختلاف الحكم لأن المؤاخذة إلى آخره وأما الحال إلى آخره فدفع التعارض
باختلاف الحال فمثل قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد فإن القراءة بالتخفيف تقتضي
أن يحل الوطء بانقطاع الدم سواء انقطع على أكثر مدة الحيض أو على ما دونه لأن الطهر عبارة عن انقطاع
دم الحيض يقال طهرت المرأة إذا خرجت من حيضها والقراءة بالتشديد تقتضي أن لا يحل القربان قبل الاغتسال
سواء كان الانقطاع على أكثر مدة الحيض أو على ما دونه كما ذهب إليه عطاء ومجاهد وزفر والشافعي لأن
التطهر هو الاغتسال والقول بهما غير ممكن لأن حتى للغاية وبين امتداد الشيء إلى غاية وبين انتهائه دونها
تناف فيقع التعارض لا بد لكنه يندفع باختلاف الحال أي بأن يحمل كل واحدة من القراءتين على حال فيحمل
القراءة بالتخفيف على الانقطاع على أكثر مدة الحيض لأنه انقطاع بيقين ووجوب القربان يثبت باعتبار تمام
الحيض لأنه تعالى أمر باعتزالهن لمعنى الأذى بقوله عز اسمه قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض فبعد الانقطاع
على أكثر مدة الحيض لا يجوز تراخي الحرمة إلى الاغتسال لأنه يؤدي إلى جعل الطهر الذي هو ضد الحيض حيضا
وهو تناقض وإبطال التقدير الوارد في الحيض أو يؤدي إلى منع الزوج عن حقه وهو القربان بلا دون العلة المنصوص عليها

معنى الاذى وكلاهما فاسد ويحمل القراءة بالتشديد على الانقطاع على ما دون اكثر مدة الحيض لانه في هذه الحالة لا يثبت الانقطاع بيقين لتوهم ان يعاود ها الدم ويكون ذلك حيضا فان الدم سيعطع مرة وتدر اخرى فلا بد من مؤكد لجانب الانقطاع وهو الاغتسال وما يقوم مقامه وقد اتفق الصحابة ان الاغتسال مقام الانقطاع فان الشعبي ذكر انه بلغه عشر نفرا من اصحاب رسول الله صلعم قالوا ان المراة اذا كانت ايامها دون العشرة لا يحل لزوجها ان يقربها حتى يغتسل واذا حملناهما على ما ذكرنا من الحالين ارتفع التعارض فان قيل يحمله لو فاذا تطهرن في القراتين يأبى هذا التاويل لانه يوجب الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم لكان ينبغي في قراءة التخفيف فاذا طهرن ليستقيم لان المراد هو الجمع بين الطهر والاغتسال بالقراتين اي حتى يطهرن بانقطاع حيضهن حتى يتطهرن بالاغتسال قلنا لما بينا ان تاخير حق الزوج الى الاغتسال في الانقطاع على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد يحمل قوله فاذا تطهرن في قراءة التخفيف على طهرن فان تفعل قد يجيء بمعنى فعل من غير ان يدل على صنع كتبين بمعنى بان اي طهر وكما يقال في صفات الله تعالى تكبر وتعظم ولا يراد به صنع يكون باحداث الفعل والى هذا اشار شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله وقد نقل عن طاوس ومجاهد انه بمعناه توضان اي صرن اهلا للصلوة كذا في عين المعاني وذكر في شرح التاويلات ان الاية محمولة على ما دون العشرة لان الغالب في النساء ان لا يمتد حيضهن الى اكثر مدة الحيض ولا يقتصر على الاقل بل يكون فيما بين الوقتين الادنى لان النبي عليه السلام قال في صفة النساء انهن ناقصات العقل والدين ووصف نقصان دينهن بان يحبس احداهن في الشهر ستا او سبعا ومنعهن عن الصلوة فسمي نقصان الدين فسر النقصان من جملتهن بما ذكر فيدل ذلك على ان الغالب في جملتهن والخطاب ينصرف الى ما هو الغالب فدل ان المراد من الاية هو النهي عن قربانهن اذا كانت ايامهن دون العشرة وبه نقول على القراتين جميعا اما القراءة بالتشديد فظاهرة واما بالتخفيف فلان الانقطاع فيما دون العشرة لا يثبت الا بالاغتسال وما يقوم مقامه لما ذكرنا وكان المراد من الطهر الاغتسال ايضا فلا يكون تركه في القراءة بالتخفيف فاذا تطهرن دون تطهرن ليدل على الانقطاع بالاغتسال قوله [محمود] وكذلك قوله في اي وكذلك القراتان في الاية المتقدمة متعارضتان من حيث الظاهر ويندفع ذلك التعارض باختلاف الحال وكذلك القراتان في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم بخفض اللام ونصبها متعارضتان اذ الخفض معطوف على الراس يقتضي وجوب مسح الرجل لا غير كما هو مذهب الروافض والنصب معطوف على الوجه فيوجب الغسل ولا يجوز الاكتفاء بالمسح فتعارضنا فتخلصنا عن ذلك باختلاف الحال على ما ذكر في الكتاب قوله [محمود] وصح ذكر جوابه عما يقال لا يستقيم الحمل على هذا الوجه لان الله تعالى امر بالمسح على الرجل على قراءة الخفض لا على الخف اذ لم يقل وامسحوا برؤسكم وخفافكم فقال قد صح ذكره اي حمل قراءة الخفض على المسح واضيف المسح الى الرجل لان الجلد لما اقيم مقام بشرة القدم لاتصاله بها صار مسحه بمنزلة مسح القدم فصح اضافة المسح الى الرجل وارادة الخف منها وفي بعض النسخ فصار مسحه بمنزلة غسل القدم الى الجلد لما قام مقام بشرة القدم

كان مصادفا لبشرة القدم تقديرا كما ان الغسل يصادف بشرة القدم تحقيقا فصح اضافة المسح الى الرجل وفي ذكر الرجل دون الخف فايدة وهو ان المسح لو اضيف الى الخف بان قيل وامسحوا برؤسكم وخفافكم لا وهم جواز المسح على الخف وان كان غير ملبوس ففي اضافته الى الرجل وارادة الخف ازالة ذلك الوهم وما ذكر الشيخ وهو اختيار بعض العلماء فانهم اثبتوا شرعية المسح على الخف بالكتاب بهذا الطريق واما عند عامة المحققين فالمسح ثابت بالسنة دون الكتاب وهو المذكور في الهداية وعامة الكتب لانه لو كان ثابتا بالكتاب لكان مغيا الى الكعبين كالغسل وما قيل يحتمل انه كان مغيا الى الكعبين ثم نسخت الغاية بالسنة وبقي اصل المسح لا يخلو عن ضعف لان النسخ انما يثبت بالنقل ولم ينقل عن احد من السلف انه كان مغيا ثم نسخ ولهذا قال ابو حنيفة ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاني مثل ضوء النهار وقال مثل فلق الصبح ولو كان بالكتاب لما استقام هذا الكلام منه ثم عند هؤلاء القراءة بالخفض وان كانت معطوفة على الراس فهي موجبة للغسل ايضا لانه اريد بالمسح الغسل في حق الرجل للمشاكلة وهي ان يذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كقوله تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وكقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها وقول الشاعر قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا وللتقارب بين الفعلين اذ كل واحد منهما امساس العضو بالماء والمتوضي لا يقنع بصب الماء على الاعضاء حتى يمسحها اي الغسل وقال تمسحت للصلوة اي توضات وقال ابو زيد المسح في كلام العرب يكون غسلا ويكون مسحا ومنه يقال للرجل اذا توضا فغسل اعضاءه قد تمسح ويقال مسح الله ما بك اي غسلك وطهرك من الذنوب وقال الله تعالى فطفق مسحا بالسوق والاعناق اي غسل اعناقها وارجلها غسلا خفيفا في قول ازالة للغبار لكرامتها عليه ولا يقال يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان حقيقة المسح قد اريدت في قوله وامسحوا ابي لا يجوز ان يراد به الغسل لانا نقول انما اريد الغسل بالمسح المقدر الدال عليه الواو في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وامسحوا بارجلكم دون المذكور صريحا فلا يكون فيه الجمع بينهما فان قيل اي فايدة في عطف المغسول على الممسوح قلنا هي التحذير عن الاسراف المكروه فان الرجل مظنة للاسراف المنهي عنه فعطف على الممسوح لا لتمسح ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء كذا في الكشاف قوله [محمود] وذلك مثل قول ابن مسعود المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا تعتد بوضع الحمل عند ابن مسعود وقال علي رضي الله عنه تعتد بابعد الاجلين اي بالطول الى العدتين لان كل اية توجب عدة على حدة فيجمع بينهما احتياطا وقال ابن مسعود انه اذا لم يعرف التاريخ فاذا عرف نجعل الآخر ناسخا للاول ثم ان الناسخ وهو قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن عنه حتى دعا الى المباهلة معنى المباهلة الملاعنة والمباهلة ملاعنة من البهلة بضم الباء وفتحها وهي اللعنة ويروي الملاعنة وذكر انهم كانوا اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا بهلة الله على الظالم منا كذا في المغرب فجعل ابن مسعود رضي الله عنه التاريخ دليل النسخ ولم ينكر عليه احد فيثبت انه كان معروفا فيما بينهم ان المتاخر من النصين ناسخ للمتقدم قوله [محمود] واما الدليل فيثبت دلالة الى القياس اذا اجتمع المبيح والمحرم نقل عن عيسى بن ابان وابي هاشم انهما يطرحان ويرجع المجتهد الى غيرهما من الادلة كالو لم يعتد كان واحد منهما على الموقع ولا يعلم تقدم احدهما انهما يبطلان

وكالعوتي اذا لم يعلم تقدم بعضهم على البعض وفي القواطع لابي منصور السمعاني اذا اقتضى احد الخبرين الحظر والاخر
الاباحة فقد قيل هما سواء لانهما حكمان شرعيان وصدق الراوي فيهما على وتيرة واحدة والوجه الاخر
وهو الاصح ان الحاظر اولى لانه احوط وعندنا ترجيح المحرم لقوله عليه ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال
وقوله عليه دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولانه يجوز ترك هذا الفعل لانه بين كونه حراما او مباحا واما
يجوز فعله فيجب تركه وما روي عن عثمان انه قال في الاختين المملوكتين احلتهما اية وحرمتهما اية والتحريم
اولى لان من طلق احدى نسائه او اعتق احدى امائه ونسيها حرم عليه وطي جميعهن بالاتفاق ترجيحا للمحرم
ولما ذكر في الكتاب من كون المحرم ناسخا الا انا نعلم انهما وجدا في زمانين اذ لو كانا في زمان واحد لكانا متناقضين
ونسبة التناقض الى الشارع محال ثم لو كان الحاظر متقدما لتكرر النسخ ولو كان المبيح متقدما لا تكرر
كان المتيقن وهو النسخ مرة اولى من الاخذ بالتكرر الذي فيه احتمال او معناه ان الحاظر ناسخ بيقين لعدم او
تاخر لانه اما ناسخ للاباحة الاصلية او للاباحة العارضة والمبيح محتمل لانه ان تقدم كان مقررا للاباحة الاصلية
ناسخا لها وكان العمل بما هو ناسخ بيقين اولى من العمل بالمحتمل موله وهذا في جعل الحاظر ناسخا
للمبيح بناء على كذا اختلف العلماء في الاشياء التي يحتمل ان يرد الشرع باباحتها وخطرها
انها قبل ورود الشرع على الاباحة ام على الحظر فذهب اكثر اصحابنا خصوصا العراقيون منهم وكثير من
اصحاب الشافعي الى انها على الاباحة وانها هي الاصل فيها حتى ان من لم يبلغه الشرع ابيح له ان ياكل ما شاء من المطعومات
واليه اشار محمد في الاكراه حيث قال ولو هدده بقتل حتى ياكل الميتة او يشرب الخمر فلم يفعل حتى قتل خفت
ان يكون اثما لان اكل الميتة وشرب الخمر لم يحرما الا بالنهي عنهما فجعل الاباحة اصلا والحرمة بعارض النهي
وهي قول ابي علي الجبائي وابنه ابي هاشم واصحاب الظواهر وقال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ومعتزلة
بغداد انها على الحظر حتى ان من لم يبلغه الشرع لا يباح له شيء الا ما يدفع به الهلاك عن نفسه مثل التنفس والانتقال
من مكان الى مكان وقال الاشعرية وعامة اهل الحديث انها على الوقف لا يوصف بحظر ولا اباحة حتى ان من
لم يبلغه الشرع ينبغي ان يتوقف ولا يتناول شيئا فان تناول شيئا لا يوصف فعله بالحظر ولا بالاباحة قال عبد القاهر
البغدادي في تفسير الوقف عنهم ان من فعل شيئا قبل ورود الشرع والى هذا القول مال الشيخ ابو منصور لا
فانه ذكر في شرح التاويلات وقال اهل السنة والجماعة ان العقل لا حظ له في معرفة هذا القسم يعني فيما يجوز
ان يرد الشرع باباحته فيجب التوقف فيه الى ان يرد الشرع الا تقدر ما يحتاج اليه للبقاء ووجه القول الاول
انه تعالى على الحقيقة جواد على الاطلاق والغني الجواد لا يمنع ما له عن عباده الا ما كان فيه ضرر فيكون
الاباحة هي الاصل باعتبار غناه وجوده والحرمة بالعوارض ولم يثبت فيبقى على اطلاقه ووجه القول الثاني
ان الاشياء كلها مملوكة لله تعالى على الحقيقة والتصرف في ملك الغير لا يثبت الا باباحة المالك فلما لم يثبت الاباحة

بقيت

بقيت على الحظر لقيام سببه وهو ملك الغير ووجه قول الواقفية ان الحرمة والاباحة لا يثبتان الا بالشرع
فقبل وروده لا يتصور ثبوت واحد منهما فلا يحكم فيه بحظر ولا اباحة ثم الشيخ رحمه اختار القول الاول
الا انه لم يقل بكون الاباحة اصلا على الاطلاق على معنى ان الله تعالى خلق الاشياء في الاصل وجعلها مباحة من غير
تكليف بحظر وتحريم ثم بعث الانبياء عليهم السلام واوحى اليهم بحظر بعضها وابقاء بعضها على الاباحة
الاصلية لان ذلك انما يستقيم ان لو خلق الخلايق ولم يكلفوا بشيء مدة ثم بعث فيهم الانبياء فكلفوا بالتكليف
بتحريم البعض وابقاء الباقي على ما كان وليس الامر كذلك اذ الناس لم يتركوا سدى في زمان
فان اول البشر ادم عليه وهو كان صاحب شرع قد اتى بالامر والنهي والحظر والاباحة ولم يخل قرن
لجاج عن دليل سمعي وان نفي يحتاج الى تجديد الشريعة كما قال تعالى وان من امة الا خلا فيها
نذير اي ما من امة فيما مضى الا جاء فيهم نذير واذا كان كذلك تعذر القول بكون الاباحة اصلا على
الاطلاق ولذلك لم يطلق الشيخ رحمه وانما قال يكون اصلا في زمان الفترة وهو الزمان الذي بين عيسى ومحمد عليهما
لان الاباحة والحرمة قد ثبتتا في الاشياء بالشرائع الماضية وبقيتا الى زمان الفترة ثم كانت الاباحة
ظاهرة في زمان الفترة فيما بين الناس فبقي الى ان بعث الدليل الموجب للحرمة في شريعتنا فهذا هو
المراد بكون الاباحة اصلا لا انها على الاطلاق وفي الحقيقة لا يتحقق الخلاف لانه لا يتصور القول بالاباحة
او الحظر والعقل قبل وجود الخلايق لان هذه الاحكام بالنسبة اليهم وبعد ما وجدوا لم يتركوا سدى
في زمان فلم يكن محل الخلاف الا زمان الفترة ويؤيده ما ذكر في شرح التاويلات في هذه المسئلة وقيل
الخلاف انما يتحقق فيمن نشأ في شاهق جبل لم يبلغه دليل السمع او في زمان الفترة وذكر عبد القاهر البغدادي
ان هذا اي الوقف مذهب ابي الحسن الاشعري واصحابه وبشر المريسي وبه قال اكثر اصحاب الشافعي
ومع قولهم بانه لم يخل زمان العقلاء عن شرع ولكن تكلموا في هذه المسئلة على تقدير كونها لا على تقدير
حصولها وذكر ابو اليسر في هذه المسئلة والصحيح من الاقوال انه لا يجوز ان يحرم تارة ويباح اخرى
فقبل ورود الشرع او في حق من لم يبلغه الشرع لا يوصف بالحرمة ولا بالاباحة وفعل الانسان
فيه ايضا لا يوصف بالحل ولا بالحرمة كفعل من لا يدخل تحت الخطاب اما بعد ورود الشرع فالاموال
على الاباحة بالاجماع ما لم يظهر دليل الحرمة لان الله تعالى اباح الاموال بقوله خلق لكم ما في الارض جميعا
والانفس مع الاطراف على الاباحة لانه تعالى الزمهم العبادات ولا يقدرون على تحصيلها الا بالعصمة عن
الاتلاف والعصمة لا يثبت الا بتحريم اتلاف النفس والاطراف جميعا موقوف وذلك
الى ترجيح المحرم وجعله ناسخا للمبيح مثل ما روي عن النبي عليه انه حرم الضب وهو ما روي عن عائشة رضي الله عنها
انه اهدي لنا ضب فسالت رسول الله صلعم عن اكله فكرهه فجاء سائل فاردت ان نطعمه اياه
فقال عليه اتطعمين ما لا تاكلين فدل ان كراهته لحرمته اذ لو لم يكن كراهته الاكل للحرمة لامرها

بالتصدق كما امر به في سائر الانصار بقوله اطعموها الاسارى وما روي عن عبد الرحمن بن حسنة انه
قال نزلنا ارضا كثيرة الضباب فاصابتنا مجاعة فطبخنا منها فان القدور لتغلي بها اذ جاء رسول الله
فقال ما هذا فقلنا ضباب اصبناها فقال ان امة من بني اسرائيل مسخت دواب في الارض
وانا اخشى ان يكون هذه فاكفئوها وروي انه اباحه وهو ما روي ان ابن عمر رض ان النبي صلعم سئل
عن الضب قال لم يكن من طعام قومي فاجد نفسي تعافه فلا احله ولا احرمه وما روي عن ابن عباس رض
اكل الضب على مائدة رسول الله صلعم وفي الاكلين ابو بكر رض ورسول الله كان ينظر اليه ويضحك فنحن
رجحنا المحرم على المبيح وجعلناه دليلا الاباحة على ما كان قبل التحريم وحرم لحوم الاهلية وروي انه اباحها
كما بينا في مسئلة السؤر فجعلنا بالمحرم وجعلناه ناسخا للمبيح وكذلك الضبع اي وكالضب او الحمر
الضبع في اثر المحرم والمبيح فيه تعارضا فالمبيح حديث جابر بن عبد الله رض انه سئل عن الضبع صيد
هو فقال نعم فقيل يؤكل لحمه فقال نعم فقيل اشيء سمعته من رسول الله صلعم فقال نعم والمحرم حديث
ابن عباس رض ان رسول الله صلعم نهى عن اكل كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير فرجحنا
المحرم لما ذكرنا وحديث جابر ان صح فمحمول على الابتداء وما يجري مجرى ذلك اي يجري مجرى ما ذكرنا من الثعالب
مثل الثعلب والقنفذ والسلحفاة فصل واختلف مشايخنا في اثر الدليل المثبت
هو الذي اثبت امرا عارضا والنافي هو الذي ينفي العارض ويبقي الامر الاول كما اشير اليه في الكتاب
فاذا تعارض نصان احدهما مثبت والاخر ناف يرجح المثبت عند الشيخ ابي الحسن الكرخي وهو مذهب
اصحاب الشافعي لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر فيكون قول المثبت راجحا قول النافي
لاشتماله على زيادة علم كما في الجرح والتعديل اذا تعارضا تقدم قول الجارح على قول المعدل لانه يخبر عن حقيقة
والمعدل يخبر معتمدا على الظاهر وكما اذا شهد شاهدان انه عليه كذا وشهد اخران لا شيء عليه يرجح
المثبت لان المثبت يفيد التاسيس والنافي يفيد التاكيد والتاسيس اولى من التاكيد وقال عيسى
ابن ابان والقاضي عبد الجبار من المعتزلة انهما يتعارضان لان ما يستدل به على صدق الراوي في المثبت
من العدالة والضبط والاسلام والعقل موجود في هذا الباب اي في تعارض النفي والاثبات في بعض الصور
عملوا بالمثبت وفي بعضها عملوا بالنافي وحاصل ما ذكر ههنا من المسائل التي اختلف علماؤنا فيها خمس مسائل
احدها مسئلة خيار العتاقة وهي ما اذا اعتقت الامة المنكوحة يثبت لها خيار فسخ النكاح اذا كان زوجها
عبدا وكذا اذا كان زوجها حرا عندنا وعند الشافعي لا يثبت لها الخيار اذا كان زوجها حرا لحصول المساواة
حصلت بالحرية فلا يثبت لها الخيار كما لو ايسرت والزوج حر بخلاف ما اذا كان عبدا لانه ليس بكفو
لها بعد العتق ونحن نقول الملك يزداد عليها بالحرية على ما عرف في مسئلة اعتبار الطلاق بالرجال فلها
ان تدفع الزيادة عن نفسها والاصل فيه حديث بريرة رض فقد روى عروة بن الزبير عن عائشة رض

ان

ان بريرة اعتقت وزوجها عبد فخيرها رسول الله صلعم ولو كان حرا ما خيرها وروي عن ابراهيم
عن الاسود عن عائشة رض ان زوجها كان حرا حين اعتقت فالنص الاول ناف لانه مبقي على الامر
الاصلي اذ لا خلاف ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق والثاني مثبت لانه مثبت امرا عارضا وهو الحرية
واصحابنا اخذوا بالمثبت في هذه المسئلة والثانية مسئلة نكاح المحرم وعند الشافعي لا يجوز لان الوطي
حرام بدواعيه والعقد داع اليه وضعا وشرعا لانه سبب موضوع له فتعدت الحرمة اليه كما في حرمة
المصاهرة وكما في شراء الصيد للمحرم وعندنا يجوز لان الحرمة المؤقتة على المحرم باعتبار الارتفاق وانما كان
كالوطي ودواعيه كالمس والقبلة وليس في العقد ارتفاق فلا يحرم كشراء الجارية والطيب واللباس
والاصل فيه حديث ابن عباس رض ان النبي صلعم تزوج ميمونة وهو محرم ويروى يزيد بن الاصم انه
تزوجها وهو حلال بسرف اي حلال عن الاحرام والاول ناف لانه مبقي على الامر الاول فان الاحرام
كان ثابتا قبل التزوج والثاني مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وعلماؤنا اخذوا فيها بالنافي وسرف
بوزن كتف جبل بطريق المدينة كذا في المغرب وفي الصحاح سرف اسم موضع وعن المستغفري على
راس ميل من مكة بها قبر ميمونة زوج النبي صلعم ورضي عنها وكانت ماتت بمكة فحملها ابن عباس رض
الى سرف وهو غير منصرف للتعريف والتانيث وصرفه للتذكير على ارادة الموضع وقد اتفقت الروايات
جواب عما قال ابو الحسن ان علماءنا انما اخذوا بهذه الرواية لان الاحرام عارض والحل اصل فكان هذا
منهم عملا بالمثبت لا بالنافي فقال اتفقت الروايات انه لم يكن في الحل الاصلي وانما اختلفت في الحل
الطارئ المعترض على الاحرام فكان الحل عارضا والاحرام اصلا والمراد من اتفاق الروايات اتفاق على انهما
فانه قد روي ان رسول الله صلعم بعث لها ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة
بنت الحارث ورسول الله صلعم بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفري
والثالثة مسئلة وقوع الفرقة بتباين الدارين وهي ما اذا خرج احد الزوجين من دار الحرب مهاجرا
وبقي الاخر في دار الحرب تقع الفرقة عندنا وعند الشافعي لا تقع الفرقة وقد روى عكرمة عن ابن عباس
ان زينب بنت رسول الله صلعم هاجرت من مكة الى المدينة وزوجها ابو العاص بن الربيع كان بمكة ثم انه
اسلم بعد ذلك بسنين وهاجر الى رسول الله صلعم فردها رسول الله صلعم بالنكاح الاول وهو ناف لانه
مبقي على الامر الاول وروى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله صلعم ردها عليه بنكاح جديد
وهو مثبت لانه يدل على امر عارض فاخذ علماؤنا بالمثبت دون النافي والرابعة مسئلة
كتاب الاستحسان والمخبر بالطهارة لانه مبقي على الامر الاصلي والمخبر بالنجاسة مثبت لانه مخبر عن امر عارض
فاخذوا فيهما بالنافي دون المثبت والخامسة مسئلة تعارض الجرح والتعديل بان اخبر رجل انه عدل
عدل واخبر اخر انه مجروح يرجح خبر الجارح وهو مثبت لانه يثبت امرا عارضا على حسن العدل

ولهذا فانه لا يبقى على الامر الاول اذ العدالة هي الاصل فهذا بيان اختلاف العلماء في هذا الباب والاصل
الجامع ما ذكر في الكتاب مما يعرف بدليله اي يكون بناء على دليل كالاثبات او لا يعرف بدليله اي لا يكون بناء على
دليل بل يكون بناء على الاستصحاب الذي ليس بدليل او يشتبه حاله اي يجوز ان يكون بناء على دليل ويجوز
ان يكون بناء على الاستصحاب بعوض فصل وذلك لان النفي الذي هو مثل الاثبات مثل ما قال محمد في
السير الكبير ولو ان امراة قالت للقاضي اني سمعت زوجي يقول المسيح ابن الله فقال الزوج قد وصلت
بكلامي شيئا اخر فقلت النصارى يقولون المسيح ابن الله وقول النصارى فلم تسمع المراة بعض كلامي وقالت
المراة لم يذكر فالقول قول الزوج مع يمينه لانه اقر بالسبب الموجب للفرقة وان غير هذه الكلمة لا يكون
موجبا للفرقة فيكون منكرا لما تدعيه من السبب الموجب للفرقة بخلاف ما قالت اني سمعته يقول المسيح ابن الله
وقال الزوج انما اردت بذلك حكاية عن قول هؤلاء حيث بانت امراته لان ما في ضميره لا يصلح ناسخا
لحكم ما تكلم به فان ما في الضمير دون ما تكلم به والشيء لا ينسخ الا بما هو مثله او فوقه فان شهد الشهود
للمراة انا سمعناه يقول كذا ولم نسمع منه غير ذلك فالقول قول الزوج ايضا لانه لا منافاة بين قولهم لم نسمع
وبين قول الزوج قلت قالت النصارى لانه صح لهذا ان يقال قال فلان قولا ولكني لم اسمع فلا يصلح حجة
للالزام وان قالوا شهدنا انه قال ذلك ولم يقل غير ذلك قبلت الشهادة لان الشهود اثبتوا السبب الموجب
للفرقة وقوله غير مقبول فيما سبيل شهادة الشهود وانما قبلت هذه الشهادة وان كانت متضمنة النفي لانها
صدرت عن دليل موجب للعلم لان ما يكون من باب الكلام يكون مسموعا لمن كان منه بالقرب من المتكلم
وما لم يسمع منه يكون ذكره بانه لا كلام له في ذكره في الشرح السير الكبير انما قبلت لان وقوع النفي
ليس بهذه الشهادة بل انما سبق بما هو اثبات وهو ما في شهادة الشهود على ان هذا اخو الميت ووارثه
لا نعلم له وارثا غيره فوضحه ان قولهم لم يقل شيئا غير ذلك فيه اثبات ان ما يدعى من الزيادة في ضميره لا في
كلامه وذلك لا يصلح ناسخا لموجب كلامه حتى لو قال الشهود لا ندري قال ذلك او لم يقل الا انا لم نسمع منه
غير قوله المسيح ابن الله فالقول قول الزوج ولا يفرق بينه وبين امراته لان الشهود ما اثبتوا ان الزيادة
في ضميره لا في كلامه واما قالوا لم نسمع منه وكما لم يسمعوا ذلك فالقاضي لم يسمع ايضا وكذلك في الطلاق اي
مثل الحكم المذكور في هذه المسالة كما ادعى الزوج الاستثناء في الطلاق او في الخلع بان قال قد علقت انت طالق
ان شاء الله او خالعتك ان شاء الله وانكرت المراة الاستثناء فالقول قوله فان شهد الشهود عليه بطلاق
او خلع بغير استثناء بان قالوا انه تكلم بالطلاق او الخلع ولم يتكلم بالاستثناء قبلت الشهادة ولم تقبل
بينة ولو ان قالوا لم نسمع منه غير كلمة الطلاق كان القول قوله في ذلك ولم تقبل الشهادة لما ذكرنا الا ان
نظر منه ما يكون دليل صحة الخلع من قبض البدل او سبب اخر فحينئذ لا يقبل قوله في ذلك كذا في الشرح السير
الكبير لشمس الائمة السرخسي انه اذا تلفنا ان يسمع من الرجل نغمة لا انهم ما يتكلم قوله وما لا يظهر قوله لا احاطة العلم به فانه

لا يقبل عليه اي غير خبر المخبر في مقابلة الاثبات لانه حصل عن دليل موجب للعلم اسمعتها وقال خبر المخبر صادر
عن دليل موجب له ولان السامع والمخبر في هذا النوع سواء وان السامع غير عالم بالدليل المسقط كالمخبر بالنفي فلو
جاز ان يكون هذا الخبر معارضا للخبر المسقط جاز ان يكون علم السامع معارضا لخبر المسقط الداعي الى الترجيح في
الخصم موانه لم يعرف المزكي منه اي من الشاهد على ما الجرح عدالته فكان مائلا الى تزكيته بالجهل بسبب الجرح
اذ الجرح فوق المزكي الى الوقوف على جميع احوال الشاهد في جميع الاوقات حتى يكون اخباره بعد التوقف عن
دليل موجب للعلم بها والجرح يعتمد الجحود اي الجارح يخبر عن دليل يوجب العلم وهو المعاينة فصار اولى
والقاضي يعلو وقلما يوقف عليه من طريق الجار اي لا يوقف وما ذكرنا من ترجيح الجرح على التزكية مذهب
عامة الفقهاء والاصوليين الا ان بعضهم فصلوا وقالوا الجارح اما ان بين السبب او لا مثل ان يقول الجارح
رايته قد قتل فلانا المسلم بغير حق في وقت كذا ويقول المعدل قد رايته حيا بعد ذلك او يقول الجارح شرب
الخمر طوعا يوم الجمعة ويقول المعدل كنت مصاحبا له في جميع ذلك اليوم ولم يشربها اصلا فههنا يتعارضان
ويترجح احدهما على الاخر ببعض اسباب الترجيح وفي غير هذه الصورة يقدم الجرح لانه اطلاع على زيادة لم يطلع
عليها المعدل وما نقلنا ههنا وجب تقويته وينبغي ان يكون ههنا هكذا الا ان هذا التعليل ينبئ عن دليل
يجوز ان يعارض الاثبات وهو الجرح في فصل دون ما يستطيبه التعارض في نفس الحجة وهو ان يكون
احدهما نفيا والاخر اثباتا يعني لا يقال احدهما نفي والاخر اثبات والنفي مبني على الدليل ولا يعارض الاثبات لان
النفي بالدليل فصار مثل الاثبات وهو ان يحال اي الرجوع الى اسباب الترجيح اي يحمل رواية ابن عباس
بفقاهته وضبطه واتقانه اولى من رواية يزيد بن الاصم الذي لا يعادله في شيء مما ذكرنا فان فيه الضبط يدل
على قلة الوهم والغلط والدليل على زيادة ضبطه واتقانه انه فسر القصة على ما روى عنه جابر بن زيد وعطا
ابن ابي رباح ومجاهد ان رسول الله صلعم تزوج ميمونة بنت الحارث في سفره ذلك يعني في عمرة القضا
وهو حرام وكان زوجها اياها العباس بن عبد المطلب فاقام رسول الله صلعم بمكة ثلاثا فاتوا انقضى ثلاثا
فاتاه حويطب بن عبد العزى في نفر من قريش في اليوم الثالث وكانت قريش قد وكلته باخراج رسول الله
من مكة فقالوا قد انقضى اجلك فاخرج عنا فقال رسول الله صلعم ما عليكم لو تركتموني فاعرست بين
اظهركم ثم صنعنا لكم طعاما فحضرتموه فقالوا لا حاجة لنا في طعامك فاخرج عنا فخرج رسول الله صلعم وخلف
ابا رافع مولاه على ميمونة حتى اتاه بها بسرف فبنى عليها رسول الله صلعم هنالك هكذا في جموع الصحابة
للمستغفري وفي شرح الاثار للطحاوي وحديث يزيد ضعيف عند ... تزوج ... قال الزهري
وما يدري يزيد بن الاصم اعرابي بوال على عقبيه اتجعله مثل ابن عباس ولم ينكر عليه الزهري وقال ابو جعفر
في شرح الاثار والذين رووا ان رسول الله صلعم تزوجها وهو محرم اهل علم وثبت اصحاب ابن عباس سعيد
ابن جبير وعطاء وطاوس ومجاهد وعكرمة وجابر بن زيد هؤلاء كلهم ائمة وفقهاء يحتج برواياتهم وارائهم

والذين نقلوا عنهم كذلك ايضا منهم عمرو بن دينار وايوب السختياني وعبد الله بن ابي نجيح فهؤلاء ايضا
ائمة يقتدى برواياتهم وقد روي عن عائشة رضي الله عنها مثل ما في رواية ابن عباس وروي ذلك عنها من طريق احد
[illegible] ابو عوانة عن مغيرة عن ابي الضحى عن مسروق وكل هؤلاء ائمة يحتج برواياتهم فما رووا امن ذكرنا اولى
مما روى من ليس كمثلهم في الضبط والثقة والفقه والاتقان وما قالوا بان ابا رافع كان رسول النبي صلى الله عليه وسلم اليها فكان
هو اعرف بالشان فهو روي انه تزوجها وهو حلال ايضا والرسول قد يغيب عند العقد اما الولي فلا والعباس
ولي من جانبها وكان ابنه اعرف بحال ابيه وما روي عن ميمونة انه تزوجها وهو حلال محمول على ان الخبر
بلغها بعد الحل لان العباس كان ينكحها في فصل وحديث بريرة وزينب لا نوع الاثبات على
ظاهر الحال اخبر الثاني في هذين الحديثين وهو انه عليه السلام خيرها وزوجها عبد وانه عليه السلام رد زينب بالنكاح
الاول بناء على ظاهر الحال اي على استصحاب الحال لا على دليل موجب العلم فان من روى انه كان عبدا انما
اخبر بناء على انه عرف العبودية فيه ولم يعلم بالدليل المثبت للحرية ومن روى الرد بالنكاح الاول انما اخبر
على عدم العلم بالدليل الموجب ايضا وهو مشاهدة النكاح الجديد وان لم يعرف النكاح بينهما انما عرف فيما مضى
وشاهد ردها عليه فروى انه ردها بالنكاح الاول واذا كان كذلك كان الاثبات اولى لابتنائه على ذلك
عليه بنكاح جديد ولم يزوجها غيره ثم انهم قالوا خبر العبودية في حديث بريرة راجح على خبر الحرية لان
رواية عروة بن الزبير والقاسم بن محمد بن ابي بكر عن عائشة رضي الله عنها وهي كانت خالة عروة وعمة القاسم
وكان سماعهما منها مشافهة وراوي الخبر الحرية الاسود عن عائشة رضي الله عنها وسماعه عنها من وراء الحجاب فكانت الرواية
الاولى اولى لزيادة تيقن في المسموع عند عدم الحجاب لجواز ان يشتبه فيه قلنا الترجيح لابتنائه على الاصل
كما ذكرنا ولان فيما قلنا عملا بالروايتين فانه روي انه كان عبدا وانه كان حرا فجعلنا حرا في حال وعبدا في حال
والحرية تكون بعد الرق ولا يكون الرق بعد الحرية للعارض فجعلنا الرق سابقا والحرية لاحقة جمعا بينهما ولان
ان الروايات لو اتفقت على انه كان عبدا لم ينتف ثبوت الخيار اذا كان زوج المعتوقة حرا لانه ما قال انه خيرها
لان زوجها كان عبدا ولو كان ذلك لا يستغني التخيير ايضا عند الحر بل لان عدم العلة لا يدل على عدم المعلول
[illegible] ولو كان حرا لم يخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم من كلام عائشة رضي الله عنها ويجوز ان يكون من كلام عروة ولا يدل
ذلك على نفي الخيار عند الحرية [illegible] الماء اي النجس في مسالة الماء والطعام والشراب من جنس ما تقدم
بدليله لانه اذا اخبر بالماء من اخبر بطهارته انما [illegible] ولم يعرف ذلك الا بانه كان في الطهارة متمسكا على
دليل يوجب العلم كالمخبر بنجاسته يستحق التعارض ويجب الترجيح بالاصل لما ذكر في الكتاب فصل
ومن الناس من رجح بفضل عدد في الرواة لا يرجح احد الخبرين على الاخر بان يكون رواته اكثر من رواة
الاخر عند عامة اصحابنا وهو قول بعض اصحاب الشافعي وذهب اكثرهم الى صحة الترجيح بكثرة الرواة وبه
قال ابو عبد الله الجرجاني من اصحابنا وابو الحسن الكرخي في رواية لان الترجيح انما يحصل بقوة لاحد الخبرين ولا يوجد في الاخر

ومعلوم

ومعلوم ان كثرة الرواة نوع قوة في احد الخبرين لان قول الجماعة اقوى في الظن وابعد من السهو واقرب
الى افادة العلم من قول الواحد لان خبر كل واحد يفيد ظنا ولا يخفى ان الظنون المجتمعة كلما كانت اكثر كانت
اغلب على الظن حتى ينتهي الى القطع ولهذا رجح محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان قول الاثنين على قول الواحد
فيما اذا اخبر واحد بطهارة الماء او بحل الطعام واثنان بالنجاسة او الحرمة او عمل بالتغليب حيث جعل خبر الاثنين
كما ذكرنا ويدل عليه ان في باب الشهادة يرجح خبر الاثنين على خبر الواحد حتى كان خبر المثنى حجة لطمانينة القلب
اليه دون خبر الواحد فكذلك في الاخبار وقد اشتهر من الصحابة الاعتماد على خبر المثنى دون الواحد ولنا
ان خبر الواحد وخبر الاثنين والثلاثة واكثر من ذلك في ايجاب العلم سواء وان كل واحد يوجب علم غالب الراي
ولا يترجح احد الخبرين بكثرة المخبرين كما في الشهادة فانها لا تترجح بكثرة العدد لاستواء الاثنين وما فوقهما
في ايجاب العلم وكون كل واحد حجة وليس هذا مثل الاخبار عن نجاسة الماء وطهارته فان المخبر هناك مخبر
عن معاينة وحقيقة فكان في معنى الشهادة وقول الواحد ليس بحجة من حيث الشهادة وقول الاثنين حجة
فكان العمل به اوجب اما ههنا فالمخبر لا يخبر عن معاينة فكان خبرا محضا وخبر الواحد والاثنين فيه
سواء هذا قول الشيخ ابي المعين كذا ذكر ابو اليسر ولقائل ان يقول المخبر ههنا مخبر عن معاينة ايضا
فانه يخبر عن سماعه من الرسول عليه السلام او من غيره من الرواة فكان في معنى الشهادة فينبغي ان يترجح خبر
الاثنين على الواحد والصحيح ما ذكره الامام شمس الائمة رحمه الله ان هذا النوع من الترجيح قال به محمد خاصة
فقد ذكر نظيره في السير الكبير ان اهل العلم بالسير [illegible] اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق
وكل ما اتفق عليه الفريقان منهم على قول اخذت بذلك وتركت ما انفرد به فريق واحد فهذا ترجيح بكثرة
القائلين قال رحمه الله وابى ذلك ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله قال والصحيح ما قالا لان كثرة
العدد لا يكون دليل قوة الحجة قال الله تعالى ولكن اكثرهم لا يعلمون وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين
وقال وما يعلمهم الا قليل وقليل ما هم ثم السلف من الصحابة وغيرهم لم يرجحوا بكثرة العدد
في باب العمل باخبار الاحاد والقول به يكون قولا بخلاف اجماعهم ارايت لو وصل الى السامع احد الخبرين بطريق
واحد والاخر بطرق اكان يرجح ما وصل اليه بطرق اذا كان راوي الاصل واحدا ولهذا جعلنا الاتصال براو واحد
وذكر في الميزان لا يترجح الخبر بكثرة الرواة عند عامة مشايخنا لانه يحتمل ان يكون الخبر الذي رواه الاقل
ناسخا فيكون ناسخا لما ذكر وهذا المعنى لا يرتفع بكثرة الرواة فصل وكذلك لا يجب الترجيح
بالذكورة والحرية انما ذكر هذا احترازا عن اعتبار الخبر بالشهادة فان خبر الاثنين في باب الشهادة راجح
على خبر الواحد فكذلك في باب الاخبار فقال كما لا يصح ما ذكرتم لانه خلاف السلف لا يصح اعتباره بالشهادة
ايضا فان الترجيح بالذكورة والحرية ثابت في باب الشهادة حتى كانت شهادة الرجل راجحة على شهادة
المراتين وشهادة الحرين راجحة على شهادة العبدين فلم يجز الترجيح بها في رواية الاخبار حتى كان

خبر المراة مثل خبر الرجل وخبر العبد مثل خبر الحر يعني فيما ان اعتبار الاخبار بالشهادة غير مستقيم قال شمس الائمة
ولا يوجد حكم رواية الاخبار من حكم الشهادات الا ترى ان في رواية الاخبار يقع التعارض بين خبر المراة
وخبر الرجل وبين خبر المحدود في القذف بعد التوبة وخبر غير المحدود وبين خبر المثنى وخبر الواحد وان كان
يظهر التفاوت بينهما في الشهادات حتى يثبت بشهادة الاربع ما لا يثبت بشهادة الاثنين وهو الزنا وكذلك
لما ينتهي الطلب الى قول الاربعة اكثر ومع ذلك يتحقق التعارض بين شهادة الاثنين وبين شهادة الاربع في الاموال
ليعلم انه لا يوجد حكم الحادثة من حادثة اخرى ما لم يعلم المساواة بينهما من كل وجه فيه ـــــ وكلهم لا يسلمون
هذا في الافراد يعني انهم يسلمون ان الترجيح بالذكورة والحرية لا يجب في الافراد حتى لا يترجح خبر رجل واحد
على خبر امراة واحدة وخبر حر واحد على خبر عبد لكنهم لا يسلمون عدم الترجيح بها في العدد بل يقولون خبر الحرين
اولى من خبر العبدين وخبر الرجلين اولى من خبر المراتين لان خبر الحرين والرجلين حجة تامة دون خبر العبدين
والمراتين فيترجح كما في الشهادة بخلاف الافراد فان كل واحد منها ليس بحجة فكان خبر الحر كخبر العبد وخبر
الرجل كخبر المراة كما في مسئلة الماء يعني اذا اخبر عبد ثقة بطهارة الماء وحر ثقة بنجاسته او على العكس يتحقق التعارض
ويعمل بالتحري لان الحجة لا تتم من طرف الحكم بخبر واحد ومن حيث الدين الحر والعبد سواء فيتحقق المعارضة بعد ذلك الترجيح
بالتحري الا انه اذا اخبر باحد الامرين مملوكان يعني عبدان وبالامر الاخر حران يعني اخذ بقول الحرين لان الحجة تتم
بقول الحرين في الحكم ولا تتم بقول المملوكين فيقع التعارض فيترجح قول الحرين نص عليه في المبسوط واذا ثبت ترجيح
خبر الحرين في مسئلة الماء فينبغي ان يكون في الاخبار ايضا كذلك الا انهم لما لم يسلموا ذلك في العدد لا يتم الالزام عليهم بما ذكرنا
فبطل عليهم كلامهم ليتم الالزام قال الا ان هذا الى ما ذكروا من ترجيح احد الخبرين مشبه كل باصطلاح السلف فان
المناظرات جرت من وقت الصحابة الى يومنا باخبار الاحاد ولم يرو في شيء منها استعمالهم ما ذكروا الترجيح بالذكورة
والحرية في الافراد والعدد ولا بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا بها كما اشتغلوا
بالترجيح بزيادة الضبط والاتقان وبزيادة الفقه واما ترجيح خبر المثنى على خبر الواحد وخبر الحرين على
خبر العبدين في مسئلة الماء فالمذكور ان الترجيح في الحادثة بما يرجع الى حقوق العباد فاما في احكام الشرع فخبر
الواحد وخبر المثنى في وجوب العمل بها سواء كذا اجاب الامام شمس الائمة ـــــ وهذه
بجملتها اي الحجج التي مر ذكرها من الكتاب بحجج تقسيمها الى الخاص والعام وغيرهما والسنة بجملة انواعها من
المتواتر والمشهور والاحاد تحتمل البيان اي يحتمل ان يلحقها بيان تقرير او تفسير او تغيير او تبديل فوجب الحاق البيان
بذكر هذه الحجج رعاية للمناسبة وهذا الذي شرع ثم قال ـــــ
البيان له معان لغة الاظهار والتوضيح قال الله تعالى علمه البيان اي الكلام الذي يبين به ما في قلبه وما يحتاج اليه من
امور دينه ودنياه وبه يتميز عن ساير الحيوانات قال الامام نجم الدين في التيسير وقد يطلق البيان على الكتابة
والاشارة وما يقع به الدلالة ومن امتنانه على العباد تعليم اللغات المختلفة ووضع الكلام المنقرقة هذا

هذا بيان اي هذا الذي ذكرت من سعي في الماضي ايضاح لسوء عاقبتهم بما هم عليه من التكذيب او الوالد فصل الخطاب الباطل
قال الله تعالى فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه اي اذا قراه جبريل عليك فاتبع ما يحصل منه مقروءا عليك فاقراه
ثم ان علينا اظهار معانيه واحكامه وشرائعه وقيل اذا انزلناه فاستمع قراءته ثم ان علينا الجمع على لسانك
بالوحي حتى تقراه والمراد بهذا اي بما ذكرنا من الايات الاظهار والفصل فان المظهر للشيء والمبين له فاصل منه وبين
ما التبس منه وقد يستعمل هو اي لفظ البيان مجاورا وغير مجاور اي متعديا وغير متعد كاستبان ان شاء الله
ثم ان البيان مصدر الثلاثي المجرد فهو مصدر المنشعبة ايضا كالسلام والكلام فالبيان الذي هو مصدر الثلاثي
لازم والذي هو للمنشعبة يكون متعديا وهو الاكثر وقد يكون غير متعد كقولهم في المثل قد بين الصبح لذي عينين
اي بان وانما ذكر هذا اللفظ بعد تقرير يعني كونه عبارة عن الاظهار وقد يستعمل في الظهور ليبين ما هو المراد به
اي بالبيان في هذا الباب فما يختص بصدده من تقسيم البيان او في هذا النوع المسمى باصول الفقه الاظهار دون
الظهور وعند بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي رحمه الله معناه ظهور المراد للمخاطب والعلم بالامر الذي حصل عند
الخطاب لان اصله للظهور يقال بان هذا المعنى لي بيانا اي ظهر واتضح وبان الهلال اي ظهر وانكشف ولكنا
نقول اكثر استعماله بمعنى الاظهار فان الرجل اذا قال بين فلان كذا بيانا فهم منه انه اظهره اظهارا لم يبق معه شك
واذا قيل فلان ذو بيان يراد به الاظهار وكذا في التنزيل الذي هو افصح اللغات ورد بمعنى الاظهار كما ذكرنا
وقوله صلى الله عليه وسلم ان من البيان لسحرا يدل عليه ايضا لانه عبارة عن الاظهار قال الجوهري البيان الفصاحة واللسن
ومنه قوله عليه السلام ان من البيان لسحرا واذا كان كذلك كان حمله بمعنى الاظهار اولى من حمله بمعنى الظهور دون الاظهار
فلزمه القول لان التزام الاحكام لا يجب على من لا اثبات له بالنصوص ولا يجب الايمان على من لا اثبات له بالايات
الدالة ما لم تتبين لهم لان الظهور عبارة عن العلم للمكلف بما اريد منه ثم لم يحصل له ذلك يكونوا فاسدة قال شمس الائمة
بل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مامورا بالبيان للناس قال الله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وقد علمنا انه بين للكل ووقع
العلم بمعانيه لقوم لم يقع لهم العلم فاصروا ولو كان البيان عبارة عن العلم الواقع للمبين له لما كان هو متمما للبيان
في حق الناس كلهم قوله عليه انه من البيان لسحرا عن ابن عمر انه قال قدم رجلان من المشرق فخطبا فتعجب
الناس لبيانهما فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من البيان لسحرا وان من الشعر لحكمة قيل معنى تسميته بالسحر انه
كالسحر في استمالة القلوب فكذا البيان الفصيح تستميل القلوب وكان في السحر اراءة ما ليس بحق في لباس الحق
فكذا في الفصاحة والبيان اراءة المعنى الذي ليس بمتبرج في لباس المعنى الذي هو متبرج والاخبار يقال السحر
في زعمهم هو الاتيان بشيء يعجب الناس عنه ويعجزون عن اتيان مثله مساوا له من القدرة في اسباب القدرة
والالات فكذا البيان الفصيح قد يبلغ في الحسن والبلاغة غاية يعجب الناس عنه ويعجزون عن الاتيان
بمثله مع مساواتهم في الكلام واسباب التكلم والات النطق فسمي سحرا ثم قيل معنى الحديث ذم التصنع في الكلام
والتكلف لتحسينه ليروج على السامعين ويستميل به قلوبهم فان اصل السحر في كلامهم الصرف وسمي السحر سحرا

لانه حصر حرف عن جملته بهذا المتكلم ببيانه بحرف يلتجئ السامع الى قبول تحقيقه وان كان غير حق وقيل معناه ان من البيان ما يكتسب به صاحبه من الاثم ما يكتسب الساحر بسحره فجعل معناه مدح البيان والحث على تحسين الكلام لان احد التوجيهين ان من البيان لسحرا لحكمه على طريق المدح وكذا التوجيه الآخر كذا في شرح السنة وذكر بعض الاصوليين ان البيان عبارة عن امر يتعلق بالتعريف والاعلام وانه مصدر بين يقال بين تبيينا وبيانا وانما يحصل الاعلام بدليل والدليل يحصل العلم فههنا امور ثلثة اعلام اي تبيين ودليل يحصل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل والبيان يطلق على كل واحد من هذه المعاني الثلثة فمن نظر الى اطلاقه على الاعلام الذي هو فعل المبين كابي بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي قال هو اخراج الشيء من الاشكال الى التجلي واعترض عليه بانه غير جامع لان ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقة اجمال واشكال بيان بالاتفاق وليس بداخل في التعريف وكذا بيان التقرير والتغيير والتبديل لم يدخل فيه ايضا وبان لفظ البيان اظهر من التعريف وشرط التعريف ان يكون اظهر من المعرف ومن نظر الى اطلاقه على العلم الحاصل بالدليل الذي يحصل معنى الظهور كابي بكر الدقاق وابي عبد الله البصري قال هو العلم الذي يتبين به المعلوم وكان البيان والتبيين عندهم بمعنى واحد ومن نظر الى اطلاقه على ما يحصل به البيان كاكثر الفقهاء والمتكلمين قال هو الدليل الموصل الصحيح فنظرا الى النظر في العلم عما هو دليل عليه وعبارة بعضهم هو الادلة التي يتبين بها الاحكام قالوا والدليل على صحته ان من ذكر دليلا لغيره واوضحه غاية الايضاح يصح لغة وعرفا ان يقال تم بيانه وهذا بيان حسن اشارة الى الدليل المذكور وان لم يحصل منه المعرفة بالمطلوب للسامع ولا اخراج المطلوب من الاشكال الى التجلي ويقال بين فلان كذا لكنه لم يبين وعلى هذا فان الشيء قد يكون بالكلام والفعل والاشارة والرمز اذ الكل دليل ومبين ولكن غلب استعماله في الدلالة بالقول يقال له بيان حسن اي كلام رشيق حسن الدلالة على المقاصد وانه يكمل مقصود من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره حيث يكون دليلا وتنبيهه بفحوى الكلام كل ذلك بيان لان ذلك دليل وان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من جملة انه يفيد العلم بوجوب العمل دليل وبيان وذكر السيد الامام ابو القاسم السمرقندي ان البيان هو التبيان الايضاح والكشف عن المقصود ولهذا سمي القرآن بيانا لانه ايضاح وكشف عن المقصود ومنه بيان المجمل واسمه سمي الابواب فحصل بيان التغيير اسماء الكلام الى حين ويقال حد البيان غير حد النسخ لان البيان اظهار حكم الحادثة عند وجودها ابتداء والنسخ رفع الحكم بعد الثبوت فعلم بكون بيانا وانه اشار الشيخ في الباب الذي يلي هذا الباب فهذا حاصل ما قيل في تعريف البيان فعليك باعتبار ما صح عندك من هذه التعريفات ثم بيان تقرير اضافة البيان الى التقرير والتغيير والتبديل من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب في بيان هو تقرير وكذا الباقي واضافته الى الضرورة من قبيل اضافة الشيء الى سببه اي بيان يحصل بالضرورة فهي خمسة اقسام انعقد الشيخ على تقسيم البيان على الاوجه الخمسة المسماة بالاسامي المذكورة الا ان الشيخ جعل التعليق والاستثناء بيان تغيير والنسخ بيان تبديل نظرا الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم ومنهم من ابى ان يجعل من اقسام

البيان والامام شمس الائمة وجعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل متابعا للقاضي الامام ابي زيد ولم يجعل النسخ من اقسام البيان فقال حد النسخ غير حد البيان الى آخر ما ذكرنا نظرا الى ان النسخ وان كان بيان انتهاء مدة الحكم لكنه في حق صاحب الشرع واما في حق العباد فهو رفع الحكم الثابت كالقتل انتهاء الاجل في حق صاحب الشرع وقطع الحياة في حق العباد حتى اوجب القصاص والدية والبيان بيان بالنسبة الى العباد لان جميع الاشياء ظاهرة معلوم لصاحب الشرع فلا يعلى ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه بيان انتهاء مدة الحكم كذا قيل وتوكيد كل حقيقة يحتمل المجاز او عام يحتمل الخصوص احترازا عن مثل قوله ان الله عليم حكيم الله بكل شيء عليم فانه لا يحتمل المجاز ولا الخصوص كان بيان تقرير اي يكون مقررا لما اقتضاه الظاهر قاطعا للاحتمال غيره وذلك اي بيان التقرير مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فهو نظير العام الذي يحتمل الخصوص فان اسم الجمع هو الملائكة كان عاما اي شاملا لجميع الملائكة على احتمال ان يكون المراد بعضهم فتوكيده بكلهم قرر معنى العموم فيه حتى صار لا يحتمل الخصوص ومثله اي مثل ما ذكرنا في كونه بيان تقرير قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فهو نظير الحقيقة التي تحتمل المجاز فان الطائر اسم يحتمل الاستعمال في غير حقيقته يقال للبريد طائر لاسراعه في مشيه ويقال فلان يطير بهمته فكان قوله يطير بجناحيه تقريرا لموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز وذكر في الكشاف ان معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه الا امم امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها والغرض في ذكر ذلك الدلالة على عظم قدرته ولطف علمه وسعة سلطانه وتدبيره تلك الخلائق المتفاوتة الاجناس المتكاثرة الاصناف وهو حافظ لما لها وما عليها مهيمن على احوالها لا يشغله شان عن شان وان المكلفين ليسوا بمخصوصين بذلك دون من عداهم من سائر الحيوان وذكر في نظير البيان المعروف من المسائل ان يقول لامراته انت طالق ثم يقول عنيت به الطلاق من النكاح اي من قيد النكاح لان الطلاق وان كان في الاصل رفع القيد غير مختص بالنكاح صار مختصا به في الشرع والعرف فصار الطلاق عن النكاح حقيقة شرعية وعرفية واحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع ولهذا لو نوى صدق ديانة لا قضاء فكان ذكر ما يحتمل المجاز يعني الحقيقة يعني عنيت الطلاق من النكاح تقريرا لمقتضى الكلام وقطعا لاحتمال المجاز وكذا في انت حرة ثم يقول عنيت به العتق عن الرق فانه يحتمل التخلية عن القيد الحسي كالحبس والعمل ويستعمل في الخلوص يقال رجل حر اي خالص عن الاخلاق الذميمة ومنه طين حر اي خالص لا رمل فيه ويستعمل بمعنى الكريم يقال رجل حر اي كريم والطين الكريم وناقة حرة اي كريمة وسحابة حرة اي كثيرة المطر فقوله عنيت به العتق عن الرق تقرير لموجب الحقيقة الشرعية وقطع احتمال غيرها قوله واما بيان التفسير فبيان التفسير هو بيان ما فيه خفاء من المشترك والمشكل والمجمل والخفي وليس لمراد اختصاص بالمجمل والمشترك فكان المراد من المذكور في الكتاب بيان المشترك والمجمل ونحوهما. مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فانه مجمل اذ العمل بظاهره غير ممكن وانما يوقف على المراد للحوق البيان

بالبيان وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه مجمل في مقدار ما يجب فيه القطع او في محل القطع
فانه لا يعلم انه يجب من الابط او من المرفق او من الزند نحو ذلك مثل آية الرجم لحقوا اي كل واحد من هذه
الآيات البيان بالسنة فانه عليه السلام بين الصلوة بالقول والفعل والزكوة بقوله في الرقة ربع العشر وابو بكر
وفي الكتاب الذي امر بكتابته لعمرو بن حزم وغيره ذكر اسنان الابل والقطع بقوله عليه السلام لا قطع فيما دون ثمن المجن
ولا قطع في الكل من غير حرز ودلائم وبمحل القطع بقطع يد سارق رداء صفوان من الزند والرواية في الحنفية
بالحقيقة مثل قبيل الحدث ذكر اي مثال من المسائل الفقهية قول الرجل لامرأته انت بائن او انت علي حرام او غير
ذلك من الكنايات ثم قال عنيت به الطلاق فانه يكون بيان تفسير فان البينونة والحرمة مشترك محتمل للمتعلق
فاذا قال عنيت بهذا الكلام الطلاق ورفع الابهام وكان بيان تفسيره بعد التفسير يجب العمل باصل الكلام
فيقع البينونة والحرمة وكذا اذا قال لفلان علي الف درهم وفي البلد نقود مختلفة كان مشكلا لدخوله الالف المبهم
في اشكاله فاذا قال عنيت به نقد كذا زال الاشكال وصار بهذا الكلام تفسيرا وصح هذا
اي بيان التفسير موصولا ومفصولا لا يجوز تاخير بيان التفسير عن وقت الحاجة الى الفعل الا عند من يجوز تكليف
المحال واما تاخيره الى وقت الحاجة الى الفعل فجائز عند عامة الفقهاء خلافا للجبائي وابنه ابي هاشم وعبد الجبار
ومتابعيهم والظاهرية والحنابلة واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي كابي اسحاق المروزي وابي بكر الصيرفي
والقاضي ابي حامد وذكر السمعاني في القواطع ان طائفة من اصحاب ابي حنيفة ذهبوا اليه وكان الشيخ يرد
هذا القول بقوله هذا مذهب واضح لاصحابنا اي صحة بيان ما فيه خفاء متصلا ومنفصلا مذهب ظاهر
لاصحابنا لا يمكن انكاره فان الرسل اذا القوا الى الغلمان علم سيامهم بينه متصلا ومنفصلا بقليل بعد فقد
تعلم جمعا وكذا الرجل قال لامرأته انت بائن يصح منه ان يبين متصلا ومنفصلا سواء انكر الكلام مجمل مست
ان بهذا المذهب ان قولا ولكن الطائفة من اصحابنا ان يتمسك عندهم غير مستقيم على المذهب احتج من ابى جواز
تاخيره بان المقصود من الخطاب العمل والتكليف به وذلك يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون
البيان فلو جوزنا تاخير البيان ادى الى تكليف ما ليس في الوسع ولا نقول كما ان العمل مقصود فالعلم والاعتقاد
مقصود ايضا والاجمال والاشتراك لا يمنعان من وجوب الاعتقاد لانهم قالوا العمل هو المقصود الاصلي
والاعتقاد تابع فلو جوزنا تاخير البيان يخل بالمقصود الاصلي فلا يجوز وبانه لو حسن الخطاب بالمجمل من غير بيان في
الحال يحسن خطاب العربي بالزنجية مع القدرة على مخاطبته بالعربية من غير بيان في الحال وكذا عكسه واذا لم يصح
ذلك عرفنا انه لا يصح ههنا ايضا بجامع ان السامع لا يعرف مراد المخاطب ولا نقول انما لم يحسن مخاطبة العربي بالزنجية
لانه لا يفهم بهذا الخطاب شيئا فاما في الخطاب بالمجمل فيعلم السامع ان المتكلم اراد ايجاب شيء عليه او نفيه عنه وفي
الخطاب بالمشترك يعلم ان المتكلم اراد احد المعنيين او المعاني لانهم قالوا المعتبر في حسن الخطاب ان كان التوصل
الى كل المراد فلا يفيد هذا الفرق وان كان التوصل الى بعض المراد فينبغي ان يجوز خطاب العربي بالزنجية لان الزنجي

اذا عرف حكم الزنجي المخاطب علم انه اراد بخطابه شيئا ما اما الامر او النهي او غيرهما وتلا بعضنا على فساده
وتبعه فعرفنا ان الوقف باطل وهذا الخلاف في بيان النسخ حتى جاز تاخيره لان تاخيره لا يخل بالمعرفة بصيغة
العبادة في الحال فانه يمكنه الاعتقاد ايضا الاداء واما تاخير بيان المجمل فيخل بمعرفة صيغة العبادة فلم يمكن اداؤها
في الحال ويتمسك من جوز تاخيره فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وعده البيان بكلمة ثم فيما اشكل عليه
من المعاني والاحكام وهي للتراخي باجماع اهل اللغة فيدل ذلك على جواز تاخير بيان ما يحتاج من البيان عن وقت
وروده فان قيل يجوز ان يكون المراد من البيان الاظهار بالتنزيل كما قال بعض اهل التاويل بدليل ان الضمير
في بيانه راجع الى جميع المذكور وهو القرآن ومعلوم ان جميع القرآن لا يحتاج الى البيان فان فيه المحكم والمفسر
والنص فيكون المضاف الى جميعه الاظهار بالتنزيل قلنا في اوله فاذا قرأناه فاتبع قرآنه امر للنبي عليه السلام
باتباع قراءته وانما يكون مأمورا بذلك بعد نزوله عليه فان قبل ذلك لا يكون عالما به فكان المراد من قوله
فاذا قرأناه هو الانزال ثم ان علينا بيانه يجب ان لا يكون المراد من البيان الانزال للاستحالة
كون الشيء مسابقا على نفسه وبان الخطاب بالمجمل قبل البيان صحيح فانه يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية فيما هو
المراد في الحال ويجوز انتظار البيان للعمل وهو الابتلاء باعتقاد الحقية فيه اهم من الابتلاء بالعمل فكان
حسنا صحيحا من هذا الوجه الا ترى ان الابتلاء بالمتشابه الذي بينا من قبل صحيح باعتقاد الحقية
فالابتلاء بالمجمل الذي ينتظر بيانه كان اولى بالصحة وليس فيه تكليف ما ليس في الوسع كما زعموا لان وجوب
العمل قبل البيان ليس بثابت بل هو متأخر الى البيان وليس هو كخطاب العربي بالزنجية ايضا لانه لا يفيد اصلا
فانه لا يعرف امرا او نهيا او خبرا واما العربي المخاطب بالمجمل او المشترك فيمكن من معرفة ما يفيده الخطاب في
الجملة فانه يعلم انه امر او نهي او خبر ودون مجموع ما وضع له الاسم المشترك وانه اريد واحد من مفهوماته فيفيد
وهذا القدر من العلم يصلح مقصودا في كلام العاقل فان الرجل يقول لغيره لي اليك حاجة فلا يكون
غرضه في الحال الا اعلام هذا القدر ولهذا وضعت في اللغة الفاظ مبهمة كما وضعت الفاظ للمعاني معينة
وايضا قد يحسن من الملك ان يقول لبعض عماله ولي ويستكمل في موضع كذا فاخرج اليه وانا اكتب اليك بذكر
فصلا بتفصيل ما تعمله ويحسن من المولى ان يقول لعبده انا اريد ان تخرج الى السوق يوم الجمعة
وتشتري ما ابينه لك غداة الجمعة ويكون القصد بذلك الى التاهب لقضاء الحاجة والعزم عليها
واذا كان كذلك صح في الشرع اطلاق اللفظ المجمل او المشترك من غير بيان في الحال على التراخي
واختلفوا في تخصيص العموم لا خلاف ان العام اذا خص منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك
بدليل متراخ واما العام الذي لم يخص منه شيء فلا يجوز تخصيصه بدليل متراخ عنه عند الشيخ ابي الحسن الكرخي
وعامة المتأخرين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وهو عند بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي والاشعرية
وعامة المعتزلة يجوز تخصيصه متراخيا كما يجوز متصلا وذكر في المحصول والقواطع وغيرهما في كل الظاهر

استعمل في خلافه كالمطلق اذا اريد به المقيد والنكرة اذا اريد بها المعين والمراد بعدم جواز التخصيص اذا ورد
متراخيا لا يكون بيانا ان المراد من العام بعضه من الابتداء بل يكون نسخا للحكم في البعض مقتصرا على الحال
وفايدته ان العام لا يصير به ظنيا الا انه صار ظنيا باعتبار خروج افراد داخلة فيه بالتعليل ودليل النسخ
لا يقبل التعليل فلا يتطرق فيه احتمال الى الباقي وهذا الى الاختلاف المذكور ولو احتمل الخصوص الى لو احتمل
العام الذي لم يخص منه شي التخصيص متراخيا لما اوجب الحكم قطعا لاحتمال ظهور كون البعض مرادا منه
دون الكل ومع هذا الاحتمال يمكن القول بتناوله الكل بطريق القطع كالعام الذي لحقه الخصوص لا يمكن القول
بكونه موجبا للحكم في الباقي قطعا لاحتمال خروج بعض الافراد الباقية بالتعليل فما سواه العام الذي لم يلحقه الخصوص
والذي لحقه الخصوص قوله لان البيان المحض كذا ذكر بعض الاصوليين ان الاشكال الذي يرد على
البيان لان النصوص المخبرة عن الامور ابتداء بيان من غير ان يتقدمها اشكال فقال النسخ نوع من البيان
المحض وهو البيان الحقيقي الذي هو بيان من كل وجه بشرط كون المحل موصوفا بالاجمال والاشتراك والواو بمعنى
او لان البيان هو الاظهار وذلك انما يتحقق في الاظهار من شي خفاء لا يسمى اظهار الظاهر والنصوص المخبرة عن
الامور انما سميت بيانا لان تلك الامور كانت مجهولة قبل ورود النص فكان معنى الاجمال موجودا فيها او يقال
ان معنى الاجمال في الاجمال الذي هو المحل لمعنى الكلام قال شمس الائمة بيان المجمل بيان محض
شرطه وهو كون اللفظ محتملا غير موجب للعمل بنفسه واحتمال كون البيان الملتحق به تفسيرا واعلاما بما هو المراد
به فيكون بيانا من كل وجه ولا يكون معارضا فيصح مفصولا وموصولا فاما دليل الخصوص فليس ببيان من
كل وجه بل هو بيان من حيث احتمال الصيغة للخصوص وهو ابتداء دليل معارض من حيث ان العام موجب للعمل
بنفسه فيما يتناوله فيكون بمنزلة الاستثناء والشرط فيصح موصولا على انه بيان ويكون معارضا ناسخا
للحكم الاول اذا كان مفصولا واما النسخ فبيان خالص بل هو بيان من وجه لكنه تغيير او تبديل من وجه لا يحتمل التراخي
جعل شمس الائمة بيان التغيير والتعليق بيان التبديل والمصنف جعلهما نوعي بيان التغيير وجعل النسخ بيان
التبديل كما بينا لكنه اراد بالتبديل ههنا احد نوعي بيان التغيير وهو التعليق موافقا لشمس الائمة لا النسخ
لانه لا يصح الا متراخيا بالاتفاق والفرق بين التغيير والتبديل على ما اختاره ههنا ان الكلام في التبديل بعد
ما انعقد لاصله سببا لحكم ثم تغير الى اخر وفي التغيير لا يتعلق كلك مع الاستثناء يصير الكلام تكلما بالباقي لا غير
وفي التعليق يتغير الكلام عن كونه ايجابا وسببا بحكمه على ما عرف قوله الاول توضيح نوعي
بل هو تقرير ومعناه الاول انه العام بعد التخصيص يبقى موجبا للحكم كالتعليق بالشرط ومعناه ان العام بعد التخصيص
يبقى على العموم الذي هو اصله حتى لو وجد الحكم في الافراد الباقية لعمومه فيكون مقررا ولو كان مغيرا لم يبق كذلك
او معناه انه كان يوجب الحكم في الاصل بطريق القطع وبعد التخصيص يبقى على ما كان فيكون مقررا لا مغيرا
ثبت بما ذكرنا ان هذا الاختلاف بناء على الاختلاف في موجب العام والحجة بطريق الابتداء لمن لا يجوز

تأخير التخصيص ان العموم خطاب لنا في الحال بالاجماع والمخاطب به لا يخلو اما ان يقصد افهامنا في الحال
او لا يقصد ولكن الثاني باطل لانه اذا لم يقصد افهامنا كونه مخاطبا اذ المعقول من قولنا انه مخاطب لنا
انه قد توجه الخطاب نحونا ولا معنى لذلك الا انه قصد افهامنا ولانه لو لم يقصد الافهام في الحال جاز ان
يخاطب بعضنا بكلام لا يفهم الا في الحال ومكان اغراء بان يعتقد انه قصد افهامنا في الحال فيكون قد قصد
ان يجهل لانه من خاطب قوما بلغتهم فقد اغراهم بان يعتقدوا انه قد عنى ما عنوا به ولانه يكون عبثا
اذ الفايدة في الخطاب ليست الا الافهام فالمخاطب عبثا ان اراد افهامنا في الحال واذا اراد افهامنا
ولانه يكون عبثا في الحال اما ان يريد ان نفهم ان مراده ظاهره او غير ظاهره فان اراد منا ان نفهم غير ظاهره
ولم ينصب دليلا على تخصيصه فقد اراد منا ما لا سبيل الينا فيكون تكليفا بالمحال وهو باطل وان اراد
ما هو باطل اذ الابد ان يقترن التخصيص متصلا بالعموم او يشعرنا بالخصوص بان يقول هذا العام مخصوص
من غير ان يبين المخارج عن العموم لئلا يكون اغراء باعتقاد غير الحق وبهذا الكلام تأخير بيان المجمل فانه
جايز لان المجمل ليس بظاهر ليؤدي تأخير البيان فيه الى اعتقاد ما ليس بحق ويوضحه ان الشارع ان لم يقترن
بقوله اقتلوا المشركين ما يقتضي تخصيصه وجب قتل اهل الجزية واعتقاد ذلك لما اقتضى وجوب
قتل اهل الجزية ذلك خلاف الحق وان لم يقترن البيان بقوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة اقتضى
وجوب فعل على نفسه ووجوب شي في ماله وذلك ليس بخلاف الحق فاحترزنا قال شمس الائمة لما اعتقدنا
الخصم في القول بالعموم كان من ضرورته لزوم اعتقاد العموم فيه وجواز الاخبار بان يقول وبتجويز تأخير
البيان بدليل الخصوص يؤدي الى القول بجواز الكذب في خبر الشرع وذلك باطل وهذا بخلاف النسخ فان
الواجب اعتقاد التعميم في الحكم للنازل فاما في وحي النبي عليه السلام كان يجب اعتقاد الناسخ لذلك الحكم
ولا الاطلاق المطلق بانه مؤبد لان الوحي كان ينزل ساعة فساعة ويبدل الحكم كالصلوة الى بيت المقدس
وانما وجب اعتقاد التأبيد والاطلاق المطلق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ان شريعته لا تنسخ بعده
ادلة تمسك من جوز تأخير خصوص من الكتاب والسنة واجاب الشيخ رحمه الله عن بعضها فمنها قوله تعالى
واذ قال موسى لقومه ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة تمسكوا به بطريقين احدهما ما اشار اليه الشيخ في الكتاب وهو
ان الله امر بني اسرائيل بذبح بقرة مطلقة لتطهير امر القتيل بينهم والمطلق عام عندهم على ما عرف في باب بيان
الفاظ العموم ثم بين لهم بعد سؤالهم مقيدة باوصاف كما يطلق به النص والتقييد تخصيص العموم
المطلق لان التقييد يخرج غير المقيد عن عمومه فدل ان تأخير التخصيص جايز واجاب بالنسخ يعني ان المتمسك
بالمطلق ليس من باب تخصيص العموم اذ المطلق ذاته ليس بعام لما مر بل هو من قبيل الزيادة
على النص والزيادة على النص نسخ عندنا فلذلك صح متراخيا والدليل على ان الامر كان متناولا
لبقرة مطلقة ثم نسخ الاطلاق بالتقييد ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه انهم لو عمدوا الى اي بقرة كانت لذبحوها

لاجزات عنهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم وهكذا روي عن النبي عليه السلام فدل ان الامر الاول الذي
قبل التخصيص صار منسوخا باستعمال الكلام الى المقيد وان استقصاهم في السوال صار سببا لتغليظ الامر
عليهم واليه مال عامة اهل التفسير والثاني وهو المذكور في عامة كتبهم انه تعالى امر بذبح بقرة معينة غير منكرة
ثم اخر بيانها الى حين السوال فدل على جواز تاخير بيان المجمل والدليل على ان المراد بقرة معينة انه تعالى
عينها بتوالي عذابهم انها بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين بقرة لا ذلول ولو
ولو كانت منكرة لما سالوا عن تعيينها المخرج عن العهدة باي بقرة كانت وانهم لم يومروا بامور متجددة اذ لو كان
كلفهم بامور متجددة عند ما امروا به اولا لكان الواجب من تلك الصفات هي المذكورة اخرا دون ما ذكرت
اولا وقد وجب عليهم تحصيل تلك الصفات المذكورة اولا بالاجماع فعلم انه بيان ذلك الواجب الذي كلفوا عليه
بقوله بقرة وان المذبوح المتصف بجميع الصفات كان مطابقا للمامور به اولا والمدلول عليه بقوله فذبحوها اي البقرة
المامور بذبحها المذكورة الاترى انهم لو ذبحوا هذه البقرة الموصوفة عن الواجب قبل السوال لخرجوا عن العهدة
فصار بيان ذلك الواجب قال الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله القول بان المطلق كان مرادا ثم صار المقيد مرادا
يودي الى القول بالنسخ قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جميعا لضيق الزمان عن الاعتقاد اذ لا بد للاعتقاد
من العلم ولم يكن حصل لهم العلم بالواجب قبل السوال والبيان ولهذا قالوا وانا ان شاء الله لمهتدون اي الى
البقرة المراد بذبحها والنسخ قبل التمكن من الاعتقاد بداء يوجب الجهل بعواقب الامور تعالى الله عن ذلك ولا يمكن
حمل الاية عليه بل الامر في الابتداء كان ببقرة معينة وان اضيف الى المطلق لكن ظهر ذلك عند سوالهم لا
انه احدث حكما اخر عند السوال والدليل عليه انهم سالوا بيان ذلك البقرة بقولهم ادع لنا ربك يبين
لنا ما هي ... ما لونها ... سالتم فلو حمل على النسخ لا يكون بيانا لها بل يكون رفعا لذلك
الحكم وبطلان النص واما ما روي من الخبر فمن اخبار الاحاد وهو لا يعارض اثبات البداء في حكم الله
وتعبيداته لا انه يخاطبهم تعالى الى ان ... لاجزاتهم بعض ... المطلق بظاهرهم
لكن شددوا فشدد الله عليهم بعض اثبات الحكم في المقيد فيكون مردودا انه يحل ان سلمنا جواز تاخير
بيان المطلق فلعل ان التقييد نسخ للاطلاق كما يشير كلام الشيخ فلا حاجة الى الجواب لانه معزل
عن محل النزاع وان لم يجز ذلك بطريق البيان لانه يودي الى التجهيل واعتقاد غير الحق اوالعمل مالا
سبيل الى معرفته كما في تخصيص العام فالجواب عنه انا لا نسلم على هذا التقدير عدم اقتران بيان
لجواز اعلام موسى اياهم عند نزول الامر ان المراد ذبح بقرة معينة لا مطلقة فكان نصا لبيانا اجماليا مقارنا
ثم تاخر بيان التفصيل الى حين سوالهم وتاخير هذا البيان عندنا جايز ايضا ومنها قوله تعالى فاسلك فيها
اي ادخل في السفينة تعالى سلكه فيه سلكا واسلكه سلوكا من كل زوجين اثنين اي من كل جنس من الحيوان
ذكرا وانثى واثنين تاكيد لزوجين وقرئ بالاضافة اي من كل زوجين من اجناس الحيوان ذكر وانثى لئلا ينقطع

تناسلها بالغرق واهلك عطف على زوجين او على اثنين يعني احمل فيها نساءك واولادك ووجه التمسك
ان الاهل عام يتناول جميع نسبه ولذلك قال نوح عليه السلام رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق اراد به كنعان
وقد لحقه خصوص متراخ بقوله عز اسمه انه ليس من اهلك يدل على ان تاخير التخصيص جائز واجاب
الشيخ عنه بوجهين احدهما انا لا نسلم لحوق التخصيص المتراخي بعد البيان كان متصلا بقوله تعالى الا من سبق
الا من سبق عليه القول اي سبق وعدا هلاك بانه وعد باهلاك الكفار جميعا وارادة ابيه امرأته
واغلة وابنه كنعان وكانا كافرين والثاني ان الاهل مشترك يحتمل اهل النسب واهل المتابعة في الدين
فتوهم نوح عليه السلام ان المراد اهل النسب فسال خلاص ابنه بناء عليه فبين الله ان المراد هو الاهل من حيث
المتابعة في الدين لا اهل النسب وان ابنه الكافر ليس من اهله الكفرة فلا يكون داخلا في وعد النجاة وبتاخير
بيان المشترك جائز ... الا ان نوحا جواب سوال يرد على الوجه الاول ان نوحا عليه السلام بعد الوعد
باهلاك الكفار بنهاية الكلام فيهم قال ولا تخاطبني في الذين ظلموا انهم مغرقون فلو كان متيقنا ان لا
من سبق عليه القول منهم الى اماد لكونه لما اسكن بسوال خلاص ابنه بقوله رب ان ابني من اهلي فاجاب
بما ذكره الكتاب وبهذا ظهر ومنها قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اي
حطبها والحصب بالحصب بوزن الرمي تعالى حصبتهم السماء اذا رمتهم الحصبا فعل بمعنى مفعول هذا
عام لحقه خصوص متراخ ايضا فانه لما نزلت جاء عبد الله بن الزبعري الى رسول الله صلعم فقال يا محمد اليس
عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله افتراهم يعذبون في النار فانزل الله ان الذين سبقت
لهم منا الحسنى اي السعادة او البشرى او التوفيق للطاعة اولئك عنها اي عن النار مبعدون واجاب
بانا لا نسلم ان ذلك تخصيص اذ لا بد من دخول المخصوص تحت العموم لولا المخصص واو لنا لم يدخلوا
في هذا العام لاختصاص ما بما لا يعقل على ان الخطاب كان لاهل مكة وانهم كانوا يعبدون الاوثان وما كان
فيهم من يعبد عيسى والملائكة فلم يكن الكلام متناولا لهم ولا يتعلق العلم بدخولها اورد ابن الزبعري نقضا على
الاية ثم من الفصحاء ولورد الرسول عليه السلام ولم يسكت عن تخصيصه لو كان كذلك سوال ابن الزبعري بناء
على ظنه ان ما ظاهر فيمن يعقل او مستعمل فيه مجازا كما استعملت في قوله وما خلق الذكر والانثى
ولا انتم عابدون ما اعبد وغير ذلك متفق على وروده بمعنى الذي المتناول للعقلاء الا انه اخطأ لان
ما ظاهر فيما لا يعقل دون من لا يعقل والاصل في الكلام الحقيقة واما عدم رد الرسول عليه فغير مسلم
لما روي انه عليه السلام قال لابن الزبعري لما ذكر ذلك زاد عليه ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما
لما لا يعقل ومن لمن يعقل هكذا ذكر في شرح اصول الفقه لابن الحاجب ولئن سلمنا انه سكت الى حين نزول
الوحي بعد ذلك لما عرف من تعنت القوم ومجادلتهم بالباطل العدم تبين الحق لهم وعلمهم بان الكلام لا يتناول الملائكة
والمسيح فانهم كانوا اهل اللسان فاعرض عن جوابهم امتثالا لقوله واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه ثم بين الله

تعنتهم في معارضتهم بقوله عز وجل ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الاية ومثل هذا الكلام يكون ابتداء كلام
حسن موقعه وان لم يكن محاطا الله في حق من لا متعنت وهو نظير اسئال ابراهيم عليه في محاجة اللعين عن التمسك
بالاحياء والاماتة الى قوله ان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب لتعنت الخصم ومكابرته
وكان ذلك تاكيدا للحجة الاولى ودفعا لتلبيس اللعين لا لان اسئال حجته وكذلك هذا ابتداء بيان ودفع لمعارضة
الخصم لا انه تخصيص حقيقة ومنها ـــــ اخبار الله تعالى عن قصة ضيف الخليل عليه واخبارهم اياه
باهلاك قرية لوط بقوله عز وجل ولما جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى قالوا انا مهلكوا اهل هذه
القرية وهي سدوم والاهل عام يتناول لوطا واهله كما يتناول غيرهم من سكان القرية ولهذا قال
الخليل عليه ان فيها لوطا ثم خص منه لوطا واهله بعدما قال لابراهيم ان فيها لوطا بقوله لننجينه واهله فدل
على جواز العمل بالمخصوص عن العام قال الشيخ ره وهذا الى احتجاجهم بهذه الاية غير صحيح ايضا كاحتجاجهم
بالايات المتقدمة لانضمام البيان الى الدليل المخصص بدا الى هذا العام فانه تعالى قال ان اهلها كانوا ظالمين
اي كافرين ومثل هذا الكلام يذكر للتعليل كما يقال اقتله انه محارب وارجمه انه زان وانما علل اهلاكهم بكونهم ظالمين
هذا استثناء من حيث المعنى للوط واهله منهم لانهم لم يكونوا ظالمين الا امراته وهو معنى قوله وهذا استثناء واضح
وقد صرح في غير هذه القصة بالاستثناء في اية اخرى في حق لوط بقوله قالوا انا ارسلنا الى قوم مجرمين الا آل لوط انا
لمنجوهم اجمعين الا امراته فسبيل التخصيص فيكان متصلا لكنه لم يذكر صريحا ههنا اكتفاء بالاشارة
المدرجة في التعليل وللاستثناء الاول منقطع ان كان من قوم لان القوم موصوفون بالاجرام فاختلف لذلك
الجنسان ومتصل ان كان من الضمير في مجرمين كانه قيل الى قوم قد اجرموا كلهم الا آل لوط وحدهم فانهم لم يجرموا
وال لوط على تقدير الانقطاع يخرجون من حكم الارسال اليهم على معنى ان الملائكة ارسلوا الى القوم المجرمين
خاصة فلم يرسلوا الى آل لوط اصلا ومعنى ارسالهم اليهم كارسال الحجر والسهم الى المرمى فهو في معنى التعذيب
والاهلاك كانه قيل انا اهلكنا قوما مجرمين ولكن آل لوط انجيناهم وعلى تقدير الاتصال هم داخلون في حكم الارسال
على معنى ان الملائكة ارسلوا اليهم جميعا ليهلكوا هولاء وينجوا هولاء فلا يكون الارسال مخلصا بمعنى الاهلاك
والتعذيب كما في الوجه الاول وقوله انا لمنجوهم في المنقطع جار مجرى خبر لكن في الاتصال بآل لوط لان المعنى لكن
آل لوط منجون وفي المتصل كلام مستانف كان ابراهيم قال لهم فما حال آل لوط فقالوا انا لمنجوهم والاستثناء
الثاني من الضمير المجرور في لمنجوهم لا من الاستثناء الاول لان الاستثناء من الاستثناء انما يكون فيما اتحد
الحكم فيه وان يقال اهلكناهم الا آل لوط الا امراته كما اتحد الحكم في قول المقر لفلان علي عشرة دراهم الا ثلثة
الا درهما فاما في الاية فقد اختلف الحكمان لان الا آل لوط متعلق بارسلنا او بمجرمين والا امراته قد تعلق
بمنجوهم فكيف يكون استثناء من استثناء والاول ـــــ غير انه جواب عما يقال لو كان قوله ان اهلها كانوا ظالمين
استثناء للوط لما كان قول ابراهيم عليه ان فيها لوطا معنى حسن فقال انما قال ذلك مع انه علم يقينا ان لوطا

ان لوطا ليس من المهلكين منهم طلبا لزيادة الاكرام له بتخصيصه بوعد النجاة فخصه اذ في التخصيص بالذكر
زيادة اكرام كما في تخصيص جبريل وميكائيل عليهما بالذكر من قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته الاية وكالتخصيص
اولي الالباب بالذكر في قوله عز وجل يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات او خوفا من ان يكون العذاب
عاما وان كان بسبب الظلم والمعصية فان العذاب في الدنيا قد يخص بالظالمين كما في قصة اصحاب السبت
وقد يعم الكل على ما قال تعالى واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة فيكون خزيا وعذابا في حق
الظالمين وابتلاء وامتحانا في حق المطيعين كالامراض والاوجاع وكمن زنى ولم يتب يقام عليه الحد خزيا
وعقوبة وان تاب يقام عليه ابتلاء وامتحانا فاورد الخليل عليه ان يعلموا ان عذاب اهل تلك القرية
من اي النوعين وان يعلم ان لوطا هل ينجو منه ام يبتلى به وذكر ابو اليسر في اصوله ان قول ابراهيم عليه ان فيها
لوطا طلب الرحمة من الله تعالى على اهل تلك القرية لبركة لوط عليه وذكر في المطلع ان قول ابراهيم عليه السلام
للرسل فيها لوطا ليس اخبارا عن الحقيقة وانما جادل في شأنه كما قال في موضع اخر يجادلنا في قوم لوط و
ذلك لانهم لما علموا اهلاك اهلها بظلمهم احتج عليهم ببراءة لوط من ظلمهم شفقة عليه وتحريا لاخيه الخليل
وتتميما الى نصرته وحياطته كما هو موجب الدين فاجابه الرسل بقولهم نحن اعلم بمن فيها يعنون بالبرئ
والظالم منهم لننجينه واهله ويوسعها او خوفا عطف على الاول من حيث المعنى والتقدير غير ان ابراهيم
قال ان فيها لوطا ارادة للاكرام لوط او خوفا وذكر ابى سوال ابراهيم عليه عن لوط بعد ان فرح عليه
مع انه لم يدخل تحت المهلكين طلبا لزيادة الطمانينة القلب بالمعاينة ومنها ـــــ قوله تعالى واعلموا
انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى اوجب نصيبا من الخمس لذوي القربى ولفظ القربى عام يتناول
اقرباء الرسول عليه ثم اخص خصوصه الى ان كلم عثمان بن عفان وجبير بن مطعم رسول الله صلعم
والمطلب نوفل وعبد شمس وبنو المطلب ابن ليكن سواء في النسب فما بالك اعطيتهم وحرمتنا فقال
انهم لن يزالوا معي هكذا وشبك بين اصابعه وفي رواية انهم لم يفارقوني في جاهلية ولا في اسلام فتبين ان المراد
من ذوي القربى بنو هاشم والمطلب بيان متاخر فقال الشيخ ره هذا عندنا من قبيل بيان المجمل لا من
قبيل تخصيص العام وذلك لان القربى يحتمل قرب القرابة وقرب النصرة اي نصرة السعي والوادي على
ما نعرف في موضعه ان شاء الله تعالى فبين رسول الله صلعم بعد السوال ان المراد قرب النصرة لا قرب
القرابة وتاخير بيان المجمل جائز بقوله عز وجل ثم ان علينا بيانه اشارة الى ان الاجمال انما يتحقق على مذهبنا فانا لما
حملنا لفظ القربى على قرب النصرة ولو حمل قرب النسب ايضا كان مجملا للمعنيين فاما عندهم فلا اجمال
فيه لان المراد منه عندهم قرب النسب الذي هو موضوعه لا غير ثم اشار الى اخر كلامه الى ان يمكن اثبات
الاجمال على المذهب بقوله وتناول وجوها من النسب مختلفة يعني ولئن سلمنا ان المراد قرب النسب
كان مجملا ايضا لان القرب يتناول وجوها مختلفة من النسب لا يمكن الحمل بجميعها فان علمنا ان المراد ليس

من نفا نسبه الى اقصى اب فان ذلك يوجب خروج بني ادم فيكون التخصيص فيه بعد معلوم اذ لا نعلم
ان المراد من ينتسب بابيه خاصة او بجده او بقبيلته منها وكان مجملا فبين رسول الله صلى الله عليه وسلم ان المراد بها من ينتسب
الى هاشم والمطلب فلم يكن هذا البيان من تخصيص العام في شيء بل هو بيان المراد بالعام الذي تعذر العمل بعمومه
ويعطى حكم المجمل فيجوز تاخيره بهذا فان النصوص المذكورة في الكتاب وتمسكوا ايضا بقوله تعالى فاذا قرأناه
فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه امر بالاتباع وضمن البيان متراخيا ولا يمكن حمله على ما لا يمكن العمل به من الالفاظ
لانه تكليف ما ليس في الوسع فيحمل على ما يمكن العمل بظاهره وهو العام فيدل انه يجوز بيانه متراخيا وكذلك نص
المواريث عام في ايجاب الارث للاقارب كفارا كانوا او مسلمين ثم جاء التخصيص متراخيا بقوله عليه السلام
لا يتوارث اهل ملتين شتى وكذلك الوصية شرعت عامة مقدمة على الميراث بقوله تعالى من بعد وصية يوصى
بها او دين ثم خص ما زاد على الثلث ببيان الرسول عليه السلام متراخيا وكذلك النبي عليه السلام نهى عن المزابنة على
العموم فيما دون خمسة اوسق وفي اكثر منه ثم خص ما دون خمسة اوسق ببيان متراخ وهو خبر العرايا
والجواب عن الاول ان المراد من الامر بالاتباع اتباع القرآن على ما قيل اذا قرأه جبريل عليك
بنيانها فاقرأه من غير توقف ثم ان اشكل عليك شيء من معانيه فعلينا بيانه واذا كان كذلك لا يمكن حمله
على المجمل فحملناه عليه وتأخير بيانه جائز قال شمس الائمة المراد من قوله تعالى ثم ان علينا بيانه ليس
جميع ما في القرآن بالاتفاق فان البيان من القرآن ايضا فيؤدي هذا الى القول بان لذلك البيان بيانا الى
ما لا يتناهى وانما المراد بعض ما في القرآن وهو المجمل الذي يكون بيانه تفسيرا وعندنا يجوز تاخير
البيان في مثله فاما فيما يكون مغيرا او مبدلا للحكم لذا اتصل به وان تاخر عنه يكون نسخا ولا يكون
بيانا محضا ودليل الخصوص في العام بهذه الصفة وعن الثاني والثالث ان نقول حكم الميراث بالمواريث
ما زاد الدين وتقييد الوصية بالثلث من قبيل الزيادة على النص وهي بعد النسخ فيجوز متراخيا وقد ثبت بخبر
اقترن به الاجماع فكان في حكم المتواتر او المشهور فيجوز النسخ للعموم به وخبر المزابنة لم يخص
بخبر العرايا عندنا بل هو محمول على العطية لا على البيع كما بيناه في احكام العموم والله اعلم

باب بيان التغيير اي البيان الذي فيه تغيير

لموجب الكلام الاول وهو شيئان انما يصح ذلك اي بيان التغيير موصولا اي بحصص الحول الموصول ام
الكلام بقوله ولا يصح مفصولا على هذا اجمع الفقهاء الى الدليل واحتج بخلاف غير الفقهاء فانه
اراد بالفقهاء مثل ابي حنيفة والشافعي والاوزاعي واشباههم من فقهاء الامصار والحاصل ان اتصال الاستثناء
بالمستثنى منه او ما هو في حكم الاتصال لفظا وهو ان لا يعد المتكلم به آتيا به بعد فراغه من الكلام الاول
عرفا بل يعد الكلام واحدا غير منقطع وان تخلل بينهما فاصل بانقطاع نفس او سعال او عطاس ونحوها شرط
عند عامة العلماء وكان ابن عباس يقول يصح الاستثناء منفصلا عن المستثنى منه وان طال الزمان وبه قال

مجاهد

مجاهد سواء ترك الاستثناء ناسيا او عامدا وفي بعض الروايات قدره ~~عن المستثنى منه وان طال الزمان~~ بالحول
سنة فان استثنى بعدها بطل وعن الحسن وطاوس وعطاء انه جوز ما لم يقم عن مجلسه اعتبارا
بالعقود وبه قال احمد بن حنبل وعن ابي العالية انه يجوز اربعة اشهر اعتبارا بمدة الايلاء ونقل عن بعض
العلماء في جوازه في القرآن خاصة عن ابن عباس ان اليهود سألت النبي عليه السلام عن مدة لبث اهل الكهف
وغيرها فقال غدا اجيبكم ولم يستثن فتاخر الوحي عنه حتى بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن
لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واذكر ربك اذا نسيت اي استثن اذا تركت الاستثناء ثم ذكرت
فقال ان شاء الله يلحق ذلك الى خبره الاول وهو قوله غدا اجيبكم وبان النبي عليه السلام قال والله لاغزون
قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله وهو لا يقال هذا شرط وكلامنا في الاستثناء لان من جواز احدهما يلزم
جواز الاخر اذ لا قائل بالفرق من حيث الحول بالقرآن بان الكلام الاول واحد وانما الترتيب في جهات
الوصول الى المخاطب وان كان بعد تاخر الاستثناء به كذلك في سماع السامعين وفهم الفاهمين لا في كلام
رب العالمين واحتج الفقهاء بانه صلى الله عليه وسلم قال من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليأت بالذي هو
خير ثم ليكفر عن يمينه عين التكفير لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستثن وليأت
الذي هو خير منها لان تعيين الاستثناء للتخليص اولى لكونه اسهل وبمثله استدل علي وابن عباس فقوله
بيان لما حلف ايوب عليه السلام ليضربن امرأته امره الله تعالى بان يضرب بضغث عليها لتحل اليمين وتخفيفا
عليها كما قال تعالى وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث ولو صح الاستثناء منفصلا لامره به
لا بالضرب بالضغث لانه ايسر واخف وبان الشرع حكم بثبوت الاقرار والطلاق والعتاق وغيرها
من العقود ولو صح الاستثناء منفصلا لم يثبت شيء من هذه العقود ولم يستقر وفساده ظاهر
لتاديته الى التلاعب وابطال التصرفات الشرعية وبانه لو صح منفصلا لما علم صدق صادق ولا كذب
كاذب ولم يحصل وثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد وبطلانه لا يخفى على ذي لب فعلى هذا ابو حنيفة
انما حصل الرواية على تأويل ما رآه في هذه المسئلة فقال لو صح الاستثناء منفصلا كما هو
مذهب جدك لقدر بالك الله في سعيك الذين يعقدون على الخلافة لو استثنوا بعدما خرجوا من
عندك او حين ما بدا لهم ذلك لم يبق خلافتك فسكت ورده بجميل وقال الغزالي
نقل عن ابن عباس تجويز تاخير الاستثناء ولعله لا يصح عنه اذ لا يليق ذلك بمنصبه وان
صح فلعله اراد به اذا نوى الاستثناء اولا ثم اظهر نيته بعده فيدين فيما بينه وبين الله فيما نواه و
مذهبه ان ما يدين فيه العبد يقبل ظاهرا ايضا فهذا وجه اما تجويز التاخير لو اصر عليه دون هذا
التأويل فيرده عليه اتفاق اهل اللغة على خلافه لانه جزء من الكلام يحصل به الاتمام فاذا انفصل لم يكن
اتماما كالشرط وخبر المبتدا فانه اذا اخر الشرط او الخبر لا يفهم شيء فلا يصير كلاما مفيدا حتى يكون

شرطا اوجب نكذا عولم الا انه الحنث من لم يكن متوما منفصلا حتى لم يكون اتماما للكلام واما استثناء
النبي عليه السلام بعد النسيان فقد كان على وجه التدارك التبرك بالاستثناء للتخلص عن الاثم والامتثال
لما امر به وهو قوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت لا ان يكون استثناء حقيقة على وجه يكون مغيرا للحكم
واما تخصيص الحولين بالقران فبناء على ما ذكرنا من قبل لان النزاع ليس في الكلام الازلي بل في العبارات
التي بلغتنا وهي محمولة على معنى كلام العرب نظما وفصلا ووصلا ولا شك انه لا يستقيم في وضع اللغة فصل
صيغة الاستثناء عن العبارة التي يشعر مستثنى منه قوله وانما سميناه اي هذا النوع من
البيان بيان التغيير ولم يقتصر على تسميته بالتغيير ولا بالبيان لانه اشارة الى وجود الامرين اي كل واحد من البيان والتغيير
فيه وذلك اي وجود الامرين كل واحد من المعنيين يتبين بان يقول انت حر يا العبد بنفسه ان دخلت الدار ونحوه في موضع
في محل يتقرر اذا حال الشرط بينه اي بين قوله انت حر وبين محله وهو العبد فتعلق انت حر بالشرط بطل
كونه ايقاعا جواب اذا ولكنه اي التعليق بيان مع ذلك اي مع كونه تغييرا لانه بيان انما يظهر به ابتداء
وجوده اي وجود الشيء والضمير راجع الى مدلول البيان وهو المبين جاء البعض بعد الوجود فسخ
وليس ببيان لان النسخ رفع الحكم الثابت بعد الوجود بهذه المثابة فلا يكون بيانا وهذا الكلام
انما يستقيم على اختيار القاضي الامام وشمس الائمة فانهما لم يجعلا النسخ من اقسام البيان فاما على اختيار
الشيخ فلا يستقيم لان النسخ احد اقسام البيان وسماه بيان التبديل ثم قال ههنا ليس ببيان للتوقيت
فانه في الظاهر رفع الحكم الثابت ابطالا فلا يكون بيانا ولما كان التعليق بالشرط لا ابتداء وهو غير موجب
يعني ولما كان التعليق لهذا الغرض وهو بيان ابتداء وقوع الكلام غير موجب الكلام كان يحتمل اي كونه
غير موجب حكمه في الحال عند عامة مثل البيع بشرط الخيار وبيع الفضولي ونذر تجارات الصبي سمى اي التعليق بيانا
وهو جواز طلاق اما حال والكلام يحتمله لانه لا بد لصحة البيان من ان يكون اللفظ المبهم محتملا له بوجه
ليكون البيان اظهارا لذلك المحتمل فان لم يحتمل لا يكون بيانا بل يكون ابتداء كلام قوله
وكذلك الاستثناء اي كالتعليق بالشرط الاستثناء في اشتماله على معنى البيان والتغيير قوله له على الف درهم اسم علم
لذلك العدد اي العدد الذي هو مدلول الالف وهو عشر مائة فان اسم العدد كثلاثة وعشرة ومائة
ونحوها علم جنس كاسامة للاسد والاسم العلم لا يحتمل غيره او هو بمنزلة العلم من حيث انه لا يجوز اطلاقه
على غيره فان اطلاق اسم العدد على غيره لا يجوز بطريق الحقيقة وهو ظاهر ولا بطريق المجاز لانسداد بابه
اذ لا مناسبة بينه وبين غيره من الاعداد معنى لان الاربعة عامة والتسعة العامة لا يصلح طريقا للمجاز
ولا صورة لانه ليس جزء الكل وهو لا يصلح طريقا للاتصال ههنا لان من شرطه ان يكون الجزء مختصا
بالكل ليصح اطلاق اسم الكل على الجزء وهو الجزء المخصوص ههنا ما دون الالف كما يصلح جزء للالف يصلح
جزء للالفين والثلاثة الالف وغيرها وهذه الجزئية لا تصلح طريقا للمجاز ايضا فيستلزم لا يحتمل غيره الا بدليل

انه لو صح يكون الاستثناء والتعليق تغييرا فان لو صح كل واحد من التعليق والاستثناء متراخيا كان ناسخا
لان قوله انت حر اذا صدر من الاهل في المحل غير معلق بالشرط يثبت موجبه وهو الحرية فلو صح الحاق
الشرط به بعد ذلك لرفع الحكم الثابت بالتعليق فكان نسخا وكذا في قوله علي الف درهم لفلان اذا لم يقرن به الاستثناء
يثبت موجبه وهو وجوب تمام الالف فلو صح الحاق الاستثناء بعد ثبوته كان نسخا للحكم في بعض الالف فكان في
التعليق نسخا في الكل وان واحد منهما معنى النسخ لكنه اي الاستثناء اذا اتصل بالكلام وهو استدراك من جهة
تغيير البعضية منع بعض المتعلق التكلم اي منع التكلم من ان يكون ايجابا في البعض لا ان رفع بعد الوجوب فانه
لو رفع لكان نسخا فكان في الاستثناء بيانا من حيث انه بين ان البعض غير مراد من الكلام ابتداء فلذلك سمي بيان
تغيير كالتعليق بالشرط وذكر في التقويم ان قوله الا مائة ليس بتغيير للالف بل رد لبعضه فمن حيث انه قرر
البقية كان بيانا ومن حيث انه رفع بعضه كان تغييرا وما ذكر في بعض الشروح انه سمي بيانا لانه يبين ان المراد ابتداء
والكلام يحتمله لان اطلاق الكل على البعض جائز فلا يتاتى ما ذكر الشيخ ان الالف اسم علم لذلك العدد لا يحتمل
غيره الا بتاويل متكلف وهو انه يحتمل البعض لكن بشرط لحوق الاستثناء به فكان الحاقه به بيانا ان المراد محتمله
والصحيح في بيان الاحتمال ما اشار اليه الشيخ في بعض مصنفاته ان الاستثناء بيان لانه يبين ان الايجاب السابق
غير موجب لكل الالف كما يقتضيه ظاهر اللفظ ويحتمل ان لا يكون موجبا في الكل بان وجد من الصبي او المجنون فجعلنا
احتمال صدور الكلام هذا من الاستثناء يبين ذلك سميناه بيان التغيير لا بيانا محضا وذكر صدر الاسلام
ابو اليسر انه تسمية الاستثناء والتعليق بيانا مجاز فان الاستثناء في قوله لفلان علي الف درهم الا مائة
يبطل الكلام في حق المائة فان الالف اسم لعشر مائة حقيقة وكذا الشرط في قوله ان دخلت فانت طالق يبطل
كونه ايقاعا ويصير يمينا الا ان الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق يبطل اصله ما تعلق به يمينا
والابطال لا يكون بيانا حقيقة لان البيان هو الاظهار والالف كان ههنا عشر مائة وانت طالق
ظاهر في كونه ايقاعا فلا يتصور اظهاره حقيقة فلم يكن الاستثناء ولا التعليق اظهارا حقيقة بل كان
ابطالا ولكنه بيان مجازا من حيث انه بين ان عليه تسعمائة درهم لا الف درهم وانه يحلف لا انه طلق
قوله ومن ذلك الاستثناء مثل تبين ان التعليق بالشرط فرق القاضي الامام وشمس الائمة رحمه الله
بين الاستثناء والشرط فجعلا التعليق يحتمل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل قال شمس الائمة
التعليق تبديل من حيث ان معنى قول الحالف انت حر زوال العتق في المحل واستيلاد ضد وان يكون علة
للحكم نفسه بتكلم الشرط يتبدل ذلك كله لانه يبين انه ليس بعلة تامة للحكم قبل الشرط وانه ليس بايجاب
للعتق بل هو يمين اذ محل اليمين حتى لا يحصل الى العبد الا بعد وجود من لم يكن مبينا بوجود الشرط و
الاستثناء تغيير بمعنى صيغة الكلام الاول وليس بتبديل وانما التبديل ان يخرج كلامه من ان يكون اخبارا
بالواجب اصلا فجعل الشيخ سنهما وجعل بمنزلة الاستثناء في التغيير مثل جزء التعليق فهو لان كل واحد منهما يمنع

انعقاد الكلام عن الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض الحكم اصلا حتى لم يبق موجبا لذلك
البعض في الحال ولا يحتمل ان يصير موجبا في ثاني الحال والتعليق يمنع انعقاده لا اصل الحكم فيبقى الايجاب
ولا يمنع عن صلاحيته لانعقاده علة في ثاني الحال وهو حال وجود الشرط وهو معنى قوله ويبقى الثاني وهو الاحتمال
اي احتمال صيرورته علة موجبة للحكم فلذلك اي لكون كل واحد منهما مانعا من الانعقاد كانا من قسم واحد وكانا
من باب التغيير دون التبديل فان التبديل هو النسخ قال الله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية وانما لم يسم النسخ
نسخا اذ النسخ رفع بعد الوجود ولم يوجد ذلك فيهما وفي التحقيق هذا الاختلاف في العبارة دون المعنى ثم الفرق
بين الاستثناء والتعليق بالشرط ان تقديم الشرط على الجزاء وتاخيره عنه جائزان وتقديم الاستثناء على المستثنى منه
في الاثبات لا يجوز حتى لو قال طلقت الا زينب جميع نسائي او اعتقت الا سالما جميع عبيدي او قال الا زينب
جميع نسائي طوالق او الا سالما جميع عبيدي احرار لا يصح الاستثناء ويطلق جميع النساء ويعتق جميع العبيد
لان حقيقة الاستثناء جعل بعض الاشياء مصروفا عن المعنى الذي دخل فيه سائره فلو جاز تقديمه على المستثنى منه
بطل هذا المعنى بخلاف الشرط لانه في معناه وهو تعليق الجزاء به لا يبطل بالتقديم والتاخير وبخلاف التقديم في الاستثناء
عن النفي حيث يجوز حتى لو قال ما اعتقت الا سالما احدا من عبيدي او ما طلقت الا عائشة احدا من نسائي يعتق
سالم ويطلق عائشة دون غيرهما لعدم الابطال بالمعنى فان حذف المستثنى منه في النفي جائز وكان المستثنى
في هذه الصورة منصوبا على الاستثناء لا على البدل لان البدل لا يكون قبل المبدل منه [redacted]
واختلفوا في كيفية عمل كل واحد منهما اي من التعليق والاستثناء وقد تقدم الكلام في التعليق فهذا اوان
الاستثناء فنتكلم اولا في تعريفه وشرائطه ثم في تحقيق معناه والكلام في تعريفه يتوقف على
مقدمة وهي ان الاستثناء في المنقطع حقيقة ام مجاز فذهب بعض الاصوليين الى انه حقيقة فيه كما في المتصل
فيكون مشتركا فيهما اما بالاشتراك المعنوي كاشتراك الحيوان بين الانسان وغيره او بالاشتراك اللفظي
كاشتراك العين بين مفهوماته لان المتصل اخراج وخاصية المنقطع مخالفة من غير اخراج فلا اشتراك بينهما يصلح
جعل اللفظ له وقد اطلق اللفظ عليهما فكان مشتركا لان الاصل في الاطلاق الحقيقة وذهب اكثرهم الى انه
مجاز فيه وليس بحقيقة لان اللفظ الدال على الشيء لا يدل على خلاف جنس مسماه واللفظ اذا لم يدل على
شيء احتاج الى صارف يصرفه عنه فينبغي ان لا يصح الاستثناء الا ان صح باضمار كما في المستثنى منه كما
في قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فان معناه عند من قال لم يكن ابليس من جنس الملائكة فسجد
الملائكة ومنعوا من السجود الا ابليس او في المعنى كما في قوله علي مائة الا دينارا اي الا مقدار ماليته دينار
او بتاويل الا بمعنى لكن فكان مجازا والدليل عليه سبق الفهم الى المتصل من غير قرينة وتوقفه في المنقطع
على قرينة الاول انه ماخوذ من ثنيت عنان الفرس اذا عطفته وصرفته عند اهل اللغة ولا عطف ولا صرف
الا في المتصل اذ الحمل الاول في المنقطع باق على حاله لم يتغير ولا يمكن حمل اللفظ على الاشتراك المعنوي كما قال

لانه

لانه يؤدي الى حمل الاستثناء الكل بشيء من كل شيء يطلق عليه الحقيقة لوجود الاشتراك في الاشياء بمعنى بوجه
من الوجوه وذلك خلاف كلام العرب ولا على الاشتراك اللفظي مع امكان حمله على المجاز في المنقطع لان
الحمل على الاغلب وهو المجاز خصوصا عند تمام الدلالة اولى لانه لا يؤدي الى ابهام المراد لان المجاز
لا يخلو عن قرينة دالة على المراد بخلاف الاشتراك ثم حده عند من قال بالاشتراك المعنوي هو ما دل على
مخالفة بالا غير الصفة او احدى اخواتها واحترز بقوله غير الصفة عن الا التي هي صفة وهي التي كانت تابعة
لجمع منكر غير محصور اي جمع لا يدخل فيه المسمى لو سكت عن الاستثناء نحو قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا وبقوله بالا او احدى اخواتها عن المخالفة بغيرها مثل قولهم جاء القوم ولم يجئ زيد وقام لا عمرو
واشباهها فانها ليست باستثناء وعند من قال بالاشتراك اللفظي او المجاز لا يمكن ان يجمعا في حد واحد
لان احدهما مخرج من جنس المعنى والاخر ليس بمخرج فيتعذر جمعهما بحد واحد لان كل امرين فصل
فصل احدهما عن الاخر فيستحيل جمعهما في حد واحد وتحمل بعضهم للجمع على هذا القول فقال هو المذكور
بالا او باحدى اخواتها مخرجا او غير مخرج ثم حد تعدد العذر فحد المنقطع هو ما دل على مخالفة بالا
غير الصفة او احدى اخواتها من غير اخراج وحد المتصل هو اخراج بالا او احدى اخواتها وقريب منه عبارة
ابن الحاجب في المتصل هو لفظ اخرج به شيء من شيء بالا واخواتها وفي المنقطع هو لفظ من الفاظ
الاستثناء لم يرد به اخراج سواء كان من جنس الاول او من غير جنسه فلو قلت جاء القوم
الا زيدا وزيد ليس من القوم كان منقطعا وذكر الغزالي انه قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال
على ان المذكور فيه لم يرد بالقول الاول قال واحترزنا بقولنا ذو صيغ محصورة عن قوله رايت المؤمنين
ولم ار زيدا فان العرب لا يسمونه استثناء وان افاد ما يفيد الا زيدا وقيل هو لفظ لا يستقل بنفسه
متصل بجملة بالا او احدى اخواتها دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به اما بشرط فيخرج مثله احدها
الاتصال وقد بيناه والثاني ان يكون المستثنى داخلا في الكلام الاول لولا الاستثناء كقولك رايت
القوم الا زيدا او زيدا منهم ورايت عمرا الا وجهه فان لم يكن داخلا كان الاستثناء منقطعا ولا يكون استثناء
حقيقة وكان هذا الشرط لكونه حقيقة لا لصحته والشرط الثالث ان لا يكون مستغرقا لانه اذا كان مستغرقا
كان رجوعا لا استثناء كذا قيل وهو ليس بصحيح لان استثناء الكل انما صح الرجوع عنه باطل اتفاقا مثل لعبيده
او وصيت لفلان بثلث مالي الا ثلث مالي كان الاستثناء باطلا والصحيح انه انما لا يجوز لان الاستثناء
تكلم بالباقي بعد الثنيا وفي استثناء الكل لا يتوهم بقاء شيء ليجعل الكلام عبارة عنه وهذا بالاجماع
واما الخلاف في الاستثناء المساوي والاكثر نحو قوله علي عشرة الا خمسة او الا ستة الى تسعة فذهب
العامة الى جوازهما وذهبت الحنابلة والقاضي ابو بكر الباقلاني الى منعهما وذهب الزجاج وابن درستويه
الى المنع في الاكثر خاصة لان العرب يستقبح استثناء الاكثر ويستهجن قول القائل رايت الفا الا تسعمائة
وتسعة وتسعين

واذا اشكل ذلك عليهم واستثقالهم تنبيها لما ليس من كلامهم واصحب العامي قوله تعالى ان عبادي ليس لك
عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين وهو استثناء الاكثر بدليل قوله عز وجل وما اكثر الناس ولو حرصت
بمؤمنين ولا تجد اكثرهم شاكرين ولكن اكثر الناس لا يؤمنون فان اهل الجاهلية وقوله تعالى قم الليل الا قليلا
نصفه ولما جاز استثناء النصف جاز استثناء الاكثر ايضا لانه لا فرق بينهما اذ كل واحد منهما ليس باقل
وقولهم هو مستقبح ممنوع بل هو استعمال وليس باستقباح ولئن سلمنا فالاستقباح لا يمنع الصحة كقوله
علي عشرة الا تسعة ستة ربع درهم فانه مع كونه في غاية الاستقباح يصح واما ما قال موجبه فهو ان الاستثناء
يمنع التكلم بحكمه اي بحكم تعذر المستثنى فيحصل تكلما بالباقي بعد الثنيا وينعدم الحكم في المستثنى لعدم الدليل
الموجب له مع صورة التكلم به بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت فان الحكم ينعدم فيما وراء الغاية لعدم الدليل الموجب
لا ان الغاية توجب نفي الحكم فيما وراءها وعند الشافعي هو موجب امتناع الحكم في المستثنى لوجود المعارض
كامتناع ثبوت حكم العام فيما خص منه لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص واصل الخلاف في التعليق بالشرط
واليه اشار الشيخ بقوله كما اختلفوا في التعليق بالشرط فان التعليق عندنا لا يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا
ويمنع ثبوت الحكم في العام في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها وكذا الاستثناء فاذا قال لفلان علي الف الا مائة
صار عندنا كانه قال الا مائة فانها ليست علي فلا يلزم المائة للدليل المعارض لا لعدم الكلام لانه تعبير بالاستثناء
كانه لم يتكلم به وصار عندنا كانه قال لفلان تسعمائة وانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وكان الغزالي مال
الى هذا القول فانه ذكر في المستصفى ان كل واحد من الشرط والاستثناء يدخل على الكلام فيغيره عما كان يقتضيه
لولا الشرط والاستثناء فيجعله متكلما بالباقي لا انه يخرج من كلامه ما دخل فيه فانه لما صرح كان يقتضي القطع
في الدوام بطريق النسخ فانه رفع ما سبق دخوله في الكلام فمحال فان قيل قوله تعالى اقتلوا المشركين الا اهل الذمة
وان لم يكونوا ادميين يتناول الجميع لكن خرج اهل الذمة باخراجه بالشرط والاستثناء قلنا هو كذلك لو اقتصر عليه
ولذلك يمتنع الاخراج بالشرط والاستثناء منفصلا ولو قدر على الاخراج لم يفرق بين المتصل ولكن اذا لم يقتصر
والحق به ما هو جزء منه وابهام له بغير موضوع الكلام وجعله كالناطق بالباقي ثم دفع دخول البعض ومعنى الدفع
انه كان يدخل لولا الشرط والاستثناء فاذا اقترنا قبل الوقوف دفعا وذكر ابن الحاجب في شرح المفصل
ان تعليل الاستثناء اي معقوليته مشكل لان في قولك جاءني القوم الا زيدا ان قلنا زيد غير داخل في
القوم فهو مستقيم لاجماع اهل اللغة في الاستثناء المتصل انه اخراج ما بعد الا مما قبلها واجماعهم مقطوع
به في تفاصيل العربية ولانا قاطعون اذا قال القائل له عندي عشرة دنانير الا اثنا ونصف ثمن بانه تحسب المذكور
بعد الا لم يخرج من الدنانير ثم نقطع ان المقدر بعده هو الباقي وان قلنا هو داخل فيهم فذلك لان المتكلم اذا
اذا قال جاء القوم وزيد منهم فقد وجب نسبة المجيء اليه لانه منهم فاذا اخرج بعد ذلك فقد نفي عنه المجيء فيصير
مثبتا منفيا باعتبار واحد فيودي الى ان لا يكون الاستثناء في كلام العرب الا وهو كذب من احد الطرفين وهو باطل لان

فان القران مشتمل عليه ... ما هو الصواب الذي يجمع رفع الاشكالات ان نقول لا نحكم بالنسبة الا بعد كمال
ذكر المفردات في كلام المتكلم فاذا قال المتكلم جاء القوم الا زيدا فهم القيام اولا لمفرده وفهم القوم لمفرده وان منهم
زيدا وفهم اخراج زيد منهم بقوله الا ثم حكم بنسبة القيام الى هذا المفرد الذي اخرج منه زيد فيحصل الجمع بين المسالك
المقطوع بها على وجه مستقيم وهو ان الاخراج حاصل بالنسبة الى المفردات وعند توقيعه باجماع النحويين وتوقيفه
بالكم ما نسبت الانتقاد ان خرجت زيدا فلا يودي الى المناقضة المذكورة فاستقام الامر في الوجهين
قوله ويتفرع على هذا الاصل مسائلهم يعني يتفرع على الاختلاف المذكور في الوجهين المسائل
التي تتعلق بالاستثناء قال القاضي الامام ولنا في المسألة مسائل تدل على المذهبين ودل على ان الاستثناء يعمل بطريق
المعارضة عند الشافعي واصحابه جوابهم في المسائل المتعلقة في الاستثناء يعني ما ذكرنا من الاصل ليس بمنقول
عن السلف وعن الشافعي نصا وانما استدل العلماء بالمسائل وبيان ذلك اي بيان ان المسائل تدل على ما ذكرنا
ان الشافعي جعل قوله تعالى الا الذين تابوا معارضا لصدر الكلام فقال انه استثنى التائب من جملة الفاسقين فيكون
هذا اثبات حكم على خلاف ما اثبته صدر الكلام بطريق المعارضة وصدر الكلام امر بالجلد ونهي عن قبول الشهادة
وتسميته بالفسق فيخبر الاستثناء نفيا على خلافه ويصير كانه قال الا التائبين فانهم ليسوا بفاسقين وتقبل شهادتهم
ولا يجلدون ثم نفي الفسق ورد الشهادة به وكان ينبغي ان يسقط الحد بالتوبة ايضا كرد الشهادة
الا ان رد الشهادة من حقوق الله وهو مشروط بسقوط التوبة الى الله لا غير فاذا تاب سقط كما اذا تاب شرب
الخمر ونحوه وحد القذف خالص حق العبد او حق العبد غالب على اصل الشافعي حتى يجري فيه التوارث
والعفو عنده فيشترط في سقوطه التوبة الى العبد بعد التوبة الى الله فلا يسقط بمجرد التوبة الى الله
كالمظالم لا يسقط بمجرد التوبة الى الله بدون ارضاء اربابها حتى اذا اتى الى المقذوف واعتذر وعفى
عنه سقط الحد ايضا كالقصاص قوله وكذلك اي كما جعلوا الاستثناء معارضا في هذه
الاية جعله معارضا في هذا الحديث وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فان معناه عنده
لا تبيعوا الطعام الا ما كان مساويا بالطعام مساويا فان لكم ان تبيعوها او حينئذ الا سواء فانها اذا صار متساويا
جاز لكم ان تبيعوها استحسانا البيع بصدر الكلام عام في القليل والكثير اعني ما يدخل تحت الكيل وما لا يدخل
مثل الحفنة والحفنتين لان الطعام جنس قد دخل لام التعريف فاستغرق الجميع فلما استثنى المساوي اثبت الحكم
فيه بالمعارضة بقي ما وراءه داخلا تحت الصدر ثم المراد من التساوي المساواة في الكيل بالاتفاق فيثبت المعارضة
في المكيل خاصة وبقي بيع الحفنة بالحفنتين داخلا في صدر الكلام وهو محرم قوله وخصوص دليل
المعارضة لا يتعدى جواب سؤال وهو ان الاستثناء وان عارض الصدر انما يكون على الخصوص وصفته تحتمل التعليل ان
يتعدى الحكم عنه بالتعليل فيثبت المعارضة في غير المكيل فيثبت الحرمة في بيع الحفنة عند التساوي كما يتعدى
الحكم عن المخصوص الى غيره بتعليل دليل الخصوص فقال دليل خصوص المعارضة يعني الا سواء بسواء المعارضة

وبعد الاستثناء اذا كان خاصا لا يزول خصوصه بتعليل حكمه الى غيره لانه لا يقبل التعليل كما يقبله دليل الخصوص في العام
لعموم استعماله بنفسه في افادة المعنى بخلاف دليل الخصوص في العام فانه مستقل بنفسه فيقبل التعليل ومثل قوله
بالنصب لا بالرفع وبعضهم قرأه بالرفع وزعم ان معناه ان دليل المعارضة خاص بحصته ولا يتعدى الى غير ما سواه
اذ لو تعدى لصار عاما كما ان دليل الخصوص لا يتعدى عن الخصوص نصا الا بطريق التعليل لكن الحق ان دليل المعارضة
لا يتعدى بما وبنفسه ولا بالتعليل اذ يلزم منه معارضة التعليل بالنص وهو باطل اما دليل الخصوص فيتبين به خروج
ما ليس بمراد بالنص وهو ان يظهر به ابدا او وجد الشيء كان قابلا للتعليل وهذا كلام وهم والمعنى هو الاول وذكر مثل في شرح
الا ان يعفون اي خصوص الاستثناء وعموم الصدر في هذا الحديث مثل خصوص الاستثناء وعموم الصدر في قوله تعالى
الا ان يعفون فانه لو اوجب على الازواج نصف المفروض في الطلاق قبل الدخول في جميع المطلقات بقوله تعالى وان
طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم بدليل عموم العاقلة والمجنونة والصغيرة
والكبيرة ثم استثنى العفو بقوله تعالى الا ان يعفون فسقوط الكل ليس بالمعارضة في حق الكبيرة العاقلة
التي يصح منها العفو دون المجنونة والصغيرة التي لا يصح منها وكان الاستثناء معارضا لبعض صدر الكلام
لا لجميعه بقي الصدر فيما لا معارضة فيه على ما كان ويختص السقوط بالعفو بالعاقلة الكبيرة التي يصح العفو منها
وفي قوله تعالى الا ان يعفون اي الا ان يعفو المطلقات في انواعهن فلا يطالبهم بنصف المهر ويقول المرأة
ما رآني ولا استمتع بي فكيف آخذ منه شيئا او يعفو الذي بيده عقدة النكاح اي الولي الذي يلي عقد نكاحهن
وهو مذهب الشافعي او الزوج فان امساكه للعقدة بالطلاق بيده واللام في النكاح بدل الاضافة اي نكاحه اي او
ان يتفضل الزوج باعطاء الكل صلة لها او احسانا اليها وهو منسوب الى الزوج فما يليق بالمرأة استرداد
شيء من مهرها ما سمي بعفو الولي شرعا وعفو النصف الا ان يسقط نصف الكل او يعطي هو الكل فاني بالنصف
العفاف الشرعي وتركها وبذلها من اخلاق الطريقة قال صاحب الكشاف وتسمية الزيادة على الحق عفوا باعتبار
ان الغالب كان فيهم سوق المهر اليها عند التزوج فاذا طلقها استحق ان يطالبها بنصف ما ساق اليها فاذا
ترك المطالبة فقد عفى عنها وقال في رجل قال لفلان علي الف درهم الا ثوبا ان الاستثناء صحيح ويسقط من الالف
قدر قيمة الثوب لان معناه الا ثوبا فانه ليس علي من الالف لانه ليس فيما الا هكذا على الدليل المعارض بدون
الاستثناء واجب العمل بعد الاستثناء اذ لو لم يجعل كذلك صار لغوا والاصل في كلام العاقل ان لا يكون كذلك فلما كان
المستثنى من جنس المستثنى منه تمكن اثبات المعارضة في غير المستثنى والاستثناء فهنا اي نجعل بعضا بعد قيمة
الثوب لا بعينه بحسب الجهالة كما قال ابو حنيفة وابو يوسف في [illegible] على الف الا كذا [illegible]
الى قيمة الكل تصحيحا للاستثناء بعد الامكان قال ولو كان الكلام عبارة عما وراء المستثنى كما قلتم يبقى
لزوم الالف كاملا لانه مع وجوب الالف علي كيف يعلم انه الا كذا علي فكيف هذا اعتبار عما وراء المستثنى والكلام
لم يتناول المستثنى اصلا فظهر ان الطريق ما قلنا وهذا اساس المسائل التي تظهر الخلاف فيها على ما ذكر في كتب اصحابنا

ولكنهم

ولكنهم ينكرون هذا الاصل ويخرجون هذه المسائل على اصول اخر فيقولون رد الشهادة بناء على ان الاستثناء
اذا تعقب جملا معطوفا بعضها على بعض يرجع الى الجميع عندنا اذا لم يمنع عنه مانع كما اذا تعقبتها او تقدمها
شرط اتفاقا على ان قوله تعالى اولئك هم الفاسقون في معنى التعليل لعدم القبول اي ولا تقبلوا شهادتهم لانهم
اولئك هم الفاسقون وبالتوبة ينتفي الفسق فيثبت القبول لزوال المانع لا على ان الاستثناء معارضة ولو ابقي صدر الكلام
على العموم في الحديث متناولا للحرمة يتبع الحنفية على ان الاستثناء فبطريق المعارضة يحب لو لم يجعل معارضا
لا يثبت هذه الحرمة بل لو حمل الكلام على الباقي يثبت هذه الحرمة ايضا لان معنى قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام
لما يتناول القليل والكثير ثم استثنى المساوي من الجميع بقي الكلام على الباقي وهو القليل والكثير الذي ليس بمساو
ليدل وصار كانه قال لا تبيعوا الطعام القليل بالطعام ولا الكثير بما ليس بمساو وكذا صحة الاستثناء في قوله
علي الف الا ثوبا ليست مبنية على ان الاستثناء معارضة ايضا بل هي مبنية على ان الاستثناء المتصل
حقيقة والاستثناء المنقطع مجاز فيها ما امكن حمل الاستثناء على الحقيقة وجب حمله عليها اذ الاصل في الكلام
هو الحقيقة ومعلوم انه لابد في الاستثناء المتصل من المجانسة فوجب صرف الاستثناء الى القيمة ليست و
يسمى الاستخراج كما هو حقيقة الاستثناء لا يمكن حمله معارضة الا بهذا الطريق اذ لابد لها من اتحاد المحل ايضا
واذا وجب الثوب رد الى القيمة تصحيحا للاستثناء المتصل لا الى حمله معارضة بل يجعل عبارة عما وراء
المستثنى فيثبت بما ذكرنا ان هذه المسائل لا تدل على كون الاستثناء معارضة ويؤيده ما ذكر في الميزان
ان بعض مشايخنا قالوا الاستثناء يعمل بطريق البيان عندنا وعند الشافعي بطريق المعارضة ولا نص فيه
عن الشافعي ولكنهم استدلوا على الخلاف بمسائل ولكن الصحيح انه لا خلاف بين اهل اللغة انه يعمل بطريق البيان
لا بطريق المعارضة لانه خلاف اجماع اهل اللغة فانهم قالوا الاستثناء استخراج بعض ما تكلم به وقالوا ايضا
الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا والمعارضة قد يكون بين الكلمتين المتضادتين مع بقاء الكلام وهو استخراج
بعض الكلام والتكلم بالباقي محال وانما جاز هو الا على جعل هذه المسائل مختلفة اشكالات ترى الى انه من باب المعارضة
وليس كذلك [illegible] ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات
فلو لم يكن له موجب على خلاف الاول لما جعلوه كذلك فثبت ان الاستثناء حكما على ضد موجب صدر الكلام
تعارض الاستثناء بذلك الحكم حكم المستثنى منه والواو بالفتح اي تعارض بذلك الحكم حكم المستثنى منه الا انه
لم يكن اجتماعا لدلالة الصدر عليه وقد نص عليه في بعض المواضع قال الله فسجدوا الا ابليس لم يكن
من الساجدين وفي موضع اخر الا ابليس ابى ان يكون مع الساجدين فلننجينهم اهله الا امرأته كانت من
الغابرين ولهذا اتفق الفقهاء على انه لو قال لفلان علي عشرة دراهم الا درهما يلزمه تسعة لان
الاستثناء الاول من الاثبات فكان نفيا والاستثناء الثاني من النفي فكان اثباتا واما الثاني وهو التمسك بدلالة
الاجماع فهو ان كلمة الشهادة وهي كلمة لا اله الا الله وهي مشتملة على النفي والاثبات وقوله لا اله نفي الالوهية

عن غير الله وقوله الا الله اثبات للالوهية لله تعالى ونفيها عن غيره فصارت كلمة الشهادة والتوحيد
وعلى ما ذكرتم لا تبقى كلمة التوحيد لان الاستثناء اذا جعل داخلا على التكلم لتصحيح البعض صار كانه لم يتكلم الا بالباقي
وانما تكلم بالنفي على الاطلاق اي بنفي الالوهية عن غير الله لا باثبات الالوهية له عز وجل وذلك لا يكون توحيدا
ولا معنى له نفي ما هو ثابت بشانه واثبات ما لم يكن لان غير الله لم يكن الها ولا يكون والله اله ازلا وابدا وانما
نعني بالنفي التبري عن غير الله وبالاثبات الاقرار بالوحدانية له تعالى فتبين بما ذكرنا ان معنى التوحيد انما يتحقق
في هذه الكلمة اذا جعل معناه لا اله الا الله فانه اله وكذا لكل عالم الا زيد اي وشبه التعدية المذكورة في كلمة التوحيد
التعدية في قوله لا عالم الا زيد لان معناه فانه عالم اذ المقصود من هذا الكلام مدح زيد بانه عالم النظير في
العلم ولا يحصل هذا المقصود الا بهذا التعدية ولو جعل تكلما بالباقي لا يحصل هذا الغرض لان نفي العلم عن غيره
تصير مقصودا ح في اثبات العلم له واما الثالث وهو الدليل المعقول فهو ان الاستثناء لا يرفع التكلم بقدر
المستثنى حقيقة لان الكلام بعدما وجد حقيقة يستحيل ان يجعل بكونه غير موجود حقيقة واذا بقي التكلم صيغة بقي
حكمه اذ الحكم غير مانع لان بقاء الدليل دليل على بقاء المدلول فعرفنا انه لا سبيل الى القول بارتفاع التكلم
بالاستثناء لانه يؤدي الى انكار الحقائق فيجب القول بامتناع الحكم بالمعارضة بين الاستثناء وصدر الكلام في القدر
المستثنى مع قيام التكلم حقيقة وامتناع الحكم مع بقاء التكلم سائغ كالبيع بشرط الخيار والطلاق المضاف
وكالعام المخصوص منه يمتنع حكمه في القدر المخصوص لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص لا لعدم التكلم
بالدليل الموجب فاما القول بعدم التكلم مع وجوده حقيقة فغير معقول ولا نظير له ثم المعارضة قد تقع بجنس
الاول وبخلاف جنسه كما في المعارضات بين الحجج كلها وانما الشرط لصحة المعارضة ان يكون بين المتعارضين نوع
مماثلة فان صدر الكلام للايجاب والاستثناء للنفي او على العكس فيمتنع الحكم في قدر المعارضة وان كان
من جنس الاول بطل بقدر المعارضة بلا اشكال وان كان بخلاف جنسه احتيج الى اعتبار المعنى كما تقولون
ان عقد الارتهان عقد استيفاء الدين وان كان الرهن من جنس الدين يصير عين الرهن مستوفى بالدين
عند حلول الاجل وان كان من خلاف جنسه يصير المعنى منه مستوفى اذا هلك او بيع بالدين على اصل كذا في الاسرار
قوله ـــــ واحتج اصحابنا بالنص والاجماع والدليل المعقول ايضا فقوله ايضا راجع الى الاجماع والى الدليل
المعقول لا الى النص فان الخصم لم يتمسك به او معناه ان اصحابنا احتجوا بالحجج الثلث كما ان تمسك بشبهة تلك
اما النص فقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما انه تعالى اخبر عن الالف عن لبث نوح قبل
الطوفان فلو كان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لما استقام الاستثناء في الاخبار ولاختص بالايجاب
بدليل الخصوص وذلك لان صحة الخبر بناء على وجود المخبر في الزمان الماضي والمنع بطريق المعارضة انما يتحقق
في الحال في الزمان الماضي وكذا في الاخبار عن امر مستقبل لا يتصور المنع بطريق المعارضة لانه ليس بموجود
فيستحيل ان يجعل معارضا فاستقام في الاخبار لان التكلم لما بقي بحكمه لم يبطل الامتناع عنه بعارض الاستثناء

في الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبته اولا فيلزم الكذب في احد الامرين اما الاول او الثاني تعالى الله عن ذلك ويلزم
ايضا اطلاق اسم الالف على ما دونه والاسم الالف لا يطلق على ما دونه بوجه وفي اعتبار المعارضة التكلم بحكمه في الخبر
لا يعمل الامتناع لمانع حادث عنه حتى يثبت امتناع الحكم مع قيام التكلم سابقا واما الاجماع فهو ان اهل اللغة قاطبة اي جميعا
قالوا ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا كما قالوا الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي واذا
ثبت الوجهان اي ما قالوا انه استخراج وتكلم بالباقي وانه اثبات ونفي وجب الجمع بينهما لانهما هو الاصل فقلنا
انه استخراج وتكلم بالباقي بوضعه اي بصيغته واثبات ونفي باشارته لان الاثبات والنفي غير مذكورين في المستثنى
نصا لكن لما كان حكم على خلاف حكم المستثنى منه ثبت ذلك ضرورة الاستثناء الا ان حكم الاستثناء فيتوقف
بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا لم يتوقف ظهر النفي لعدم علة الاثبات فسمي نفيا مجازا والمعنى الاستخراج
ان يستخرج بعض نص الكلام بصيغة ان يكون عوضا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى لا ان يستخرج بعض
حكم الجملة بعد ثبوت الكلام وهذا الا ان الاستثناء بيان بالاتفاق انما يكون بيانا اذا جعل المستثنى غير ثابت من
الاصل كالتخصيص لما كان بيانا لم يكن المخصوص ثابتا من الاصل الا ان الاستثناء تعرض للكلام من حيث
ان بعضه غير ثابت والتخصيص تعرض للحكم بنص اخر كلا فرق بين ـــــ احدها الى احد وجهي
المعقول ان ما يمنع الحكم بطريق المعارضة يستوي فيه البعض والكل والنسخ فان نسخ الكل جائز كنسخ البعض
ولم يستو البعض والكل ههنا فان الاستثناء المستغرق باطل كما ذكرنا فعرفنا انه ليس لمعارضة ويصير في
الحكم بل هو تصرف في التكلم بجعله عبارة عما وراء المستثنى الا ترى انه لو تصور بعد الاستثناء بقاء شيء
يجعل الكلام عبارة عنه صح الاستثناء وان لم يبق من الحكم شيء بان قال عبيدي احرار الا سالما وبزيعا
ومرشدا وليس له عبد سواهم او قال نسائي طوالق الا زينب وعمرة وفاطمة وليس له امراة غيرهن
كان الاستثناء صحيحا ولو كان تصرفا في الحكم بطريق المعارضة لم يصح لانه يصير استثناء الكل من الكل ولا يلزم
على ما ذكرنا دليل الخصوص فانه يعمل بطريق المعارضة ثم لم يستو البعض والكل حتى جاز تخصيص البعض ولم يجز
تخصيص الكل لانه انما يعمل بطريق المعارضة بلا اعتبار شبهة الناسخ ومن هذا الوجه استوى فيه الكل والبعض
حتى جاز نسخ الكل كنسخ البعض ولكنه بيان باعتبار شبهة الاستثناء ولا يستقيم ان يكون بيانا بعد تخصيص الكل
بل الكل امتنع تخصيصه والثاني اي من وجهي المعقول ان دليل المعارضة كلام مستقل بنفسه اي يستبد في
افادة المعنى ولا يفتقر الى شيء اخر مثل دليل الخصوص لانه اذا لم يستقل لا يصلح دافعا للحكم الثابت بالكلام
المستقل والاستثناء فقط لا يستقل بنفسه بل يجب الذهاب به الى الغاية لا استقلال في المعنى باول الكلام
اما عندنا فلان قوله الا مائة لا يفيد شيئا بدونه واما عند الشافعي فلانه لو قال ابتداء الا مائة فان المستثنى
لا يكون مفيدا ايضا واذا كان كذلك لا يصلح ان يكون معارضا لفوات شرط المعارضة وهو تساوي المتعارضين
في ذاتهما في القوة بخلاف دليل الخصوص فانه لاستقلاله بنفسه يصلح ان يكون معارضا وعبارة بعض المشايخ فيه

ان الاستثنا لا يعوم بنفسه وانما يقوم بصدر الكلام فكان تبعا للخبر والتبع لا يعارض الاصل بالاجماع
ومولهم ولكنه اي الاستثنا جواب عما قال لما كان غير مستقل بنفسه ولم يصلح معارضا معنى انه لا يكون فيه
ما يرجع الكلام بل هو سبب موجب لا بطال الكلام في بعض الكلام ولا يتوقف عليه فقال لما لم يكن مستقلا بنفسه وكان طرفا
بالاول بمنزلة جزء منه والجملة بعض الجملة متلفقها لا يجوز لان الكلام تم باخره وبه يتبين مقصود المتكلم فالا يعتبر
الحكم ببعض الجملة متلفقها اي احتمل الكلام الذي يتوقف على اخره لتبيين المراد باوخصوصا اذا احتمل التغيير باخره
كالتعليق بالشرط وقوله احتمل مسند الى الضمير الراجع الى الكلام حتى فان الجملة في محله بعض الجملة في اوايل
الكلام والكلام في جملته ويتعين الكلام من حيث انه من المظهر مقام المضمر اي لما لم يجز الحكم ببعض الكلام حتى
تم احتمل الكلام وصار له على الاخر وهذا اي ما ذكرنا من الدلايل لابطال طريق الخصم ودعي ان الاستثنا يعمل
بالمعارضة لا لاثبات المدعي قوله [—] والثاني الوجه الثالث من المعقول لتصحيح ما قلنا
اي لاثبات المدعي وهو ان الاستثنا تكلم بالباقي بعد الثنيا دون ما ذكر ان بهذا الوجه وهو ان المتكلم دون
ان يكون له حكم اصلا ويكون منعقدا للحكم شايع اي جاير كما جاز امتناع الحكم بعد الانعقاد بمعارض وهو الفسخ
ولا انعقاد له للحكم اصلا تاكيد القوم ولا حكم له اصلا وهي من مثل طلاق الصبي واعتاقه متصل بقوله شايع يعني
قد يسقط حكم الكلام بعد الانعقاد بالمعارضة وقد لا ينعقد للحكم اصلا مثل طلاق الصبي والمجنون واعتاقهما
فانه لم ينعقد للحكم اصلا فاذا كان كذلك جاز ان يكون الاستثنا من قبيل الممنوع بمعارض كما قال الشافعي
ومن قبيل ما لا انعقاد له للحكم اصلا كما قلنا فوجب الترجيح وذلك فيما قلنا سايرا اي بيان الترجيح ان الاستثنا
متى جعل معارضا في الحكم كما قال الخصم لزم اثباته بما ليس من محتملات اللفظ به وذلك لا يجوز فان اذا جعل
معارضا نفي التكلم بحكمه اي دفع حكمه او منعقدا للحكم في صدر الكلام ثم لا يبقى من الحكم الا بعضه الاستثنا وذلك
البعض الثاني لا يصلح حكما لكل التكلم بصدر الكلام لان دلالته على تمام مسماه بالوضع لا على بعضه بل لا يحتمل
غير مسماه اصلا في بعض المواضع مثل اسم الاعداد فان اسم الالف مثلا لا يقع على غيره بطريق الحقيقة
ولا يحتمل ايضا بطريق المجاز فلا يجوز اطلاقه على بعض مسماه اصلا ولو جعل تكلما بالباقي بقيت صورة التكلم في
المستثنى غير موجب لحكمه وهو جايز من غير لزوم فساد وكان العوايد اولى وذكر في بعض كتب اصحابنا
والظاهر ان مستنبط السبع لو بحضرة الجبابرة وهي ان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة وقد لا ينعقد
لحكمه فتامل ان الحاق الاستثنا بالثاني اولى ليعمل ما قلناه اولى لانه عمل بالحقيقة وما قال الخصم بالمجاز وبيانه
ان الالف اسم لعدد معلوم لا يحتمل غيره فلو قلنا بان الحكم بعد المستثنى يسقط بطريق المعارضة مع ان
الكلام منعقد في نفسه ولا يوجب الالف بل يوجب تسعماية يودي الى الحمل بالمجاز لان تسعماية بعض الالف
حقيقة فكان اطلاق اسم الالف مثلا اطلاقا لاسم الكل على البعض فلو جعلنا الاستثنا مانعا عن التكلم بقدر
المستثنى لحكمه كان هذا عملا بالحقيقة لانه يصير كانه لم يتكلم بالالف وانه قال لفلان علي تسعماية الا ان قوله

نسيا

نسيانه مختصر من الكلام والكلام في الاستثنا بطول في هذا التقرير يشير الى ان الالف لا يحتمل غيره
بطريق الحقيقة ولكنه يحتمل بطريق المجاز والى هذا اشير في المفتاح ايضا فقد ذكر في فصل الاستثنا
ان استعمال العشرة في التسعة مجاز والاولى حلا قرينة المجاز لكن ما ذكرنا اولا هو الاولى لان اسما الاعداد نصوص
في مدلولاتها غير محتملة الغير مسمياتها كالاسما الاعلام على ما مر غير مرة اذا كان كل فرد منه ما ونحوهما
اي اسم جنس كالرجل ونحوه فلا اي لفسادن كون البعض حكما للكل الكلام بطل كون الاستثنا معارضا
وتوله فجعل تكلما بالباقي بعد يعني لما اذا لم يكن ان يجعل معارضا جعل تكلما بالباقي فكان المتكلم بالباقي
طريقا في اللغة بطول مر وهي ما اذا قرن بالكلام الاستثنا وبعبارة اخرى يعني صار العدد الذي هو تسعماية مثلا
عبارتان بطويلة وهي الالف الا مايه وقصيرة وهي تسعماية وجعل الايجاب الذي باشارته اي ثابتا باشارته وهي بعض
النسخ وحصل للايجاب الذي اي جعل الاستثنا للنفي والايجاب باشارته وهو الاصح ويعرف ان الثابت بالاشارة
وان كان ثابتا بنظم الكلام لكنه من قبيل الثابت بالالتزام لا بطريق القصد فكان مجاز او لا اي جعل قولنا
بطريق الوضع سا اي بيان ان الايجاب الذي ثبت باشارته ان الاول اي موجب الكلام الاول يبقى في المستثنى ثابتا بالاثبات
بالعدم لذي العدم بالوجود يعني ان كل واحد منهما مناف للاخر ويلزم من تحقق احدهما انتفاء الاخر ضرورة
فاذا قال الرجل جاني القوم الا زيد كان الصدر اثباتا للمجي على جهة العموم فسقط الا زيد انتهى ذكر الاثبات
لولاه لكان مجاوزا الى زيد كما ان الغاية تنتهي اصل الكلام وكذا لو قال ما جاني الا زيد كان الصدر نفيا
للمجي على سبيل العموم فقوله الا زيد ينهي ذلك النفي اذ لولاه لكان متعديا الى زيد فاذا انتهى موجب الكلام
الاول بالاستثنا كما الليل ينتهي به حكم النهار وعكسه كان الاستثنا بمعنى الغاية فاذا كان الوجود
غاية للاول اي الموجب لاول الكلام اذا كان نفيا او العدم غاية اذا كان الصدر اثباتا لم يكن بد من اثبات
الغاية بما هي الاولى فكان الاستثنا من النفي اثباتا ومن الاثبات نفيا لا بحال لكن بحكم انه غاية لا انه موجب
للنفي والاثبات قصدا وهذا اي كونه نفيا او اثباتا بالطريق الذي قلنا ثابت لغة اي ثابت بدلالة
اللغة فكان مثل صدر الكلام اي فكان الاستثنا في دلالته على النفي والاثبات مثل صدر الكلام في دلالته
على موجبه من حيث ان كل واحد منهما ثابت لغة فلذلك صح اجماعهم على ان من النفي اثبات ومن الاثبات
نفي الا ان الاول اي موجب صدر الكلام ثابت قصدا وهذا اي كون الاستثنا نفيا او اثباتا ليس
ثابت قصدا لكان اشارة انها ثبتا باشارة الكلام قال القاضي الامام ابو زيد هو ما قال اهل اللغة
الاستثنا من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فالطلاق على ظاهر الحال مجاز لانك اذا قلت لفلان علي الف
درهم الا عشرة لم يجب العشرة كما لو نفيتها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف للوجوب
عليه لكن العدم دليل الوجوب وكما قالوا ذلك فقد قالوا انه تكلم بالباقي بعد الثنيا فلا بد من الجمع بينهما
بجعل الاول مجازا وهذا حقيقة قوله [—] ولذلك اي ولاجل ذلك في التوحيد كذا اي ولكون موجب صدر الكلام

بايا قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا اسان احتج في التوحيد لا اله الا الله لكون الاثبات اي
الاقرار بالوحدانية بطريق الاشارة ونفي الالوهية عن غير الله بطريق القصد بان يكون الاستثناء للنفي
منتهى المحيس منه بوجود تلك الغاية فيحصل الاثبات اشارة والنفي قصدا لان الاصل في المقصود الطلب
يعني المقصود بالطلب هو الاصل في الايمان والاقرار باللسان شرط اجراء الاحكام او ركن زائد
على ما عرف بيانه في بيان الحسن للمامور به فاعتبر في اللسان اي الاقرار الذي ليس بمقصود اصلي الاشارة
التي ليست بمقصودة فان قيل النفي باللسان قصدا لرد الدعوى ولهذا الابتداء بالنفي لانه اهم واما
الكل فقد اقروا بالالوهية لله عز وجل كما اخبر الله جل جلاله ولئن سالتهم من خلق السموات
والارض ليقولن الله فيكتفي في الاثبات بالاشارة لعدم النزاع فيه ثم جعل الاستثناء في كلمة التوحيد
غاية للنفي انما يستقيم اذا جعل صدر الكلام نفيا لمطلق الالوهية لكن لو جعل نفيا للالوهية عن غير الله
لا يصح جعله غاية لان النفي لا ينتهي بالاستثناء حينئذ بل يبقى على ما كان قبل الاستثناء فيكون على هذا
الوجه استثناء منقطعا مثل قوله تعالى الا احيانا فانهم عدو لي الا رب العالمين فيكون الاثبات قصدا
ايضا فاما قوله لا عالم الا زيد فمعناه يوصف بالعلم عاما ويجعل الا زيد توقيتا له بمنزلة الغاية وبعض
التوقيت علم الوقت بعد الوقت وعلم شيء بعد شيء فلما كان نفي العلم موقتا الى زيد ينتهي بوصف العلم
في زيد كان النفي عن غيره مقصودا واثبات العلم له اشارة وذلك لان هذا الكلام رد لزعم من زعم ان
غير زيد موصوف بالعلم ولا ينكر علم زيد بل يقر بكونه عالما وكان نفي العلم هو المقصود ولانه هو المتنازع
فيه والمتكلم بقوله لا عالم الا زيد نفي العلم عن غيره قصدا واثبت العلم له اشارة فان قيل لما جعل الاستثناء
بمنزلة الغاية ينبغي ان ينتهي الحظر في قوله ان خرجت الا باذني بالاذن مرة كما في قوله الا ان اذن لك
او حتى اذن لك قلنا ما الاستثناء في قوله الا باذني من الخروج الذي هو مصدر الكلام بدلالة حرف الالصاق
اي لا تخرجي الا خروجا ملصقا باذني فيكون جميع الخروج حالات للموصوف غاية لا خرجة واحدة
منها فلا ينتهي الحظر بالاذن مرة فاما في قوله الا ان اذن لك او حتى ان اذن لك فالغاية مطلق الاذن
فاذا وجد انتهى الحظر لا محالة وفرق بعضهم بان الاستثناء في قوله الا باذني داخل على الخروج لا على
الحظر والخروج فعل غير ممتد فلا يصح الاستثناء غاية له لان الغاية انما تدخل فيما يمتد واما الاستثناء
في قوله الا ان اذن فداخل على الحظر والحظر مما يمتد فصلح غاية له فلذلك ينتهي بالاذن مرة
قوله والاستثناء نوعان لما فرغ من اقامة الدليل على مدعاه شرع في بيان تخريج
النوع وذكر في مقدمة فصل الاستثناء نوعان حقيقة وهو الاستثناء المتصل وتفسيره ما ذكرنا يعني
قوله الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا ومجاز وهو منفصل ويسمى منقطعا وجعل مستثنى
اي مرتفعا مبتدأ حكمه بخلاف الاول تجعل بنفسه لا تعلق له باول الكلام الا من حيث الصورة وهو معنى

نصب على التمييز والمراد ان اطلاق اسم الاستثناء على هذا النوع بطريق المجاز دون اللفظ لانعقاده لان
جعل مستثنى الى الضمير الراجع الى المنفصل اي جعل الاستثناء المنفصل مستثنى فكان في قوله مجازا ايضا عن الجملة
اي جعل المنفصل مستثنى من الكلام بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة فيصرف المجاز الى كونه مستثنى من
الكلام لا الى كونه استثناء والمراد هو الثاني دون الاول وكان من حق الكلام ان يقال وجعل مستثنى او
جعل استثناء مجازا وعبارة شمس الائمة هو الاستثناء حقيقة ما بينا وما هو مجاز منه فهو الاستثناء
المنقطع بمعنى لكن او بمعنى العطف قوله تعالى قال افرأيتم ما كنتم تعبدون انتم وآباؤكم الاقدمون
فانهم عدو لي الا رب العالمين اي كل ما عبدتموه انتم وعبده آباؤكم الاقدمون وهم الذين ماتوا في
سالف الدهر فاني اعاديهم واجتنب عبادتهم وتعظيمهم الا رب العالمين فاني اعبده واعظمه كذا
في التيسير وذكر في المطلع اي فانهم اي عبدة من هذه الاصنام الا عبادة اعداء لانهم يعودون على عابديهم
ضررا في الآخرة كما قال تعالى سيكفرون بعبادتهم ويكونون عليهم ضدا ولان المغري على عبادتها الشيطان
الذي هو اعدى اعداء الانسان وانما قال عدو لي ولم يقل لكم فرضا للمسألة في نفسه على معنى اني فكرت
في هذا الامر فرأيت عبادتي لها عبادة للعدو فاجتنبتها وآثرت عبادة من الخير كله منه واراهم
بذلك انه نصيحة نصح بها نفسه اولا وبنى عليها تدبير امره لينظروا فيقولوا ما نصحنا ابراهيم
الا بما نصح به نفسه فيكون ادعى الى القبول وابعث على الاستماع ولم يكن بهذه المثابة لو قال
عدو لكم لان التعريض يبلغ في التأثير في المنصوح ما لا يبلغ التصريح لانه يتأمل فيه فربما قاده
التأمل الى التقبل والعدو يقع الى الجمع لانه ضد الود وان كان واحدا الكثير الا رب العالمين استثناء
منقطع كانه قال لكن رب العالمين الذي صفته كيت وكيت فانه تعالى ليس منهم قال الزجاج
يجوز ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله عز وجل ان جميع من عبدتم عدو لي الا رب العالمين لانهم
سووا آلهتهم بالله تعالى فاعلمهم انه قد تبرأ مما تعبدون الا الله عز وجل فانه لم يتبرأ من عبادته
وهذا اولى حقا ثم قيل على هذا يكون الاستثناء متصلا قوله وكذلك لا يسمعون فيها لغوا
ولا تأثيما اي ومثل قوله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين قوله عز وجل لا يسمعون فيها لغوا
ولا تأثيما الا قيلا سلاما سلاما في ان الاستثناء فيه منقطع اتصالا لان السلام ليس من جنس اللغو
واللغو ما يلغى من الكلام اي يسقط والتأثيم ما يوقع فيه اي لا يسمعون في الجنة ما يلغى من الكلام ولا
ما يؤثم فيه من الهذيان والتفسيق الا قيلا اي لكن يسمعون فيها قولا سلاما سلاما بدلا من
قيلا بدليل قوله لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما او مفعول به لقيلا بمعنى الا ان يقولوا سلاما
ومعنى التكرير انهم يفشون السلام فيسلمون تسليما بعد تسليم او سلاما بعد سلام ويجوز ان يكون
معنى السلام ان يكون تسليم بعضهم على بعض او تسليم الملائكة عليهم لغوا فلا يسمعون لغوا الا ذلك فهو

فهو من جملة قوله ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتايب او لان معنى السلام هو الدعاء بالسلام ودار السلام هي دار السلامة عن الافات واهلها عن الدعاء بالسلام اعتبار فكان خارجا من باب اللغو وفضول الحديث لولا ما فيه من فايدة الاكرام والتبجيل لاهلها كذا في الكشاف والمطلع قوله وقوله الا الذين تابوا استثناء منقطع ذهب بعض مشايخنا منهم القاضي الامام ابو زيد الى ان هذا الاستثناء منقطع وتوجيهه من وجهين احدهما وهو المذكور في الكتاب ان التايبين غير داخلين في صدر الكلام وهو قوله واولئك هم الفاسقون لان التايب من قام به التوبة وليس فيه صفة الفسق والفاسق من قام به وصف الفسق وليس فيه وصف التوبة فلا يكون التايب فاسقا فلا يكون داخلا تحت الصدر لولا الاستثناء فلم يكن الاستثناء حقيقة فكان منقطعا والثاني ان حقيقة الاستثناء بيان ان المستثنى لم يدخل تحت الحكم اصلا ولولا الاستثناء لكان داخلا فيه كقوله جاءني القوم الا زيدا لم يدخل في حكم المجيء اصلا ولولا الاستثناء لكان داخلا وانما يعني بهم القاذفون فهم الذين كانوا فسقة وكانوا داخلين في الفاسقين البتة وبالتوبة لم يخرجوا من انهم كانوا قاذفين فلا يمكن حمل الاستثناء على الحقيقة فيجعل منقطعا بمعنى لكن اي لكن ان تابوا اي فهم فيغفر لهم واذا كان كذلك لا يتغير شيء مما سبق في صدر الكلام من وجوب الحد ورد الشهادة ووصف الفسق بالاستثناء الا ان التوبة والفسق متنافيان فيتغير بها وصف الفسق لاستحالة بقاء الشيء مع ما ينافيه لا للاستثناء واما التوبة فليست منافية لرد الشهادة كالعبد العدل التايب لا تقبل شهادته وكالنساء المنفردات العادلات لا تقبل شهادتهن فلذلك بقي مردود الشهادة كما كان وقوله فكان معناه الا الذين تابوا يعني لم يكن استخراج التايبين عن صدر الكلام لكونهم داخلين فيه فيحمل الاستثناء على التوقيت فكان معناه الا ان يتوبوا اي حتى يتوبوا واذا حمل على التوقيت لم يكن استثناء حقيقة لان التوقيت يقرر موجب صدر الكلام ولا يخرج منه شيء ومعنى الاستثناء الحقيقي لا بد من ان يكون المستثنى خارجا من المصدر اي غير داخل فيه على وجه لولاه لكان داخلا وذكر في بعض نسخ اصول الفقه للشيخ ان معناه ولكن الذين تابوا وهكذا ذكر ابو زيد وهو الاقرب الى الصواب وذهب اكثرهم الى ان الاستثناء متصل لان الحمل على الحقيقة واجب بما امكن فيجعلوه استثناء حال بدلالة الثنيا فانها بعض المجلس وجعلوا الصدر على عموم الاحوال الى اخره من افراد الاحوال فقالوا التقدير واولئك هم الفاسقون في جميع الاحوال الى حال المشاتمة والغيبة والحضور وحضور القاضي وحضور الناس وغيبتهم وحال الشباب والاصرار على القذف وحال الرجوع والتوبة الا في حال التوبة منه على التقدير لا يتعلق برد الشهادة لانه لو جعل استثناء متصلا يكون استثناء من الجملة الاخيرة ولا ينصرف الى ما سبق ذكره لان في عطف الجمل بعضها على بعض لا ينصرف الاستثناء الى الجميع عندنا بل يقتصر على الاخيرة لانه انما وجب رجوع الاستثناء الى ما قبله لضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندفعت

الرجوع

بالرجوع الى الاخيرة فلا حاجة الى صرفه الى غيرها الا ان ما سبق بالفروع يتقرر بقرينتها وان جعل استثناء منقطعا فكذلك لانه حينئذ يكون كلاما مبتداء فيعمل بالمعارضة ان امكن ولا معارضة لرد الاداء ووصف الفسق على ما بينا فيبقى لا يتعلق برد الشهادة بالنسبة الى الحقيقة وان كان محمولا على الحقيقة فهو الاستثناء بعض الاحوال اي فاولئك هم الفاسقون في جميع الاحوال الا ان يتوبوا فيكون هذا الاستثناء توقيتا بحال ما قبل التوبة فبعدها يبقى صفة الفسق بعد التوبة لانعدام الدليل الموجب لها وهو مانع كما توهم الخصم قوله وكذلك قوله الا ان يعفون اي وكذلك مثل قوله الا الذين تابوا قوله عز اسمه الا ان يعفون فانه استثناء حال ايضا اذ لا يمكن استخراج العفو الذي هو حال من نصف المفروض حقيقة لعدم المجانسة فيحمل الصدر على عموم الاحوال اي فلهن نصف ما فرضتم او عليكم نصف ما فرضتم في جميع الاحوال الا في حال الطلب والسكوت وحال الكبر والصغر والجنون والافاقة الا في حال العفو اذا كانت العاقلة من اهله بان كانت عاقلة بالغة وكانه تكلم بالباقي نظرا الى عموم الاحوال وقال القاضي الامام ابو زيد هو استثناء منقطع لانه لا يستثنى النصف لم يكن واجبا اذا جاء العفو سقوطه بالعفو بعد ثبوته فكان الاستثناء منقطعا لانهم لم يدخلوا في الصدر بالاستثناء فيجعله بمعنى لكن قوله وكذلك اي مثل قوله الا ان يعفون قوله عليه السلام الا سواء بسواء فانه استثناء حال ايضا لانه حال الكلام على حقيقته والصحة ما امكن ولا يمكن استخراج المساواة من الطعام فيحمل صدر الكلام على ما هو شرط للمستثنى منه لتحقق الاستثناء حقيقة والمستثنى حال وهي المساواة فيحمل الصدر على عموم الاحوال حقيقة وكانه قال لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة الا في حال المساواة ولا يتحقق عموم الاحوال الا في الكثير وهو ما يدخل تحت الكيل لان المراد من المساواة هو المساواة في الكيل والمسوي في الطعام ليس الا الكيل بالاجماع وبدليل قوله عليه السلام كيلا بكيل وبدليل الوزن في الطعام لا يباع الا كيلا ويدل على الحكم في انه لا فضل دون الكيل لا يحرم الفضل بل يوجب العيب لفوات التسوية المفاضلة والمجازفة لا تكون الا في الكيل ايضا لان المراد من المفاضلة رجحان احدهما على الاخر على كيلا والمراد من المجازفة عدم العلم بتساويهما او بتفاضلهما مع احتمال المساواة والمفاضلة بحسب ما ذكرنا ان صدر الكلام لم يتناول القليل الذي لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه الاحوال فيه ولا يصح الاستثناء الا بعد صحة بيع الحفنة بالحفنتين فان قيل لا نسلم ان هذا استثناء متصل بل هو استثناء منقطع لاستحالة استخراج المساواة التي هي معنى من العين فيكون معناه لكن ان جعلتموهما سواء بسواء فبيعوا احدهما بالاخر فيبقى الصدر متناولا للقليل والكثير فيكون العمل بالحقيقة اولى قيل ولكن اذا لم نتمكن العمل بها جاز الاخذ دون النص ههنا لانه لا يمكن حمله على الحقيقة الا باضمار الاحوال في صدر الكلام والاضمار من ابواب المجاز

ولئن سلمنا ان حمله على الجميع اولى فلا نسلم انه يحتاج فيه الى اضمار الاحوال في صدر الكلام لانه يمكن ان يحمل
المستثنى الطعام الموصوف بالمساواة اي لا تبيعوا الطعام بالطعام متساويين الا حال كونهما
او غير متساويين الا الطعام المتساوي بالطعام المتساوي فيبقى القليل داخلا في عموم صدر الكلام وهو
بيع الطعام بالطعام غير متساويين ولئن سلمنا انه استثناء حال وانه يجب ادراج الاحوال في صدر الكلام
فلا نسلم ان الاحوال منحصرة على الثلاثة المذكورة بل الثلاثة من الاحوال كالمفاضلة والمجازفة اي لا تبيعوا
الطعام في جميع الاحوال من القلة والكثرة والمفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حال المساواة فيبقى
القليل داخلا في الصدر قلنا حمل الكلام على الجميع واجب فلا يجوز حمله على المنقطع الذي هو مجاز من
غير ضرورة وقولهم حمله على الجميع يستلزم مجاز الاضمار قد قام الدليل على هذا المجاز وهو الاضمار فوجب المصير اليه
بدفع ما المجاز الذي ذكروه فلم يقم عليه دليل ثم بحث الجميع على الامر ان استثناء الدينار والكثير
من الدراهم جائز بالاتفاق فكان استثناء الثوب والعبد جائزا بمنعهما عن الجميع ولا وجه لصحته الا الضمار
اي الاضمار ما لم يمنع كذا استثناء حمله على المتصل مع الاضمار من حمله على المنقطع وقولهم هو
عين لا استثناء حال قلنا هو استثناء بيع الطعام في هذه الحال لا استثناء الحال ثم قولهم لا انه
متعرض بالبيع او الشراء يراد به الحنطة ودقيقها ويؤيده ما روي في رواية اي لا تبيعوا البر بالبر
الا سواء بسواء ولهذا قالوا اذا حلف لا يشتري طعاما انه لا يحنث بشراء الشعير والفاكهة ولهذا
يحنث بشراء الحنطة ودقيقها وبيع ما يباع فيه غير الحنطة في سوق الشعير وسوق الفواكه
وانه من ابواب اللسان لا من فقه الشريعة ثم البيع لا يجري باسم الطعام او الحنطة فان الاسم يتناول
الحبة الواحدة ولا يبيعها احد ولو باعها لم يجز لانها لا تستطاب بنفسها عرفنا ان المراد منه ما صار
معلوما لا يعرف طلب الطعام الا بالكيل وصف الكيل بمعنى النقد ويصير كانه قال لا تبيعوا
الطعام المكيل بالطعام المكيل الا سواء بسواء واذا كان كذلك انحصر الاحوال فيما ذكرنا وهو
معنى قوله اي عموم الاحوال لا يستقيم الا في المقدر وهو الذي يدخل تحت الكيل يوضحه انه انما يدرج
في المستثنى منه ما يناسب المستثنى بوصف خاص لا بوصف عام الا ترى انه اذا قلت ليس في الدار الا
زيد يدرج انسان لا حيوان ولا شيء وههنا انما يدرج ما يناسب المساواة في الكيل وهو المفاضلة
والمجازفة لا القلة التي هي منزلة الحيوان والشيء في تلك الصورة وذكر شمس الائمة في اصول الفقه
ان قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء استثناء لبعض الاحوال الا انه اي لا تبيعوا
الطعام بالطعام في الاحوال الا حال التساوي في الكيل فيكون توقيتا للنهي بمدة كالغاية ومن ضرورة هذا التقرير
ان حكم الربوا الحرمة الموقتة في المحل دون المطلق وانما تتحقق الحرمة الموقتة في المحل الذي يقبل المساواة
في الكيل فاما في المحل الذي لا يقبل المساواة لو ثبتت انما تثبت حرمة مطلقة وذلك ليس من حكم هذا النص

فلهذا لا نثبت حكم الربوا في القليل وفي المطعوم الذي لا يكون مكيلا وقوله واتفق علماؤنا
الى قوله استثناء الثوب والغنم من الدراهم استثناء منقطع باتفاق بين اصحابنا فجعل الالف فيه
معنى لكن فلما سبيه ببيعها من حيث الاستدراك كل لان استخراج الثوب من الدراهم غير متصور حقيقة
لان الاول اسناد الى الثوب صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الثوب لا يناسب الدراهم في وصف خاص
فجعل نفيا مبتدأ لا تعلق له بالدراهم كانه قال الا ثوبا فانه ليس علي او لكن الثوب ليس علي ونفيه اي
نفي الثوب لا يؤثر في الالف اي في وجوبه لعدم تعلقه كما في قوله جاءني القوم الا حمارا لا يؤثر الاستثناء
في القوم بوجه لعدم التعلق الا يرى انه لو صرح بالنفي بان قال لكن ليس علي ثوب لم يوجد كذلك وحين صح
الالف عليه وهو اللفظ الذي يدل على المعنى او لأن لا منع لان الكلام دون الصريح واما اذا استثنى المقدر
وهو الذي له مقدر في العرف او الشرع مثل المكيل والموزون والعددي المتقارب من خلاف جنسه اي
مقدار آخر من خلاف جنس المستثنى منه بان قال لفلان علي الف درهم الا دينارا او فلسا او الا كر حنطة
قال ابو حنيفة وابو يوسف وهو الصحيح اي هذا الاستثناء صحيح وهو الاستحسان وقال محمد لا يصح
وهو القياس والمراد الصحيح وعدمها كون الاستثناء موثرا في المستثنى منه ما لم يمنع وعدم تأثيره فيه لا عدم صحة
صحة اللفظ بوجه كاستثناء الكل فان اللفظ بالاستثناء المنقطع صحيح لغة بلا خلاف وما قلنا الاصل
وهو ان الاستخراج لا يصح فجعل نفيا مبتدأ وشأن الاستثناء استخراج ويتكلم بالباقي بعد الاستثناء وان
ان المستثنى لم يدخل تحت الكلام ولا يتصور ذلك الا فيما يكون المستثنى داخلا تحت الجملة لولا الاستثناء
وخلاف الجنس لا يدخل تحت الصدر فلا يتصور استخراجه وشأن انه لم يكن داخلا فيجعل الاستثناء منقطعا
بمعنى لكن اي لكن الدينار او كر الحنطة ليس علي فلا يؤثر نفيه في الالف كما في استثناء الثوب والشاة
فهذا ما يوجب القياس وفي قوله فانه نقص من النقص الذي هو متعد لا من النقصان الذي هو لازم
هذا الاستثناء من الاقرار . واما الاستحسان فهو ان المقدرات جنس واحد في المعنى باعتبار
انها تصلح ثمنا حتى لو اشترى عبدا بكر موصوف من الحنطة او بكذا منا من الدهن او بكذا عددا
من الجوز جاز البيع ويتعين الكر او الدهن او الجوز ثمنا ويجب ايضاء في الذمة مقابلا بما هو مال
وما ليس بمال حالة ومؤجلة ويجوز استقراضها فكان الجنس من حيث الثبوت في الذمة ثبوتا
صحيحا ولكن الصورة مختلفة فان الدينار غير الدراهم والكر غيرهما فلا يمكن ان يجعل استخراجا باعتبار
الصورة ولكن يمكن ان يجعل استخراجا وتكلما بالباقي باعتبار المعنى فيمتنع الوجوب بقدر الدينار او الكر
من الالف وقد قلنا ان الاستثناء تكلم بالباقي معنى لا صورة وان صورة التكلم بالالف قد وجدت بلا شبهة
ولكن من حيث المعنى صار كانه قال علي تسعمائة على الفصل الاول اذا كان الاستثناء استخراجا وتكلما
بالباقي معنى لا صورة صح استثناء الكر من الالف لانه استخراج معنوي ايضا واذا صح استثناء بمعنى

اى معنى صدر الكلام وهو قوله على الف درهم القدر المستثنى وهو الكر تسميه الدراهم بلا معنى بعنى صار
كانه تكلم بالدراهم من الالف بعدد ما قيمته الكر من غير ان يكون لذكر المعدار من الدراهم معنى كما في الاستثنا من
الجنس ذكرا اى بقاء الصور تسميه بلا معنى في قدر المستثنى هو حقيقة الاستثناء فان في الاستثناء
الحقيقي هو قوله على الف الا مايه بقي التكلم بالالف في حق المايه المستثناه تسميه من حيث الصور لا من حيث
المعنى فلا تكلم اى فلان استثناء الكر من الدراهم مثل استثناء بعضها منها معنى بطل صدره اى قدر المستثنى
من الاول وهو المستثنى منه بخلاف ما ليس بمقدر من الاجناس الثوب والشاه ونحوهما لان المعنى اى معنى المستثنى
والمستثنى منه مختلف كاختلاف صورتهما فان الثوب ليس من جنس الاول وجوبا فانه لا يجب في الذمة الا بطريق
خاص وهو السلم فلا يصح استخراجه اى استخراج ما ليس بمقدر من الدراهم لانعدام المجانسة صورة ومعنى
واما ما اعتبره الشافعي من معنى المالية لاثبات المجانسة فذلك معنى عام لا يجوز اعتباره اذ لو اعتبر مثله
ادى الى جواز استثناء كل شيء باعتبار معنى الوجوب مع كونه باطلا فكذا هذا وذكر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله
في التقويم والاسرار بهذه العبارة وهي انه اذا قال لفلان على الف درهم الا دينار بعين الدراهم بمعناها
مستخرج من الالف فيصح الاستثناء حقيقة واذا قال الا دينارا او قفيز حنطة صح الاستثناء عن صفة
الوجوب للدراهم فان الجملة قبل الاستثناء دراهم واجبة والمكيلات والموزونات في حق الوجوب في الذمة
جنس واحد يصح الذمة على الاطلاق من غير تعيد بسبب خاص بالاسلاف والالتزام والمداينات جميعا
فسقط الوجوب من الدراهم بقدر ما استثنى منها من الحنطة فلا يمكن بيان القدر الا بالمعنى فاعتبر به
كما قال الشافعي في ما اذا قال الا ثوبا فالثياب ليست من جنس الدراهم عينا ولا وجوبا لانها لا تجب
في الذمة الا سلما فلم يمكن ان يجعل استخراجا لا في حق عين الدراهم ولا وجوبها فبقي ما مضى على ما كان قبل
الاستثناء وصار كالاستثناء مجاز المعنى ولكن ليس في ثوب على عرف ـــــــــ وعلى هذا
الاصل وهو ان البيان المغير لا يصح الا موصولا قلنا اذا قال لفلان على او قبلي الف درهم وديعة
فانه يصدق انه وصل ولا يصدق ان فصل وعند الشافعي يصدق وان فصل لان الالف يحتمل الالف الغصب
والوديعة وكان بمنزلة المشترك او المجمل فكان بيانه بيان تفسير فيصح مفصولا وموصولا كما اذا قال وهي زيوف
وعلمائنا قالوا وديعة بيان مغير لا مفسر لان قوله على الف درهم حقيقة الاقرار بوجوب نفس الالف عليه ولكنه يحتمل
الاقرار بوجوب الحفظ مجازا بطريق حذف المضاف اى على حفظ الدراهم او بطريق اسم المحل على
الحال كقولك جرى النهر وسال الميزاب لان الدراهم محل الحفظ الواجب بالعقد فكان في قوله وديعة
بيان ان الواجب في ذمته حفظها وامساكها الى ان يؤديها الى صاحبها الا اصل المال وتغيير لما اقتضاه حقيقة
الكلام وجوب اصل المال الى حفظه فيصح موصولا ولا يصح مفصولا لانه يصير بيانا لما تور داول الكلام من وجوب اصل المال
ورجوعا عما اقر به وهو ـــــــــ وكذلك اذا قال لفلان على الف درهم وديعة في كونه مبنيا على البيان

المغير قوله اسلمت الى الف وقوله يصدق بشرط الوصل استحسانا يعني انه لا يصدق في القياس وان
وصل لان قوله وكلني او الا اني لم اقبضها رجوع كما في قوله دفعت الي الا اني لم اقبضه في قول ابي يوسف وهو رجوع
لا يصح موصولا ومفصولا ويكون قوله استحسانا متعلقا بتصدق ولكنه ليس بمتعلق بشرط الوصل يعني
اشتراط الوصل للتصديق استحسان والقياس ان لا اشتراط الوصل بل يصدق وصل ام فصل فانه ذكر
في المبسوط في هذه الالفاظ انه لو قال في قوله اذا وصل لان اول كلامه اقرار بالعقد وهو القرض في
السلم والوديعة والعطية وكان قوله لم اقبضها بيانا لا رجوعا وان قال ذلك مفصولا فالقول قوله ايضا
في القياس لما بينا انه اقرار بالعقد فكان هذا وقوله اسلفت من فلان بمحاسواء يوضحه انه اتى بفعل الغير
فانه اضاف الفعل بهذه الالفاظ الى المقر به فيكون القول قوله في انكار القبض الموجب للضمان عليه
وفي الاستحسان لا يقبل قوله لان حقيقة هذه الالفاظ يقتضي تسليم المال الى ان الموضع لا يكون الا
بالقبض وكذا السلم والسلف اخذ عاجل بآجل وكذا الاعطاء فعل لا يتم الا بالقبض فكان كلامه اقرارا
بالقبض على احتمال ان يكون هذه الالفاظ عبارة عن العقد مجازا فان الاسلام كما يطلق على تسليم المال يطلق
على عقد السلم يقال اسلم فلان الى فلان عشرة في كذا اي عقد السلم معه في راس المال ويقال فلان اقرض فلانا
عشرة دراهم ولم يدفع اليه يريدون به العقد وكذا الايداع والاعطاء فكان قوله لم اقبض بيان تغييره
فيصح موصولا لا مفصولا واذا قال دفعتها الي عشرة دراهم او نقدتني الكل او الا اني لم اقبض فكذا ذكر
الجواب عند محمد يعني يصدق ان وصل واصلا الا في الاصلا لان النقد والدفع والاعطاء سواء فيجوز ان يستعار
النقد والدفع للعقد كالاعطاء اطلاق لاسم المسبب ولان الدفع اليه عبارة عن التسليم اليه والقبض
شرط لسعادة حكم السلم وتمامه فصار قوله الا اني لم اقبض استثناء لبعض ما تكلم به فيصح موصولا
وقال ابو يوسف لا يصدق اصلا لانه اى النقد والدفع اسمان مختصان بتسليم الفعل لانهما لم يطلقا على
غير الفعل اصلا وليس في الشرع عقد يسمى دفعا او نقدا الا اسما ولان الحقيقة حقيقة ولا مجاز الكان قوله
الا اني لم اقبض وكلني لم اقبض رجوعا لا بيانا فلا يقبل موصولا ولا مفصولا فاما الاعطاء فيجري اى
استعماله بمعنى الهبة يقال نفذ الهبة وعقد الهبة العطية ولو قال اعطيتك هذا العبد هبة فيصلح ان يستعار
للعقد فكان قوله الا اني لم اقبض فيه بيانا لا رجوعا وذكر القاضي الامام ابو زيد في الاسرار في تقرير
هذه المسألة ان الدفع عبارة عن التسليم وقوله الى عبارة عن الوصول فهما كلمتان تحتمل كل واحدة منهما ضروب
امر فاذا استثنى احداهما عنه لم يصح كما اذا قال لفلان على درهم ودرهم الا درهما وكذا النقد يعني
عبارة عن فعل نقد يتعدى اليه كقوله ضربني ولو قال ضربني الا انه لم يصل الي او قد مكنا الا اني لم اضف
اليه لم يكن استثناء بل كان ابطالا لاصل ما تكلم به لان الثاني لا يبقى بعد اثباته لان الفعل المتعدي لا يبقى بدون
المتعدى اليه بخلاف الاعطاء لانه عبارة عن عقد الهبة وكذا الاسلام عبارة عن عقد السلم والعقد يتعدى

لانه

الى الاخر بعد القبض حتى اذا حلف لا يهب فوهب ولم يسلم حنث كذلك السلم وكذلك الايداع عقد استحفاظ
وانه محمول بعد التسليم ايضا ونظيره ما اذا قال بعتك عبدي بالف الا انك لم تقبل فان البيع لا يكون بيعا الا بقبول
ولو قال لامرأته طلقتك امس على الف فلم تقبلي كان القول قول الزوج لانه يتم بغير قبول انما القبول شرط الانعقاد
قوله واذا اقر بالدراهم قرضا او ثمن بيع احترز به عما اذا اقر بالدراهم غصبا او وديعة وقال هي
زيوف فانه يصدق وصل ام فصل بالاتفاق لانه ليس للغصب والوديعة موجب في الجياد دون الزيوف فعلى هذا
الخلو عن بيان السبب بان قال له علي الف درهم زيوف فانه يصدق اذا وصل بالاتفاق عند مشايخنا لان صفة الجودة
انما يصير مستحقا بمقتضى عقد التجارة عند ابي حنيفة على ما سيأتي فاذا لم يصرح في كلامه بجهة التجارة لا يصير صفة الجودة
مستحقا عليه فيحمل كلامه على جهة يصح ذكرها فيها فاما اذا بين جهة القرض او البيع وقال هي زيوف فهو على الخلاف مستمر
كما نقل على صحة مسائل اذا قال لفلان علي الف درهم من ثمن بيع الا انها زيوف او الا انها نبهرجة لا يصدق عند
ابي حنيفة وعندهما يصدق ان وصل ولا يصدق ان فصل لان الزيوف من جنس الدراهم حتى حصل بها الاستيفاء في الصرف
والسلم وكذا لو قال انها اخرى سوى بلد فانه لا يكون ربما يكررها فكذا قوله الا انها زيوف في قوله الا انها نقد بلد كذا
فيكون بيانا من هذا الوجه فيصح موصولا لا مفصولا لانه يسلمه بان المشتري يصير ذو له على كر حنطة
من ثمن بيع او قرض فقال صورة في يصدق وان فصل الا انه بعد تغيير لما اقتضاه اول الكلام من حيث العادة
لان بياعات الناس تكون بالجياد دون الزيوف فكانت الدراهم للجياد حقيقة او عرفية والزيوف بدليل
المجاز فيصح البيان بها موصولا لا مفصولا كما لو قال لفلان علي الف درهم الا انها وزن خمسة وقال ابو حنيفة لم يصدق دعوى
الزيافة وصل ام فصل لان هذا دعوى للدراهم ... لان الزيافة عيب ... منها ... بعارض صحيح والبيع موجب سلامة
البدل المسمى ... يصير دعوى الزيافة من المشتري دعوى امر عارض بخلاف موجب العقد فلا يصح
كما لو ادعى البائع ان المبيع معيبا وقد كان للمشتري علم به ولم يقبل قوله في ذلك اذا انكره المشتري وهذا لان دعوى
العيب رجوع عما اقر به لان الاقرار بالعقد مطلقا التزام ما هو مقتضى مطلق العقد وهو السلامة عن العيب
فيقبل لو كان معيبا ... رجوعا والرجوع عن الاقرار لا يصح موصولا كان او مفصولا وهذا بخلاف قوله الا انها نقد
بلد كذا لانه تسمية لنوع لا يكون دعوى عيب لان النقد اسم للرائج بل يكون ذكر نوع وما للبيع موجب نوع بعينه
من النقود بل بعينه بلدها عند الاطلاق بحكم العرف لا بموجب العقد فاذا عين نقدا آخر لم يغير العرف كما في
الشراء اذا اطلق يلزمه نقد البلد واذا عين نقدا آخر لزمه ما سمى فاما الزيافة فاسم لخلل في النقد انما كان
وبخلاف قوله علي كر حنطة الا انه ردي لان الرداءة في الحنطة ذكر نوع لا ذكر عيب كالهندي والحبشي او التركي
لان الحنطة تخلق جيدة ورديئة ووسطا والعيب ما يخلو عنه اصل الفطرة التي هي اساس الاصل الا ترى انه لو
قال بعتك هذه الحنطة واشار اليها والمشتري كان راها فوجدها رديئة ولم يكن علم بها لم يكن له خيار الرد بالعيب
ولو قال بعتك هذه الدراهم واشار اليها وهي زيوف استحق مثلها جيادا لا زيافة فيها ولو كانت النقود تختلف

واشار اليها انها نقد فوجد نقد البلد استحق مثلها من ذكرها بما هو خوف ... ان الزيافة عيب فكان
بمنزلة ما لو قال بعتك هذه الالف وهي جياد فان المشتري يستحقها غير جيدة بخلاف قوله الا انها وزن
خمسة لانها استثناء بعض المقدار وما للبيع موجب في قدر فكان بمنزلة قوله الا مائة كذا في الاسرار
قال الشيخ ابو الفضل الكرماني هو نظرا الى العرف فوجد الزيافة كثير الوجود عرفا واستعمالا
وابو حنيفة نظر الى الاصل فقال الاصل هو السلامة فلا يحمل عليها الا اذا صار مهجورا ليس كذلك
فهذا اقرب الى الحقيقة وما قالاه اقرب الى الفقه باعتبار العرف واما اذا قال له علي الف درهم من
قرض الا انها زيوف فهو على الخلاف ايضا في ظاهر الرواية لان المستقرض مضمون بالمثل فكان
هو وثمن المبيع سواء ... الاستقراض يتعامل بين الناس كالبيع والتجارة بالجياد عادة وذكر في غير
الاصول عن ابي حنيفة ان ههنا يصدق اذا وصل لان المستقرض انما يصير مضمونا على المستقرض
بالقبض فهو بمنزلة الغصب ولو اقر بالف درهم غصب وقال هي زيوف كان القول قوله فكذلك ههنا
الا ان ههنا لا يصدق اذا انفصل لما فيه من شبه البيع من حيث المعاملة بين الناس بخلاف الغصب كذا في المبسوط
كدعوى الاجل في الدين بان قال له علي الف درهم مؤجلا او علي الف درهم من ثمن متاع باعنيه واجلنيه
الى كذا لم يقبل قوله في الاجل اذا انكر الطالب لان الاصل في الديون الحلول والاجل عارض بعارض
الشرط فكان ادعاء الاجل رجوعا لا بيانا ودعوى الخيار بان اقر بدين من ثمن بيع على انه فيه بالخيار
ثلاثة ايام وكذبه صاحبه او اقر البائع ببيع شيء على انه بالخيار ثلاثة ايام وكذبه المشتري لم يثبت الخيار لان
مقتضى مطلق البيع اللزوم والخيار يثبت بعارض فمن ادعى تغييره باشتراط الخيار لا يقبل قوله الا بحجة
فكان رجوعا عما اقر به لا بيانا قوله واذا قال لفلان علي الف درهم ... المسائل حتى
من المسائل المبنية على بيان التغيير عندهما وبيانه اذا قال علي الف درهم من ثمن جارية باعنيها
الا اني لم اقبضها لم يصدق عند ابي حنيفة اذا كذبه المقر له في قوله اقبضها سواء وصل ام فصل في الجهة
بان يقول نعم كان الالف عليه ثمن جارية ولكنها قد قبضها او كذبه في الجهة بان يقول ما بعتك جارية ولكن الالف
الذي عليك من قرض او غصب او ادعى الالف مطلقا وقال ابو يوسف ومحمد يصدق ان صدقه المقر له في الجهة
بان قال الالف من ثمن البيع صدق المقر وان لم اقبضها وصل ام فصل لان قوله لفلان علي الف درهم
اقرار بوجوب المال عليه وقوله من ثمن كذا بيان سبب الوجوب فاذا صدقه المقر له في هذا السبب يثبت بتصادقهما
ثم المال بهذا السبب يكون واجبا قبل القبض لان الثمن يجب بنفس البيع ولا يسقط بحبسه الجارية بالاتفاق
او غيره وانما تأكد بالقبض فصار البائع مدعيا عليه تسليم المعقود عليه وهو منكر لذلك فجعلنا القول
قول المنكر في انكار القبض وان كذبه المقر له في الجهة بان قال الالف عليك من جهة اخرى سوى البيع
صدق المقر له في حق ... لم اقبضها اذا وصل ولم يصدق ان فصل لان قوله لم اقبض تغيير لمقتضى مطلق الكلام لان

فمعنى كلام الاول ان يكون مطالبا بالمال في الحال ولكن على احتمال انه لا يكون مطالبا حتى يحضر الجارية فان الانسان
قد يشتري جارية بالف فتاتي بق فيبقى الثمن عليه ولا يطالب عليه وقد يشتري جارية غائبة في بلد اخر فيصح ولا يؤمر
بتسليم الثمن حتى يحضر الجارية وقد يكون الالف ثمنا وغير ثمن فكان قوله غير اني لم اقبضها مغيرا للاصل فانه
يبطل المطالبة الواجبة بمعنى العقد الى ان يحضر الجارية وبيانا لمحتمل الكلام فان كون المبيع غير مقبوض مما يحتمل
البيع لانه من العوارض كشرط الخيار والاجل فكان قوله لم اقبض بيانا نظرا الى هذا النوع مع الاحتمال فيصح
موصولا لا مفصولا ولا يقال ان جارية لا يشار اليها هالكة ومثل الهالك لا يكون عليه الا بعد القبض فيصير اقرارا
بالقبض لانا نقول ان جارية لا يشار اليها ابقة وزيادة صفة الهلاك لا تثبت الا بدلالة الى ولا دلالة ههنا سوى
انها غير مشار اليها كما في الاسير فالحاصل انها جعلت بيانا ناقصا اذ اصدقه المقر له في الجهة لان الاتفاق وقع على
وجوبه بجهة ولا يجب تسليم الثمن الا اذا كان المبيع مقبوضا ولم يوجد الاقرار بالقبض ان كذبه في الجهة كان بيانا
مغيرا على معنى ان الحكم لا يدله من سبب فتعيينه مطلق الاقرار مستدعيا لان يكون مطالبا به واضافته الى السبب
بلا غير مطالب كان بيانا لمعنى التغيير كما في اشارات الاسير ولابي حنيفة ان هذا اي قوله لم اقبضها رجوع
عما اقر به وليس ببيان فلا يصح موصولا ولا مفصولا وبيانه انه اقر بوجوب ثمن جارية بغير عينها فان ثمن
المبيع الذي لا يعرف عينه اي لا يكون معينا لا يكون واجبا الا بعد القبض لانه لا يكون معينا فهو في حكم المستهلك
اذ لا طريق الى التوصل اليه فانه ما من مبيع يحضره الا وللمشتري ان يقول المبيع غير هذا وتسليم الثمن لا يجب الا
باحضار المعقود عليه فعرفنا انه في حكم المستهلك وثمن المبيع المستهلك لا يكون واجبا الا بعد القبض فكانه
اقر بالقبض ثم رجع عنه يوضحه انه اقر بالمال وادعى لنفسه اجلا الى غاية معلومة وهو احضار المبيع ولا طريق
للبائع الى ذلك ولو ادعى اجلا يسيرا ونحو ذلك لم يصدق وصل او فصل بان ادعى اجلا مؤبدا اولى ان لا يكون مصدقا
في ذلك كذا في المبسوط وذكر القاضي الامام في الاسرار المطالبة بالثمن موجب العقد كنفس الوجوب ولا تتاخر الا
بعارض يعرض على البيع او يقارنه من اجل او عيب في البيع نفس الملك لا تتاخر الا بعارض نحو شرط الخيار فيصير
المقر بيانا بتاخر عن المطالبة وهو قوله لم اقبضها مدعيا امرا عارضا مع موجب العقد بعد
ما لزم موجبه بالاقرار بالبيع فلا يصدق كما لو ادعى الاجل في الثمن واذا لم يصدق في مطالبا بالثمن ولا يجب المطالبة
والحالة هذه بغائبة الا بعد القبض صار مقرا بالقبض بخلاف ما اذا قال لفلان علي الف درهم من ثمن هذه
الجارية الا اني لم اقبضها فانه يصدق وصل ام فصل لان بهذا البيان لا يتغير موجب العقد ولا يتاخر عنه المطالبة
وانما يتاخر لاجل البيع وامتناع البدل فاما لو صدق في البيان بطالب المشتري بتسليم الثمن اولا ثم قبض الجارية
وههنا لو صدق فيما يعبث مطالبة على المشتري لم يحضر الجارية ولا يلزم ما اذا قال غصبت من فلان
الف درهم الا انها ستوقة فانه يصدق اذا وصل لان الغصب كما يرد على الدراهم الجياد يرد على الدراهم الستوقة
وموجبه ضمان المغصوب فكان قوله الا انها ستوقة استثناء لبعض ما كان يتناوله بالاطلاق وهو الجميع فيحرف

٦٧
وهو الحاق رجوعا اقر وكان ممن قوله الامانة وكذلك لو قال لفلان علي الف درهم وديعة بصدق وان
وصل لانه بيان الله لقوله علي التزام الحفظ لا العين وكلمة على بعبارة ولها جميعا حكم شمول الكلمة لا حكم الشرع
فالشرع حكم متعلق بكلمة على في لزوم قدر تعيين واما اللزوم بحكم اللفظ ومن حكم اللفظ ان المحتمل لا يدفع
المجمل فصار انكار الامانة لما علمه اللفظ تماما كما في شرط السلامة عن العيب ووجوب المطالبة بالثمن حكم شرعي
ثبت للبيع لا شعر بشرط الاطلاق عارض يدفعه ان العارض لا يتصور تخرج فلا يكون العجز لدعوى العارض
انكارا من الاصل بل يكون دعوى مو[redacted] والعاقب بالدلالة مثل الثابت بالصريح يعني لما دل
اقراره بوجوب الثمن مطلقا ثم انكره على القبض صار كانه صرح بالاقرار بالقبض بان قال علي الف من ثمن
جارية قبضتها وكان قوله بعد ذلك لم اقبضها رجوعا الاسما تابتا فان قيل انما يعتبر الدلالة اذا لم يعارضها
صريح يخالفها وههنا قد صرح باخر كلامه انه لم يقبض فلا يثبت بالدلالة شيء في مقابلته كالعروة اذا جعل
بنية النقل يكون مستقلا لا حقيقة لسقوط الدلالة مقابلة الصريح على ما مر بيانه قلنا انما يبطل الدلالة بالصريح
اذا كانا في زمان واحد ليتحقق التدافع فيترجح الصريح على الدلالة فاما اذا كانا في زمانين فلا تدافع فيثبت
موجب كل واحد منهما كما اذا جعل العروة بنية النقل ثم جعل في سنة اخرى مطلق النية يكون مفترضا في الثانية
دلالة وههنا ثبت القبض باول الكلام دلالة ولكن لا يمكن اعتبار الصريح لانه ليس في وسعه ابطال ما ثبت
بالاقرار كما لو صرح بالقبض ثم قال لم اقبض يبطل الثاني ضرورة حتى لو كان في وسعه ابطال الاول يثبت
موجب الصريح بان منع من التقاط الثمار الساقطة تحت الاشجار بعد الاباحة الثابتة دلالة اذ في وسعه
رفعها وابطالها قوله [redacted] وعلى هذا الاصل اي على الاستثناء بنيت مسئلة ايداع الصبي وهو
راجع الى المصدر الى المفعول وحده او الاحرار ليس ايداع الصبي شيئا والخلاف فيما اذا اودع مالا سوى العبد
والامة صبيا عاقلا محجورا عليه فاستهلكه الصبي ضمنه عند ابي حنيفة ومحمد ويضمن عند ابي يوسف والشافعي وان
هلك بغير صنعه لا ضمان عليه بالاجماع وان صح بالاذن وان كان ماذونا في التجارة او قبل الوديعة
باذن وليه فاستهلكها فهو ضامن بالاجماع وان كانت الوديعة عبدا او امة فعليه الدية على عاقلته بالاجماع
وان كان الصبي غير عاقل فقد ذكر في بعض شروح الجامع الصغير ان الخلاف في العاقل وغير العاقل سواء
فان محمدا ذكر المسئلة في الوديعة ولم يذكر وقد يعلو وذكر القاضي الامام فخر الدين وصدر الاسلام والامام
التمرتاشي في شرح الجامع الصغير والامام الاسبيجابي في المبسوط ان الخلاف فيما اذا كان عاقلا فان
لم يكن عاقلا فلا ضمان في قولهم جميعا وذكر الشيخ المصنف في شرح الجامع الصغير ان الخلاف في الصبي الذي
يعقل فاما الذي لا يعقل فيجب ان يضمن بالاجماع ان تسليطه هدر وفعله معتبر وجه قول ابي يوسف والشافعي
ان ايداعه حصل باب الاستحفاظ لان اثبات يد الغير على المال بتسليطه عليه مشوع نوع قد يكون للاستحفاظ
وقد يكون لغيره من الاباحة والتمليك والتوكيل ونحوها فاذا نص على الايداع بقوله احفظ كان بيانا انه اراد

بالتسليط التمكين للحفظ لا غير وان غير الاستحفاظ مستثنى مما تناوله مطلق التسليم لان الاستثناء يقتضي ان
المراد ما وراء المستثنى وههنا بهذه المثابة فكان استثناء معنى وفي بعض النسخ كان مستثنيا اي كان للمودع
بقوله احفظه مستثنيا لغير الاستحفاظ مما تناوله مطلق التسليط والاستثناء من المتكلم تصرف منه على
نفسه مقصور عليه غير متناول لحفظ الغير لانه بيان ان المراد مما تكلم به في ولايته وذلك فلا يعتبر لصحته حال
المخاطب او سوء رائه في علمه بل استثناء يخرج ما وراء الاستحفاظ من هذا التسليط ولا يثبت الا
الاستحفاظ ثم هذا الاستحفاظ لم يتعد الى الصبي لعدم ولايته عليه فيسقط ويصير كالمعدوم ايضا
بعد ما لعدم كلا النوعين الاستحفاظ لعدم الولاية وغير الاستحفاظ للاستثناء معنى صار كان التسليط على المال
لم يوجد اصلا او كان القاه على قارعة الطريق فالاستحفاظ من الصبي فاذا استهلكه يجب ضمانه لانه ضمان
فعل الا ان ضمان فعل يستوي فيه الصبي والبالغ كما لو استهلكه قبل الايداع وكما لو كانت الوديعة عبدا فقتله
فانه يضمن ولا يقال لما تمكن من المال مع علمه انه لا يحفظ ويتلفه كان تسليطا كالوقرب الشيء الى الصبي وقال
له لا تاكل فانه يكون تسليطا على الاهلاك ويلغو نهيه لانا نقول الاحتمال في صبي يعقل الحفظ لا في صبي
لا يعقل الا ترى ان هذا الصبي لو بلغ او اجازه الولي صار مودعا ولو كان الخطاب مع من لا يعقل لكان يلغو
ولا يصح بالبلوغ والاجازة وقال ابو حنيفة ومحمد ليس هذا اي ليس هذا الايداع من باب الاستثناء يعني
قوله احفظ ليس باستثناء لغير الاستحفاظ لان التسليط فعل يوجد من المسلط فعل الى الاخر
لا قول فلا يصح استثناء ما وراء الاستحفاظ منه لان الاستثناء يجري في الالفاظ لا في الافعال والقول
ههنا مستثنى منه هي ليس هذا الفعل وهو التسليط والدفع مطلق لا عام لان العموم لا يجري في الافعال
فلا يصح تنويعه الى نوعين وبناء الاستثناء عليه وليس بتسليط ايا غاية فلا يمكن جعل كلامه منه استثناء حقيقة
لان قوله احفظ ليس من جنس الفعل ولا بد لحقيقة الاستثناء من المجانسة كذا قيل والمحصل ان يقول
على هذا الطريق انا لا اجعل احفظ مستثنى بل اجعل قوله احفظ دلالة على انه استثنى غير الاستحفاظ من
هذا الفعل معنى وليس في ذلك عدم مجانسة كما ترى فيصير ذلك من باب المعارضة اي يصير قوله
احفظ معارضا لفعل التسليط يعني لو جعل احفظ استثناء لجعل استثناء منقطعا بهذا الطريق
المعارضة فلا بد من صحتها شرعا المعارضة اي من يصح قوله اودعتك هذا فاحفظ لعارض حكم الفعل
لان ذلك بطريق المعارضة يعتمد المساواة شرعا كالدليل الخصوص انما يكون معارضا اذا صح في نفسه شرعا ولم يوجد
في حق الصبي لان صحته بكون المخاطب من اهل الالتزام بالعقود وذلك في حق البالغ دون الصبي فبقي التسليط
مطلقا في حق الصبي والدليل عليه ان الصبي لو ضيع الوديعة لا يضمن بان راى انسانا ياخذها او دل
على اخذها والبالغ يضمن بمثله فعرفنا ان المعارضة صحيح في حق البالغ دون الصبي ويحتمل ان يكون في قوله والفعل
قوله والمستثنى للحال الى التسليط فعل فلا يصح استثناء الاستحفاظ منه حقيقة والحال ان هذا الفعل مطلق

مطلق

مطلق لا عام وان المستثنى من خلاف جنس المستثنى منه والحال لا يمكن جعله استثناء حقيقة هذه الحكاية يجعل
استثناء منقطعا معارضا للمستثنى منه ان امكن ولا يصح جعله معارضا ايضا لما ذكرنا فبقي الفعل تسليطا مطلقا
فلا يجب الضمان فصار هذا اي كون هذا الاستثناء معارضا مثل خطاب الشارع في الاستثناء المنقطع فانه يجعل
معارضا كما جعلنا الاستثناء المنقطع معارضا واحتج محمد في الاصل بان صبيا محجورا لو سلطه على الاستهلاك
حتى خرج الدراهم يشبه الابيه في تحصيل التسليط نوعان من الكلام احدهما ان التسليط باعتبار العادة
فان عادة الصبيان اتلاف المال لقلة نظرهم في عواقب الامور فهو لما مكنه منه مع علمه بحاله يصير كالاذن
له بالاتلاف وتقييده احفظ لا يخرج من ان يكون اذنا لانه انما خاطب بهذا من لا يحفظ فهو كتقديم الشعير
بين يدي الحمار وقوله لا ياكل بخلاف العبد والامة لانه ليس من عادة الصبيان القتل لانهم يهابون
القتل ويفرون عنه فلا يكون ايداعه تسليطا على القتل باعتبار عادتهم وهذا بخلاف الدواب فان من
عاداتهم اتلاف الدواب ركوبا فيثبت التسليط في الدابة بحكم العادة والاصح ان يقول معنى التسليط
تحويل يده في المال اليه فان المال باعتبار يده كان ممكنا من استهلاكه فاذا حول يده اليه كان ممكنا له من
استهلاكه الا انه كان المودع اخذ صبيا الا ان قوله احفظ قصدا ان يكون هذا التحويل مقصورا على الحفظ
وهذا صحيح في حق البالغ باطل في حق الصبي لانه التزام بالحفظ والصبي ليس من اهله فبقي التسليط على
الاستهلاك بتحويل اليد اليه مطلقا فان قيل هذا التسليط وعلى حسب المعتبر هو التمكن شرعا وذلك
يكون بالملك ولم يوجد قلنا التمكين في التسليط حسا يحصل الرضا بالاتلاف وذلك كاف في زوال الملك الملك
مكن بيده حقيقة بعد عنه الملك وعن ما كان يملك به شرعا بولايته الى المودع والعارج الملك انه لم يوجد معنى اليد
المعتبر عن الملك قد وجد واليد على الاصل عن الملك كملك الثمرة قبل الفصل عن ملك الشجرة وان سبب ان
اليد التي كانت للمالك استولت اليه يمكن منه شرعا بخلاف العبد والامة فان المالك باعتبار يده ما كان ممكنا
من قتل الادمي فتحويل اليد اليه لا يكون تسليطا ولان الايداع من المالك تصرف في ملكه والمملوك في حكم الدم فبقي
على اصل الحرية فلا يتناوله الايداع والتسليط ثبت باعتباره بخلاف ما لو قال اجل عبدي فقتله فانه لا يضمن لان
ذلك استعمال لا استعمال وراء التسليط فان بعد الاستعمال اذا لحقه ضمان يرجع على المستعمل بعد التسليط
يسقط حق المسلط في التضمين لرضاه به ولا يثبت له حق الرجوع عليه ولهذا قلنا في هذا الموضع ان الصبي يملك
اذا ضمن للصبي لا يرجع على المودع بخلاف ما لو قال المالك فان استعمال الصبي بالامر الا ترى انه لو كان عبدا صار
غاصبا بالاستعمال امره وهذا التسليط منه في حق الاختيار ان تاكل هذا الطعام ان شئت ولو قال ذلك فاكله
الصبي لم يضمن ولو جاء مستحق وضمنه لم يرجع على الدافع ذكره ههنا كذا في المبسوط وعلم بان علل
لو اودع رجلا مالا فاتلفه صبيه ضمن والايداع عنده ايداع عند من في عياله ولقيته لان العبد من المودع
مال على نفسه وعلى من في عياله ايضا كان يكون من سبب الوديعة ايداعا اياه وهو يعني في سبب ضمير الصبي على هذا

موضعا ماذون وليد صحيحة كما في البالغ قوله ———— وعلى هذا الاصل وهو ان الاستثناء تكلم بالباقي ان
البيع يقع على النصف في بعت العبد الا الف اذا اضاف الى الاستثناء في البيع وهو العبد لا في الثمن وهو الالف
لان الكناية تنصرف الى ما هو المقصود في الكلام والمقصود ههنا هو المبيع ولانه اسبق في صدر الكلام بذكر المبيع
والاستثناء يتبع الاسم فكان هو المقصود فيصح من الصدر والاستثناء العدل الى الالف والكلام للتقييد الاستثناء
عبارة عما وراء المستثنى فصار كأنه قال بعت نصفه بالف درهم وقوله على ان لي نصفه شرط معارض يعني صدر الكلام
يتناول جميع العبد وقوله على ان لي نصفه ليس باستثناء بل عامل بطريق المعارضة للاول وهو يصلح معارضا
لانه كلام مستبد بنفسه وموجبه على خلاف الاول كذا في بعض الشروح فثبت بالمعارضة انه جعل الايجاب في نصفه
للمخاطب في نصفه لنفسه وذلك صحيح منه اذا كان معدا ومورداً فههنا يقسم الثمن على المستثنى والمستثنى منه
ولو لم يدخل النصف المشروط نفسه في البيع لصار بيعا بالحصة ابتداء وانه لا يجوز ولهذا قبول العقد في
غير المبيع شرطا لانعقاد العقد في المبيع وهو شرط فاسد فيفسد البيع ايضا ولا يمكن التقسيم فلو قلنا انه
الدخول فايدة موجب القول به كما في مسئلة رأس مال المضاربة من المضارب وذكر في بعض الشروح ان في
قوله شرط معارض اشارة الى ان كل الشرط ليست معارضة بل هو مانع للعلة من الحكم كما عرف ولكن هذا
شرط معارض لا يحتمل كله على خلاف عمله ان وقد بينا ذلك في مسئلة التعليق الاول انه لو قال بعتك الا ان
نصفه لا يجوز العقد قوله ———— وعلى هذا الاصل وهو ان الاستثناء بيان تغيير قلنا اذا وكل
بالخصومة والمسئلة على وجوه احدها ان يوكل بالخصومة من غير تعرض بشيء آخر فيصح توكيلا بالانكار
بالاجماع وبالاقرار في مجلس الحكم عند ابي حنيفة ومحمد وفي غير مجلس الحكم ايضا عند ابي يوسف وقد مر
معانيه في باب احكام الخصومة والثاني ان يوكل بالخصومة غير جائز الاقرار عليه او على انه لا يقر عليه بطل
هذا الاستثناء عند ابي يوسف خلافا لمحمد كذا ذكر الشيخ في شرح الجامع الصغير كما ذكر ههنا وذكر
في المبسوط ان الاستثناء يصح في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه لا يصح لان من اصله ان صحة الاقرار باعتبار
ان الوكيل قائم مقام الموكل فيملك ما كان الموكل مالكا له لا باعتبار انه من الخصومة والموكل يملك الاقرار
منه في مجلس القضاء وفي غير مجلس القضاء وكذلك الوكيل واذا كان كذلك يصير الاقرار على الموكل تابعا للوكيل
حكما للوكالة لا مقصودا ولا يصح استثناؤه ومن يقول غير جائز الاقرار ولا اتصال بالمعارضة يتوجه على ان لا يقر
على انه من شرط الاستثناء صحة الاستثناء ثبوت المستثنى مقصودا لتصدر الكلام ليمكن جعل الكلام بعد الاستثناء
تكلما بالباقي فاذا ثبت حكما وتبعا لا يصح استثناؤه كما لو وكل بالبيع على ان لا يقبض الوكيل الثمن او لا يسلم المبيع
كان الاستثناء باطلا وكذلك استثناء الخيار في الحول في البيع لا يجوز لانها تدخل في العقد تبعا لا مقصودا او
قد يصرح الهواء ان ما يجوز ابراد العقد عليه بانفراده يجوز استثناؤه وهذا لان صحة الاقرار لما ثبت حكما
للوكالة ما دامت الوكالة باقية كان حكمها باقيا لان الشيء اذا بقي بقي بحكمه ولان الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر

عليه

عليه على ما ساول اللفظ ولا يعمل فيما سبب بطرد الحكم الاستعف الوكالة الى لا يملك ابطال اقراره عليه الاذن
بعض الوكالة بالعزل لانه لما سبب حكما للوكالة بعض باسقاطها فقال محمد وهو ظاهر الرواية استثناؤه
جائز وللخصم ان لا يقبل هذا الوكيل لانه لما ان استثناء الاقرار لا يمكنه الوصول الى حقه الا باقامة البينة وربما
لا يتمكن من ذلك فلا يندفع مخاصمه فكان له ان لا يقبل وجه جواز الاستثناء وجهان احدهما ان الخصومة تتناول
الاقرار عملا بالمجاز هاهنا لان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب مجازا لان
توكيله انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه والذي يستحق به على الموكل الجواب لا الانكار فانه اذا ادعى المدعي
حقا لا يملك الانكار شرعا وتوكيله بما لا يملك لا يجوز شرعا فحملناه على هذا النوع من المجاز كالعبد المشترك بين
اثنين يبيع احدهما نصفه مطلقا ينصرف شرعا الى نصيبه خاصة ليصح عقده واذا كان توكيلا بالجواب
يتناول الاقرار والانكار لان الاقرار جواب تام كالانكار ثم هذا المجاز اغلب حقيقة عند بلا دليل الديانة
فانما حمله على الجواب ومنع عن الانكار عند عدم المدعي صار حقيقة وهي الخصومة فلما استثنى الاقرار
تبين انه صرف الكلام من الحقيقة التي هي حمل الخطاب الى المجاز وهو الانكار والخصومة فعند الوكيل بدعوى
الاطلاق يتعين له بلا شبهة فكان استثناء الاقرار بيانا مغيرا فيصح موصولا ولهذا لا يصح مفصولا الا
ان يعزل الوكيل عن الوكالة فيسقط الاقرار ببطلان الوكالة وفي نسخة اصلا الرجوع ثم من شرطه ان الاقرار يسقط
بعزل عن الاقرار وان لم يسقط بالاستثناء منفصلا لان الاقرار ثبت حكما للوكالة فلما تم العزل عن الوكالة اسقط
الاقرار والوجه الثاني ان صحة اقرار الوكيل باعتبار ترك حقيقة اللفظ الى نوع من المجاز اذ الاقرار مسالمة وليس
بخصومة فهو بقوله غير جائز الاقرار تبين انه اراده حقيقة اللغوية وهو الخصومة لا مطلق الجواب الذي هو مجاز
كما في بيع احد الشريكين نصف العبد شائعا من النصف لا ينصرف الى نصيب صاحبه خاصة عند التنصيص عليه
بخلاف ما اذا اطلق ولم يكن هذا استثناء حقيقة بل كان بيانا لمراده فيصح موصولا ومفصولا والثالث
ان يوكل بالخصومة غير جائز الانكار عليه وقد اختلف فيه فقال بعضهم لا يصح استثناء الانكار بالاتفاق
لانه يؤدي الى تعطيل اللفظ فان عند ابطال حقيقته ومجازه فان حقيقة المنازعة وهي تحصل بالانكار ومجازه
الجواب وهي يشتمل الاقرار والانكار فباستثناء الانكار يتعذر العمل بهما جميعا فيبطل وقال بعضهم هو على الخلاف
ايضا وهو الاصح لانه لما صار عبارة عن الجواب والجواب يشمل الانكار والاقرار جميعا صح استثناء الانكار كما صح
استثناء الاقرار وينبغي ان يشترط الوصل لانه تفسير للاطلاق وهذا فرع خرج على الطريق الاول المذكور والصحيح
تخريجه على الطريق الثاني لانه ليس عملا بالحقيقة بوجه وذكر في المبسوط لو استثنى الانكار فقال غير جائز الانكار
عليه صح عند محمد خلافا لابي يوسف لان انكار الوكيل قد يضر الموكل بان كان المدعي وديعة او بضاعة وانكر
الوكيل لم يسمع منه دعوى الرد بعد ذلك والهلاك بعد جحد الانكار ويسمع ذلك منه قبل الانكار فاذا كان انكاره يضر
الموكل صح استثناؤه الانكار كما يصح استثناء الاقرار والرابع ان يقول وكلتك بالخصومة غير جائز
الاقرار والانكار قالوا لا يصح هذا التوكيل اصلا وحكي عن القاضي الامام صاعد النيسابوري انه قال يصح
ويصير الوكيل وكيلا بالسكوت في مجلس الحكم حتى يسمع عليه البينة والخامس ان يوكل بالخصومة جائز الاقرار

بتصير وكيلا بالخصومة والاقرار جميعا عندنا خلافا للشافعي رحمه الله فالتوكيل بالاقرار صحيح ولا يصير
الموكل مقرا عندنا اشار محمد رحمه الله في باب الوكالة بالصلح وحكي عن الشيخ الامام الزاهد الطواويسي
ان معنى التوكيل بالاقرار هو ان يقول للوكيل وكلتك ان تخاصم وتذب عني فاذا رايت
مذمة تلحقني بالانكار واستصوبت الاقرار فاقر علي فاني قد اجزت ذلك كذا في المغني والله اعلم

باب بيان الضرورة

اي البيان الذي يقع بسبب
الضرورة ومكانه اضاف الحكم الى سببه لما لم يوضع وهو السكوت نوع منه ما هو في حكم المنطوق اي النطق
يدل على حكم المسكوت وكان بمنزلة المنطوق وهو لو لم يدل بحال المتكلم مجازا اي بدلالة حال الساكت المشاهد
وكانه لاجل سكوته بمنزلة الكلام سمي بغيره متكلما ضرورة الدفع اي دفع الغرور وكان بيانا بصدر الكلام
لا بمحض السكوت يعني لم يحصل هذا البيان بمجرد السكوت عن نصيب الاب فقط لان صدر الكلام وهو قوله تعالى وان
لم يكن له ولد وورثه ابواه يصير نصيب الاب كالمنصوص عليه عند ذكر نصيب الام كانه قال فلامه الثلث
ولابيه ما بقي قوله ونظير ذلك اي مثال هذا النوع من المسائل اذا بين رب المال نصيب
المضارب ولم يبين نصيب نفسه بان قال خذ هذا المال مضاربة على ان لك من الربح نصفه جاز العقد
قياسا واستحسانا لان المضارب هو الذي يستحق بالشرط وانما الحاجة الى بيان نصيبه خاصة وقد حصل ولو
بين نصيب نفسه من الربح ولم يبين نصيب المضارب بان قال خذ هذا المال مضاربة على ان لي نصف الربح ولم يسم للمضارب
شيئا جاز العقد استحسانا وفي القياس لا يجوز لانه لم يبين ما هو المحتاج اليه وهو نصيب المضارب من الربح
وانما ذكر ما لا يحتاج اليه وهو نصيب نفسه لانه لا يستحق بالشرط وليس من ضرورة اشتراط النصف له
اشتراط ما بقي للمضارب فان ذلك مفهوم والمفهوم ليس بحجة في الاستحقاق ومن الجائز ان يكون مراده
اشتراط بعض الربح لعامل آخر معه بخلاف ما اذا بين نصيب المضارب خاصة لانه ذكر ما يحتاج الى ذكره
وهو بيان نصيب من يستحق بالشرط ووجه الاستحسان ان مقتضى المضاربة عقد شركة في الربح والاصل
في المال المشترك انه اذا بين نصيب احدهما كان ذلك بيانا في حق الآخر ان له ما بقي كما في قوله تعالى وورثه
ابواه فلامه الثلث فههنا لما دفع المال اليه مضاربة كان ذلك تنصيصا على الشركة بينهما في الربح وهو معنى قوله
بالشركة السابقة بصدر الكلام فاذا قال على ان لي نصف الربح صار كانه قال ولك ما بقي فيصح العقد كما لو
صرح بذلك وهذا عمل بالمنصوص لا بالمفهوم وهو المراد من قوله نوع في حكم المنطوق قوله
وعلى هذا حكم المزارعة ايضا يعني اذا لم يبين نصيب صاحب البذر وبين نصيب العامل بان قال على ان لك
ثلث الخارج فهو جائز قياسا واستحسانا لان ما لا بذر من قبله انما يستحق بالشرط فلا بد من بيان نصيبه
ليثبت الاستحقاق له بالشرط فاما صاحب البذر فيستحق بملك البذر فلا ينعدم استحقاقه بترك البيان
في نصيبه وان بين نصيب صاحب البذر ولم يبين الاجر بان قال على ان لي ثلثي الخارج وسكت عن نصيب المزارع
ففي القياس لا يجوز لانه ذكر ما لا حاجة الى ذكره وترك ما يحتاج اليه لصحة العقد وهو من لا بذر من قبله يستحق
بالشرط فلا بد ولا يستحق شيئا وفي الاستحسان الخارج مشترك بينهما والتنصيص على نصيب احدهما يكون بيانا

ان الباقي للآخر كان صاحب البذر قال على ان لك ثلثي الخارج وكذلك يعني كذا في المبسوط قوله
واما النوع الثاني وهو السكوت الذي يكون بيانا بدلالة حال المتكلم فمثل سكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه
من قول او فعل عن التغيير يدل على حقيته مثل ما شاهد من بياعات ومعاملات
كان الناس يتعاملونها فيما بينهم وماكل ومشارب وملابس كانوا يستديمون مباشرتها فاقرهم عليها
ولم ينكرها عليهم فدل ان جميعها مباح في الشرع اذ لا يجوز من النبي عليه السلام ان يقر الناس على منكر محظور لانه عليه السلام
وصف بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر في قوله عز ذكره يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر فكان سكوته بيانا
ان ما اقرهم عليه داخل في المعروف خارج عن المنكر وذكر في بعض نسخ اصول الفقه ان النبي عليه السلام اذا علم بفعل
او قول صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على الانكار فلا يخلو من ان يكون ذلك
من الافعال او الاقوال التي سبق من النبي النهي عنها وتحريمها ومن اعتاد مباشرتها الاصرار عليها واعتقاد
اباحتها او لا يكون كذلك فان كان الاول كسكوته عند رؤيته كافرا يمشي الى الكنيسة عن الانكار فلا دلالة
على جواز ذلك الفعل ولا على كون النهي منسوخا بالاتفاق وان كان غيره فقد اختلف فيه فقال قوم ان لم يسبق
تحريم فتقريره دال على الجواز ونفي الحرج وان سبق تحريم فتقريره يدل على النسخ وذهب طائفة الى ان تقريره
لا يدل على الجواز والنسخ متمسكين بان السكوت وعدم الانكار محتمل لاحتمال انه عليه السلام سكت لعلمه بانه
لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل عليه اذ ذاك حراما او سكت لانه انكر عليه مرة فلم ينجح فيه الانكار وعلم
ان انكاره ثانيا لا يفيد فلم يعاوده واخره الى ما كان يعلمه واذا كان كذلك لا يصح دليلا على الجواز والنسخ
ووجه القول الاول ان سكوته صلى الله عليه وسلم لو لم يدل على الجواز ان لم يسبق تحريم او على النسخ ان سبق للزم
ارتكاب محرم وهو باطل وذلك لان الفعل او القول الصادر لو لم يكن جائزا لكان التقرير عليه والسكوت
عن الانكار مع القدرة عليه حراما في حق النبي عليه السلام وكيف يحتمل في حقه مع تحريم عليهم الساكت عن الحق شيطان نسخة
اخرس ومع ذلك فيه ايضا تاخير البيان عن وقت الحاجة لان السكوت عن الباطل يوهم الجواز او النسخ
وانه غير جائز بالاجماع الا عند من يجوز تكليف المحال وقولهم يحتمل انه لم يبلغه التحريم فاسد لان عدم
بلوغ التحريم اليه عدم مانع من الانكار والاعلام بان ذلك الفعل او القول حرام بل الاعلام بالتحريم
والعتب حتى لا يعود اليه ثانيا والا كان السكوت موهما عدم التحريم او النسخ وكذا اذا علم التحريم
ولم ينزجر بالانكار مرة مع كونه مسلما لا يمتنع للنبي عليه السلام تجديد الانكار دفعا للتوهم
المذكور وهذا بخلاف اهل الذمة الى الكنايس لانهم غير متعرض لهم ولا معتقدين تحريم ذلك فلا يتوهم
نسخ ذلك بسكوت النبي عليه السلام عن الانكار عليهم قوله وبدلالة في موضع الحاجة الى الكلام
لا يخلو عن اشتباه لان ضميره يدل الاول لا تعطف عليه بواسطة الواو وعلى معنى له سكوت
النبي عليه السلام يدل على الحقيقة وفي السابع لموضع الحاجة اليه لا يطابق المثال المذكور وهو سكوت الصحابي

وان جعل ضميرا للمطلق السكوت كما هو مراد المصنف يأباه العطف اذ لا بد في العطف من تقدير ما قدر
في المعطوف عليه في المعطوف ولو قرا مثل بالنصب على معنى سكوت النبي عليه السلام يدل على ان امثال لا به سكوت
الصحابة لاستقام ايضا لان نفس اعتبار سكوت النبي عليه السلام سكوتهم وهو قلب الاصل ولو جعلت مثل معطوفا
على مثل الاول بغير واو وهو جائز عند بعض النحاة على ما هو المذكور في التيسير وقد بينا ذكره في اول الكتاب لاستقام
وصار نظيره في المعنى لسان الائمة حيث قال واما النوع الثاني فنحو سكوت صاحب الشرع الى آخر ما قال
وكذلك سكوت الصحابة عن المغرور من وطئ امراة معتمدا على ملك يمين او نكاح فعلقت منه لم يسمى صح الى هذا
حق بالقيمة قال يزيد بن عبد الله بن قسيط قال ابقت امة فاتت بعض القبائل فانتمت الى بعض قبائل العرب
فتزوجها رجل من بني عذرة فنثرت له ذا بطنها ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رض فقضى بها لمولاها وقضى
على ابي الاولاد ان يفدي اولاده الغلام بالغلام والجارية بالجارية اي الغلام بقيمة الغلام والجارية بقيمة الجارية
فان الحيوان ليس مضمونا بالمثل في الشرع وهكذا روي عن علي رض في فصل الشرا فكان ذلك بمحضر عامة الصحابة
وكان بمنزلة الاجماع منهم انهم حكموا برد الجارية على مولاها ويكون الولد حرا بالقيمة وبوجوب العقر
وسكتوا عن بيان قيمة بدن ولد المغرور وهو جهلها للمستحق على المغرور فيكون سكوتهم دليلا على ان الناجي
لا يضمن بالاتلاف المجرد عن العقد بعوض سبب العقد بدلالة حالهم لان المستحق جاء طالبا حكم الحادثة وهو
جاهل بما هو واجب له وكانت هذه الحادثة اول حادثة وقعت بعد رسول الله عليه السلام فسمعوا افتيا فكان
يجب عليهم البيان بصيغة الكمال فالسكوت بعد وجوب البيان دليل النفي لذا قال شمس الائمة رح وما اشبه ذلك
اي وما اشبه تقويم منفعة بدن الولد من تقويم منافع الجارية المستحقة وخدمتها واكتسابها فانهم لما سكتوا
عن بيان حكمها مع الحاجة اليه كان بيانا انها ليست بمقومة وما اشبه ذلك من سكوتهم في تقدير الحيض
على توقيت العشرة جاء موضع الحاجة الى البيان يوجب ذلك اي يوجب كونه بيانا وهو الحيا الضمير
يرجع الى الحال وتذكيره باعتبار تذكير الخبر اي تلك الحال هي الحيا على ما اشارت عائشة رضي الله عنها في قولها
ان البكر تستحيي يا رسول الله فجعل سكوتها دليلا على جواب بحال الحيا منها ومن التكلم به وهو الاجماع
يكون فيها الجهار الرغبة في الوصال وكذلك النكول اي ومثل سكوت البكر النكول وهو امتناع المدعى عليه
عن الحلف بعد توجه اليمين عليه من نكل القرن اذا تأخر عن محاربة صاحبه جعل بيانا اي اقرارا او بذلا
المدعي به عند ابي يوسف ومحمد رح وعند ابي حنيفة رح وهو اي النكول حال امتناعه عن اداء ما لزمه مع القدرة عليه
وهو اليمين فانها قد لزمته بقوله عليه السلام واليمين على من انكر فلا يكون امتناعه عن ادائها بعد الوجوب مع القدرة
عليه الا للاحتراز عن الوقوع في امر عظيم هو اليمين الكاذبة اذ المسلم لا يمتنع عن اداء الواجب لا لامر
اعظم منه ما يدل عليه حاله فيكون اقرارا بهذه الدلالة الا ان ابا حنيفة رح لم يجعله اقرارا لان الامتناع كما يدل على
الاحتراز عن اليمين الكاذبة يدل على الاحتراز عن نفس اليمين والتفادي عنها اقتداء بالصحابة وعملا بقوله

ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم وانما وجبت عليه اليمين يعني في غير هاد عاية حق المدعي لا لذاتها فيحصل
ذلك المعنى ببذل ما ادعى فيحتمل امتناعه عن اليمين على احتمال البذل والفداء لا للاحتراز والامتناع عن
اداء الواجب اذ الوجوب منتف على تقدير البذل احترازا عن نسبته الى الكذب فكان نفيا للاقرار للحال
يعني كان بحضرته وسكوته عن دعوى الابن نفيا للباقين بدلالة حال فيصير هو ان الاولى نسب علمه
والصبيان في نسب ولد ليس منه عن نفسه واجب انضاها اذا سكت عن بيان نسب الاخرين وجد
ما وجب عليه الاقرار بثبوته لو كان منه كان دليل النفي لانه موضع الحاجة الى البيان فيجعل ذلك كالتصريح
بالنفي ولا يقال انه لما صار ثابتا بالدعوة الاكبر ينبغي ان يثبت نسب الاخرين بالسكوت لانهما ولدا ام ولد
لانا نقول انما يثبت نسب ولد ام الولد بالسكوت اذا لم يعارضه نفي وهنا قد دل السكوت على النفي بدلالة
الحال كما ذكرنا فلا يثبت نسب ... واما الثالث وهو السكوت الذي جعل بيانا ضرورة
دفع الغرور ... المولى اذا راى عبده يبيع ويشتري فسكت عن النهي كان سكوته اذنا في التجارة عندنا
وقال الشافعي رح لا يكون اذنا لان سكوته عن النهي محتمل وقد يكون للرضا بتصرفه وقد يكون لفرط الغيظ
وقلة الالتفات الى تصرفه لعلمه انه محجور عنه ... والمحتمل لا يكون حجة كمن راى انسانا
يبيع ماله ولم ينهه لا يصير ذلك التصرف بسكوته والدليل عليه ان هذا التصرف الذي باشره لا ينفذ
بسكوت المولى فانه اذا راه يبيع شيئا من ملكه لا ينفذ هذا التصرف فكيف يصير ماذونا في سائر
التصرفات ... الحاجة الى رضا مسقط لحق المولى عن مالية رقبته وذلك لا يحصل بالسكوت كمن راى اخر
يتلف ماله فسكت لا يسقط الضمان بسكوته وهذا بخلاف سكوت البكر فان ذلك محتمل ولكن قام الدليل الموجب
لترجيح الرضا فيه وهو انها لما عند تزويج الولي لا ونعم والحيا يحول بينها وبين نعم ولا يحول
عنها وبين لا فكان سكوتها دليلا على الجواب الذي يحول بينه وبين ذكره ولا يوجد مثل ذلك هنا فلا يترجح جانب
الرضا وكذلك سكوت الشفيع عن الطلب فانه لا حق للشفيع قبل الطلب وانما الثابت حقه بالطلب فاذا
لم يطلب بطل حقه وهنا حق المولى في مالية الرقبة ثابت وانما الحاجة الى الرضا المسقط لحقه ونحن
نقول لو لم يكن سكوت المولى عن النهي اذنا في التجارة ادى الى الضرر والغرور في حقهم والضرر يجب دفعه
لا ضرر ولا اضرار في الاسلام وقوله عليه السلام من غشنا فليس منا وذلك لان الناس يعاملون العبد
ولا يميزون ... بحضور المولى اذا كان ساكتا فاذا لحقهم ديون ثم قال المولى كان عبدي محجورا عليه
تتاخر الديون الى ما بعد عتقه ولا يدرى متى يعتق وهل يعتق ام لا فيكون اتواء حقوقهم ويلحقهم
من الضرر ما لا يخفى ويصير المولى غارا لهم فلدفع الضرر والغرور جعلنا سكوته دليل الاذن في التجارة
والسكوت محتمل كما قال ولكن دليل العرف يرجح جانب الرضا فان العادة ان من لا يرضى بتصرف عبده يظهر
النهي اذا راه يتصرف ويؤدبه على ذلك ... على ذلك شرعا لدفع الضرر والغرور فهذا الدليل رجحنا

جانب الرضا لدفع الضرر عن المشتري والدليل عليه انه بعدما اذن له في اهل سوقه لو حجر عليه في بيته لم يصح حجره
لدفع الضرر والغرر ولما سقط اعتبار حجره ايضا لدفع الضرر فلان يسقط اعتبار عدم الرضا من سكوته لدفع الغرر
عن الناس كان اولى وفي قوله هذا التصرف بسكوت المولى لا يستقيم قلنا لان في هذا التصرف اذا لم يملك المولى عما بيعه
وفي ذلك الملك ضرر متحقق للحال فلا يثبت بسكوته وليس في ثبوت الاذن ضرر متحقق على المولى في الحال فقد
يلحقه الدين وقد لا يلحقه ولو لم يثبت الاذن به لتضرر الناس الذين يعاملونه وكذا لا يثبت الرضا بالسكوت
اذا ادى ايضا الى تلف ماله لان الضرر متحقق في الحال وسكوته لا يكون دليل التزام الضرر حقيقة نوع
وكذلك سكوت الشفيع جعل ردا لهذا المعنى ومثل سكوت المولى سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم
بالبيع جعل ردا للشفعة لهذا المعنى وهو دفع الغرر عن المشتري فانه يحتاج الى التصرف في المشترى فاذا لم يجعل
سكوت الشفيع عن طلب الشفعة اسقاطا لها فاما ان يمتنع المشتري من التصرف او ينقض الشفيع عليه
تصرفه فيلحقه الضرر والغرور وجعلنا ذلك كالتنصيص منه على اسقاط الشفعة وان كان السكوت في اصله
عن موضع البيان بل موضوعه كذا ذكر بعض الائمة ولان الشفعة شرعت لدفع ضرر الدخيل عن نفسه
فاذا سكت فقد رضي بالتزام الضرر على نفسه فيسقط واما النوع الرابع وهو السكوت
الذي جعل لضرورة الكلام فكذا والخلاف ليس في هذا الفصل بل الشافعي رحمه الله يوافقنا في ان السكوت يجعل بيانا
لضرورة الكلام كما في عطف الجملة الناقصة على الكاملة وكما في عطف العدد المفسر على المبهم انما الخلاف في هذه
المسئلة بعدها هي مبنية على هذا الاصل وعندنا ليست مبنية عليه وجه قول الشافعي رحمه الله وهو القياس ان
اسم الاقرار بالمائة وثلثة دراهم ليس بتفسير لانه عطف عليه بحرف العطف والعطف لم يوضع للتفسير
لغة لانه من شرط صحة العطف التغاير ولم يجز عطف الشيء على نفسه ومن شرط صحة التفسير ان
يكون عين المفسر فان الدراهم في قوله عشرة دراهم عين العشرة لا غيرها فكيف يصلح العطف مفسرا
لو صح لكان المعطوف وهو الدراهم ما صلح عليه مثل المعطوف عليه وهو المائة ولو كان تفسيرا لها لوجب ان يثنى
كما لو قال مائة درهم لان الوجوب ثبت بالمفسر لا بالتفسير واذا لم يصلح العطف مفسرا بقيت المائة مجملة فيكون
القول قوله في بيانها كما في قوله مائة وثوب او مائة وشاة ومائة وعبد بخلاف قوله على مائة وثلثة دراهم
لانه عطف اصل العدد على المبهم على التحقيق فسرها الدراهم فينصرف التفسير اليهما لحاجة كل واحد منهما الى
التفسير كما لو قال مائة وثلثة الف الاولى اي لا يلزم بقوله دراهم زيادة على المذكور ويلزمه بقوله ودرهم
زيادة على المائة بما قلنا وجه قولنا وهو الاستحسان ان هذا اي قوله ودرهم او ودينار جعل بيانا
عادة دلالة اي عرفا واستدلالا وهو ان العادة مستمرة في الافعال والعرف مستمر في الاقوال كما في قولكم لا الاصح
وهي هنا العادة فان حذف المعطوف عليه اي حذف تمييز المعطوف عليه وتمييزه في العدد متعارف
اذا كان في المعطوف دليل عليه انه كان تفسيرا بعد الرحل بعت هذا منك بمائة وعشرة دراهم او مائة ودرهم

وجه قولنا

دعشرة

وعشرة دراهم وثمانية درهم وعشرين درهما وغاية المراد النظير بين حمل حذف تمييز المائة سواء
كان تمييز المعطوف بلفظ الواحد او بلفظ الجمع ومائة ودرهم ودرهما في الاستواء يعني كما تعارفوا مائة وعشرة دراهم
ومائة وعشرين درهما ويراد بالجميع الدراهم تعارفوا ايضا مائة ودرهم ومائة ودرهمين ويراد بها الكل الدراهم من غير
فرق فلما صلح عطف الدراهم على المائة في البيع مفسرا لها باعتبار العرف كما صلح عطف العدد المفسر لما ذكرنا يصلح
عطفها عليها مفسرا لها في الاقرار ايضا كما صلح عطف العدد المفسر لما ذكرنا وليس كذلك عطف الدراهم على
المائة عطف ما ليس بمقدر مثل الثوب والشاة عليها لان عطفها ليس بتفسير لها لان ما ليس بمقدر لا يثبت
دينا في الذمة مثل ثبوت ما هو مقدر يعني الموجب للحذف كثرة الاستعمال التي هي من اسباب التخفيف وهي
انما تتحقق في المقدر الذي يثبت دينا في الذمة حالا ومؤجلا لانه لما ثبت دينا في الذمة كثر العقود و
المبايعات به فاما غير المقدر فلم يوجد فيه كثرة الاستعمال لانه لم يجب دينا في الذمة الا في عقد خاص وهو السلم
او فيما هو في معناه وهو البيع بالثياب الموصوفة مؤجلا لم يكثر العقود والمعاملات به فلم يكثر الوجوب
في الذمة في المعاملات فكان الحذف فيه صار العطف مفسرا فاما اذا لم يوجد بعد المائة مجملة فيصح في
تفسيرها اليه وحاصله ان جواز الحذف ودلالة المعطوف عليه بكثرة الاستعمال وهي توجد في المقدر دون
غيره واما الدلالة فلان للمعطوف مع المعطوف عليه نوع اتحاد كالمضاف مع المضاف اليه بدليل اتحادهما
في الاعراب واشتراكهما في الخبر والشرط اذا كان المعطوف ناقصا حقيقة او تقديرا على ما مر بيانه ولهذا لم يحل
الذبيحة اذا قيل بسم الله ومحمد رسول الله بالجر لحصول الاشتراك في التسمية وكذا العطف يقتضي
المجانسة حتى لم يجز عطف الاسم على الفعل ولا عكسه ثم المضاف اليه يعرف المضاف حتى صار الدار
والعبد في قولك دار زيد وعبد زيد معرفا بالمضاف اليه فكذا المعطوف اذا صلح للتعريف يعرف
المعطوف عليه اي يرفع ابهامه باعتبار انهما كشيء واحد واذا صلح العطف له
المعطوف للتعريف صح الحذف في المضاف اليه معناه صح حذف المضاف اليه في المعطوف عليه بدلالة
العطف فان المحذوف في قوله على مائة ودرهم الدرهم المضاف اليه اي على مائة درهم ودرهم والعطف
اي المعطوف اذا كان من المقدرات التي تثبت دينا في الذمة على الاطلاق ليطابق قوله على مائة ما كان موجبه
اللزوم في الذمة على الاطلاق فاما اذا لم يكن مقدرا مثل الثوب فانه لا يثبت دينا في الذمة الا في السلم
والفرس فانه لا يثبت دينا في المبايعات اصلا فلا يصلح دليلا على المحذوف وتفسيرا للمائة لان تحكم على قضايا
عبارة عما يثبت في الذمة مطلقا … وليس ما ليس بمقدر كذلك فلهذا لا يجعل المعطوف عليه مفسرا بالمعطوف
يتبين بما ذكرنا انا لم نجعل المعطوف تفسيرا للمائة حقيقة بل جعلناه دليلا على المحذوف الذي هو تفسير حقيقة للمائة فلا يلزم
علينا ما ذكر الخصم ليس من شرط التفسير ان يكون عين المفسر والمعطوف ليس كذلك وذكر في الاسرار في تقرير هذه
المسئلة ان الاصل في العطف هو الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه في الخبر كقولك جاءني زيد وعمرو وهذا غلام زيد وهذا

والتفسير المجمل يجري مجرى الخبر على الابتداء لتوقف فهم المقصود عليه فوقوعه على الخبر يقتضي صحة العطف
المركب المعطوف على المعطوف عليه فيما هو حكم كما لو اخر التفسير عن العددين جميعا فان اذا اخر وجعل العدد
بنفسه مفسرا سواء فيما نحن بصدده تفسيرا فاما اذا قال لفلان علي مائة وثوب ومولد وثوب فليس بتفسير
لان العاطف يقطع العقود والحبس كقوله مائة ودراهم فلم يتحقق ما وضع تفسيرا او خبرا عن الجهالة بل كان
هذا الى القياس اقرب في المسئلة الاولى الى التفسير المصرح به اقرب فاستحسن الرد الى التفسير فيهما لان الجملتين
اضيفتا الى الدراهم فان قوله علي مائة وخمسون [illegible] جملة الا ان طرفيه ناقص عطفت على الاول
وقد اضيفتا جميعا الى الدراهم فصار لفظ الدراهم بيانا لهما لكونهما مفتقرين الى البيان في ـــ
وتعلق ابو يوسف رحمه الله بما روى ابن سماعة عن ابي يوسف في قوله لفلان علي مائة وثوب او مائة وشاة ان يجعل بيانا
لما فيه يكون الكل من الثياب والشاة والقول في بيان جنسهما الى المقر لانا انما جعلنا تفسير المعطوف
باعتبار الاتحاد كما ذكرنا والكل جملة اي كل مال يحتمل القسمة اي قسمة الجمع وهي ما يقسم الجمع قسمة واحدة
بطريق الجبر ولا يحتاج الى قسمة اخرى فهي محتملة للاتحاد لان قسمة القاضي جبرا لا تقع الا فيما هو متحد
الجنس وفي الشاة من هذا القبيل كالمكيل والموزون فيمكن ان يجعل المفسر منه تفسيرا للمبهم بدلالة
العطف الموجب للاتحاد كالدراهم والدنانير وكذلك لو غلب احتمال الاتحاد وجعل مائة وثوب او شاة بيانا للمائة
بخلاف قوله مائة وعبد فانه مما لا يحتمل القسمة [illegible] فلا يتحقق معنى الاتحاد بسبب العطف فلا يصير
المجمل مفسرا بالمعطوف [illegible] كذا ذكر شمس الائمة في اصول الفقه والمبسوط وهذا الفرق مشكل
فان عندهما الرقيق يقسم قسمة جمع كالثياب والغنم فينبغي ان يصير العبد كالثياب في صيرورته بيانا للمائة
بالعطف واجيب بان قولهما في الرقيق انما يحتمل القسمة [illegible] اذا اتفق راي المتقاسمين على القسمة
القاضي بها معلوم ولا يكون هذا قسمة حقيقة بل يكون بيعا كذا في بعض الشروح منقول عن شرح الجامع الصغير
الحسامي ولكنه مخالف للروايات الظاهرة في المبسوط والهداية وغيرهما اذ المذكور فيهما ان الرقيق اذا كان
جنسا واحدا قسم قسمة جمع عندهما لطلب بعض الشركاء وان ابى البعض واجيب ايضا بان على هذه الرواية يحتمل
ان يكون ابو يوسف موافقا لابي حنيفة في ان الرقيق لا يقسم قسمة جمع ويحتمل انه اراد ان الثوب والغنم
يقسمان قسمة جمع بالاتفاق فيتحقق فيهما الاتحاد والرقيق لا يقسم هذه القسمة بالاتفاق بل هي على الخلاف
فلا يثبت فيهما الاتحاد

باب بيان التبديل

وهو النسخ تكلم الاصوليون في معنى النسخ لغة فقيل معناه الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته
ورفعته ونسخت الريح الاثار اذا محتها ونسخ الشيب الشباب اي اعدمته واليه اشار الشيخ بقوله
بقوله ومعنى التبديل ان يزول شيء فيخلفه غيره اي الظل وقيل معناه النقل وهو تحويل الشيء من مكان الى
مكان او من حال الى حال مع بقائه في نفسه يقال نسخت النحل العسل اذا نقلته من خلية الى اخرى ومنه تناسخ المواريث

لانتقالها

لانتقالها من قوم الى قوم ومنه نسخت الكتاب بالكتاب ثم قيل هو حقيقة [illegible] حقيقة في الاخر تفاديا
عن كثرة المجاز وقيل على العكس لان قوله نسخت الكتاب انه كان حقيقة لما عندهم من مشابهة النقل في تحصيل
ما في احد الكتابين في الاخر فيه يتوسع كثير من العلماء لانه اطلق عليهما والاصل في الاطلاق هو الحقيقة وقيل
حقيقة في الازالة مجاز في الاخر لانه لم يستعمل الا في المعنى وليس حقيقة في النقل لان في قولهم نسخت الكتاب بالكتاب
لم يوجد النقل حقيقة فتعين كونه حقيقة في الاخر تفاديا عن كثرة المجاز وقيل على العكس لان قولهم نسخت الكتاب
ان كان حقيقة فهو المطلوب وان كان مجازا فلا يكون مستعارا من الازالة لانه غير مزال ولا مشابه له فتعين
ان يكون مستعارا من النقل لمشابهته اياه واذا كان مستعارا منه كان النقل حقيقة فكان مجازا في الاخر دفعا
للاشتراك والاولى في الشرع ان يكون بمعنى الازالة لان نقل الحكم الاول من منسوخ الى ناسخه لا يتصور واما الازالة
بمعنى الابطال والاعدام فمتصور وذكر في الميزان انه اسم عرفي عند بعضهم فان ما هو معناه وهو الرفع والازالة المحض
في النسخ الشرعي فكان الاستعمال عرفيا فيكون الاسم منقولا كاسم الصلوة للافعال المعهودة لما لم يكن فيها
معنى الاسم اللغوي يكون اسما منقولا لا اسما شرعيا كذا هنا وقال بعضهم هو اسم شرعي لان فيه معنى لغويا
وهو الازالة على وجه ما لكنهم اختلفوا في معناه شرعا فقال القاضي [illegible] فقيل هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم
الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وانما اختير لفظ الخطاب دون النص ليشمل
اللفظ والفحوى وغيره [illegible] مما يجوز النسخ به وقيد به احترازا عن الموت ونحوه من الاعذار الدالة على ارتفاع
الاحكام الزائلة بها مع تراخيها عنها وكونها بحيث لولاها لكانت الاحكام الزائلة بها مستمرة وقيد بالخطاب
المتقدم احترازا عن الخطاب الدال على ارتفاع الاحكام العقلية الثابتة قبل ورود الشرع فان ابتداء ايجاب
العبادات في الشرع يزيل حكم العقل من براءة الذمة ولا يسمى نسخا لانه لم يزل حكم خطاب وقيد
بقوله على وجه لولاه لكان ثابتا احترازا عما اذا ورد الخطاب بحكم موقت نحو قوله ثم اتموا الصيام الى
الليل وبعد انتهاء ذلك الوقت ورد خطاب بحكم مناقض للاول كما لو ورد عند غروب الشمس كلوا واشربوا
فانه لا يكون نسخا للاول ولو قدرنا انتفاء الثاني لم يكن الاول مستمرا بل كان منتهيا بالغروب وقيد
مع تراخيه احترازا عن الخطاب المتصل كالاستثناء والتقييد بالشرط والغاية لانه لا يكون نسخا وقيل
هو الخطاب الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا وانما زيد لفظ المثل لان
صاحب هذا الحد يقول بتحقق الرفع في الحكم ممتنع لان المرفوع اما حكم ثابت او ما لا ثبات له والثابت لا يمكن
رفعه وما لا ثبات له لا حاجة الى رفعه ويدل ان النسخ هو رفع مثل الحكم الثابت لا رفع عينه [illegible] من الحكم
الشرعي مع تاخره عن مورده وزيفت هذه الحدود بان حاصل كونها تعريفات للناسخ لا للنسخ نفسه لان
الخطاب دليل النسخ والطريق للتعريف لا نفسه غير مطردة لان العدول اذا قال نسخ كذا لا يكون هذا
القول خطابا ولفظا دالا على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم وزواله ولظهور انتفاء شرطه ولعدم انتهاء

امثاله لا يكون نسخا بالاجماع وغير منعكس لوجود النسخ بفعل النبي عليه السلام وهو ليس بخطاب الله واراد بعضهم
فقال هو ازالة مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله تعالى او عن رسوله او فعل منقول عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مع تراخيه
عنه على وجه لولاه لكان ثابتا ويندفع الاول بان يقال المراد من الخطاب خطاب الشارع لا غير فان الخطاب اذا اطلق
في مثل هذا الموضع يراد به خطاب الشارع لا كلام غيره على انا لا نسلم ان كلام العدول دال على ما ذكرتم بل كلام يدل على خطاب
من الشارع دال على ارتفاع الحكم كذا وكذا اولا ولذلك لا يسمى نسخا والثاني ان يقال فعل النبي عليه السلام يدل على خطاب من الله تعالى
دال على ارتفاع الحكم اذ ليس للرسول ولاية رفع الاحكام الشرعية من تلقاء نفسه فيكون فعله معرفا للخطاب
الدال على ارتفاع الحكم وهذا مختار المتاخرين انه عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر مقيد بالشرع احترازا عن
التخلف عن رفع الاحكام العقلية الثابتة قبل ورود الشرع التي نعبر عنها بالمباح بحكم الاصل بدليل شرعي متاخر
لا يسمى نسخا بالاجماع وبدليل شرعي احترازا عن الرفع بالموت ونحوه ومتاخر احترازا عن التخصيص بالغاية ونحوها
لان الخطاب المتصل بالخطاب الاول ليس برافع لحكم الخطاب الاول بل هو بيان وتمام لمعناه بحد ثبوته
و[…] وذكر صاحب الميزان ان الحد الصحيح ان يقال هو بيان انتهاء الحكم الشرعي
المطلق الذي تقدر […] ان يستمر لولاه بطريق التراخي ونعني بالحكم المعلوم لا الحكم الذي هو صفة ازلية
لله تعالى ولا […] الموقت […] لانه لا يستمر وههنا استمر […] ولا التخصيص فانه […] الاصل
لان انتهاء الثبوت […] من الازالة والرفع غير صحيح لان ما ثبت من الحكم في الماضي لا يتصور رفعه وما
في المستقبل […] وهذه التعريفات كلها ليست بجامعة لان الرفع بطريق
الانساء نسخ عند الجمهور […] بطريق نسخ التلاوة والحكم جميعا مثل ما رفع من صحف ابراهيم
بالانساء وما رفع من القرآن بالانساء مثل ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة […]
في هذه الحدود لان الانساء ليس بخطاب رافع ولا دليل شرعي ولا بيان […] فلا بد من زيادة
يصير بها جامعا مثل ان يقال هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي او بانساء وهكذا في كل حد وهذا عند
من جعل هذا القسم نسخا فاما عند من لم يجعله نسخا كالرفع بالموت مستدلا بانه عطف على النسخ في قوله تعالى
ما ننسخ من آية او ننسها والعطف يدل على المغايرة فلا حاجة الى زيادة […] الى التبديل […]
هذه الكلمة وهي النسخ حتى صار […] وهو التبديل شبيه الابطال من حيث ان التبديل […] البدل
وهو الناسخ وجودا بخلاف الزوال اي زوال المنسوخ […] معنى الابطال فان المبطل […] بخلاف زوال
وهو في النسخ في حق الشرع بيان محض لانتهاء الحكم الاول ليس فيه معنى الرفع لانه كان معلوما عند الله تعالى انه ينتهي
في وقت كذا بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة الى علمه تعالى مثبتا […] لا رافعا الا انه […] لم يبين توقيته
[…] الحكم المنسوخ حين شرع فكان ظاهره البقاء في حق البشر لان الاطلاق […] اوهمنا بقاء […] على
انه ابيد من غير ان يقطع […] في زمن الوحي فصار الحاصل ان معنى النسخ هو التبديل والابطال […] كذا ذكره

بالنسبة

بالنسبة الى علم العباد لكنه بالنسبة الى علم صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم قال صاحب الميزان هذا
غير سديد لانه يؤدي الى […] الحق عندنا واحد في الشرعيات والعقليات جميعا واصاب عنه
ان الحق […] بالنسبة الى الله تعالى واما بالنسبة الى العباد […] حتى وجب على كل مجتهد العمل باجتهاده ولا يجوز
له تقليد غيره وههنا الحق بالنسبة الى صاحب الشرع واحد وهو كونه بيانا لا رافعا وابطالا الا انه في المعقول
[…] اجل […] عند اهل السنة والجماعة اذ لا اجل له سواه كما نص الله تعالى فاذا جاء
اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون والموت الذي حصل فيه مخلوق لله تعالى كما يحصل للميت حتف
انفه لا يجعل القاتل على ما عرف في مسئلة المقتول […] بالموت
وانه هو المباشر بسبب الموت حتى وجب عليه القصاص ان كان عمدا والدية على عاقلته ان كان خطأ
[…] والنسخ في احكام الشرع جائز اختلف المسلمون واهل الكتاب في جواز النسخ
فاجازه جميع المسلمين سوى قوم لا اعتبار بكلامهم وفرق النصارى كلها وافترقت اليهود في ذلك
على ثلث فرق كذا ذكره في الميزان وغيره فذهبت فرقة منهم وهم العيسوية الى جوازه عقلا وسمعا
وهم الذين يعترفون برسالة محمد عليه السلام لكن الى العرب خاصة لا الى الامم كافة وذهبت فرقة اخرى منهم الى امتناعه
عقلا وسمعا وذهبت الفرقة الثالثة الى جوازه عقلا وامتناعه سمعا وزاد عبد القاهر البغدادي فرقة
اخرى فقال وزعمت فرقة اخرى من اليهود انه يجوز نسخ الشيء بما هو اشد منه واثقل على جهة العقوبة
للمكلفين اذا كانوا اهلا لذلك […] فكان المراد من […] النسخ […] اليهود لفساده […]
دون الجميع وقد انكر بعض المسلمين النسخ مثل ابي مسلم عمرو بن بحر الاصفهاني فانه لم يجوز النسخ في شرعه
[…] وانكر وقوعه في القرآن […] بعض من انتحل الاسلام وزعم انه مسلم لانه يكون […] ومن انكار
النسخ مع صحة عقد الاسلام لا يتصور […] وقد انكر بعض المسلمين النسخ لا ينافي جواز النسخ
عند المسلمين اجمع وذكر في القواطع ان الاصوليين قد ذكروا الخلاف في هذا مع طائفة من اليهود […] من المسلمين
ونسبوه الى ابي مسلم محمد بن بحر الاصفهاني وهو رجل معروف بالعلم وان كان […] وله كتاب
كبير في التفسير وكتب كثيرة فلا ادري كيف وقع هذا الخلاف منه […] من اهل الاسلام
فالكلام معه ان نريه وجود النسخ مثل نسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ووجوب
التربص حولا على المتوفى عنها زوجها بالتربص اربعة اشهر وعشر ووجوب ثبات الواحد للعشرة بثباته للاثنين
والوصية للوالدين والاقربين باية المواريث وغير ذلك مما لا يحصى ولذلك […] كان يكابر واستحق
ان لا يتكلم معه ويعرض عنه وان قال قد كان ذلك ولكن لا اسميه نسخا كان نزاعنا لفظيا ولزم ان يقال
في شرع من قبلنا […] لا يكون نسخا ايضا وهذا لا يقوله مسلم […]
فقد صح ما روي عن موسى صلوات الله عليه انه قال تمسكوا بالسبت اي بالعبادة في السبت […]

مأمورها ما دامت السموات والارض وزعموا ان هذا مكتوب في التورية عندهم وزعموا انه بلغهم بالطريق الموجب
للعلم وهو التواتر عن موسى عليه السلام انه قال ان شريعتي لا تنسخ وانه قال تمسكوا بشريعتي ما دامت السموات
والارض وانه قال انا خاتم النبيين قالوا واذا اسند ذلك من نبيه عندنا لم يجز لنا تصديق من ادعى نسخ شريعته
كما انكم زعمتم ان نبيكم قال لا نبي بعدي وقال انا خاتم النبيين لم تصدقوا قول من ادعى بعده ذلك نسخ شريعته
وبهذا الطريق طعنوا في رسالة محمد عليه السلام وقالوا لا يجوز تصديقه من اجل العمل بالشريعة ولا يجوز ان يؤتى
بمعجزة تدل على صدقه واما اصل الحكم ورده عقلا فقالوا احتج بوجوه من الشبه احدها وقالوا لو كو في الكتاب
ان الامر بالشيء يدل على حسن المأمور به والنهي عن الشيء يدل على قبح المنهي عنه والنسخ يدل على ضده
اذ النسخ كل واحد من الامر والنهي يدل على ضد ما دل عليه الامر والنهي فان نسخ الامر يكون نهيا والنهي نسخ
النهي بالامر او بالاباحة فيقتضي ان ما امر به لحسنه كان قبيحا في ذاته وما نهي عنه لقبحه كان حسنا
في نفسه او غير قبيح والشيء الواحد لا يكون حسنا وقبيحا فكان القول بجواز النسخ مؤديا الى القول بجواز
البدا على الله عز وجل وذلك كفر لان البدا انما ينشأ من الجهل بعواقب الامور وانه عبارة عن الظهور بعد الخفا
من قولهم بدا لهم الامر الفلاني اي اذا ظهر بعد خفائه ومنه قوله وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون
وبدا لهم سيئات ما كسبوا اي ظهر لهم بعد الخفا وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والثاني ان الخطاب المنسوخ
حكمه على زعمكم اما ان يكون دالا على التأقيت والتأبيد وعلى السكوت عن التعرض لهما فان كان الخطاب النسخ اما
اذا كان مؤقتا فان الارتفاع فيها بعد انقضائه ليس بنسخ لانتهائه بانتهاء ذلك الوقت وشرط النسخ ان
لا يكون كذلك وان كان دالا على التأبيد فكذلك اذ لو جاز النسخ مع التأبيد يلزم التناقض بالاخبار بانه
مؤبد وغير مؤبد وايضا الى نفي الوثوق بتأبيد حكم ما بناء على امكان النسخ ويستلزم ذلك ان لا يبقى لنا وثوق
بوعد الله ووعيده ولا بشيء من الظواهر المقتضية ولا يخفى ما فيه من ابطال الشرع عموما والحاق والثالث
انهما يؤدي ايضا الى جواز نسخ شريعتكم وانتم لا تقولون به والثالث انه لو جاز النسخ الذي هو رفع الحكم
لكان رفع قبل وجوده او بعد وجوده او معه وارتفاعه قبل وجوده وبعده باطل لكونه معدوما في الحالين
ورفع المعدوم ممتنع وارتفاعه مع وجوده اجدر بالبطلان لاستحالة النفي والاثبات في شيء واحد لاستلزامه
كونه موجودا ومعدوما في حالة واحدة ومنهم من انكر جوازه وهو شرذمة ممن انتحل الاسلام متمسكا بان النسخ
ابطال وهو منفي عن الكتاب بقوله لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلا يجوز ولذا لم يخرج الكتاب ثم يجوز
في السنة لعموم الدليل بالفصل ولنا ان ثبات الابطال كالكتاب ودليلنا على جوازه بل على وجوده المستلزم

دليلنا على جوازه

لجوازه عقلا من جهة السمع ان نكاح الاخوات كان مشروعا في شريعة آدم عليه السلام وبه حصل التناسل وقد
ورد في التورية ان الله امر آدم بتزويج بناته من بنيه وكذا الاستمتاع بالجزء كان حلالا لآدم عليه السلام فان
زوجته حوا كانت مخلوقة من ضلعه على ما نطق به الخبر ثم انتسخ ذلك بعده من الشرائع حتى لا يحل لاحد ان يتزوج

اخته وان يجمع بين تحته من هو بعضه فنسخ بالنكاح لحواء اخته وكذا الجمع بين الاختين كان مشروعا في شريعة يعقوب عليه السلام
وانه جمع بين الاختين فقد ذكر في التورية انه خطب الصغرى فقال ابوها ليس من سنة بلدنا ان تزوج
قبل الكبرى فتزوجهما معا ثم حرم الجمع في حكم التورية وكذا العمل في السبت كان مباحا قبل شريعة موسى عليه السلام
لاتفاقهم على ان السبت مخصوص بشريعته ثم انتسخ ذلك الاباحة بشريعة موسى عليه السلام وكذا قول الختان كان
جائزا في شريعة ابراهيم عليه السلام انتسخ بالوجوب في شريعة موسى عليه السلام حيث اوجبه عليهم يوم ولادة الطفل
تنبيه فيما ذكرنا انه لا وجه الى النكاح ولكنهم يقولون على الاول لا نسلم ان آدم امر بتزويج بناته الى يوم القيامة
حتى انه يكون الامر هو المأمور بتزويج بناته اللاتي كن في زمنه وحينئذ تحريم ذلك في شريعة من بعده
لا يكون نسخا لكونه رفع مباح الاصل اذ لم يؤمر من بعده به حتى يكون تحريمه عليهم نسخا ولئن سلمنا كونه
مأمورا بتزويج بناته مطلقا لكن يجوز ان يكون ذلك الامر محدودا بظهور شريعة من بعده وعلى هذا
لا يكون تحريم ذلك على من بعده نسخا لانتهاء امد الحكم الاول بظهور شريعة من بعده كما ان اباحة
الافطار بالليالي لا يكون نسخا للايجاب الصوم الى الليل وعلى الثاني لا نسلم ان حل الاستمتاع بالجزء
ثبت على الاطلاق في شريعته بل احل له ذلك في حوا خاصة حتى لم يحل له التزوج بنساء بناته ولا لاحد
من بنيه ان يتزوج ببنت نفسه فلم يكن تحريم البنت على غيره نسخا لحل الاستمتاع بالجزء اذ لم يثبت ذلك
في حق غيره بل كان الحل منتهيا بوفاته كما انتهى الصوم بالليل وعلى الثالث ان الجمع والعمل والختان كان
مباحا بحكم الاصل وتحريم مباح الاصل ليس بنسخ واجيب عن الاول بان الاصل في كل شريعة بقاؤها
على الاطلاق وبقاؤها الى ان يوجد المزيل وعدم اختصاصها بقوم دون قوم الا بمخصص فلا يثبت التخصيص
والتقييد بالاحتمال بل يحتاج الى دليل ولم يوجد ولا يقال لا يصح التمسك بالاصل فيما نحن بصدده لان هذه مسئلة
علمية فلا يكتفى فيها بالدليل الظني لانا نقول قد ثبت بالتواتر ان آدم تزوج بناته من بنيه ولم ينقل
تقييد ولا تخصيص فوجب اجراؤه على الاطلاق ولا يقدح فيه الاحتمال الذي ذكرتم لكونه غير ناشئ
عن دليل وقيل لا يخرج الدليل القطعي الى الظني على ما مر بيانه غير مرة قال الغزالي لو صار الدليل
ظنيا بكل احتمال لم يبق دليل قطعي لتطرق الاحتمال الى جميع المعلومات من دلائل التوحيد والنبوة
وغيرها وعن الثالث بان رفع الاباحة الاصلية نسخ عندنا لان الناس لم يتركوا سدى في زمان
فالاباحة والتحريم ثابتان في جميع الاشياء بالشرائع في الاصل وكان رفعهما رفعا لحكم شرعي فكان نسخا
لا محالة واما الاعتراض الثاني فلا يخفى عليه ان تلك الاحتمالات التي ذكروه كما دل عليه الظاهر
قوله [redacted] والدليل المعقول ان النسخ كما اعني توقيت الشارع حكما في ابتداء شرعه
الى غاية بان قال شرعت لكم الحكم الفلاني الى الوقت الفلاني يصح ذلك من غير لزوم قبح وبداء فكذا
اذا ابتدأه مترخيا عن زمان شرعه بالنسخ لان النسخ ليس في الحقيقة الا بيان مدة الحكم التي

حتى يغيب عن العباد لئلا يكون هو من البداء في شيء وبيانه أي بيان أن النسخ بيان المدة لا بداء أنا إنما
نجوز النسخ في حكم يجوز أن يكون حسنا بعد ما شرع ولن يكون حسنا بدا أو يحتمل البقاء بعد ما شرع والعدم
احتمالا على السواء وإنما تعرض الاحتمال لأن النسخ توقيت بالنسبة إلى الماضي وإعدام بالنسبة إلى المستقبل
والأمر المطلق في حياة النبي عليه السلام لا للبقاء أي الأمر الوارد في حياة النبي عليه السلام يقتضي كون المأمور
به واجبا من غير أن يتعرض لبقائه أصلا بل البقاء بعد الثبوت لعدم الدليل المزيل وكان ثابتا
باستصحاب الحال لا بدليل موجب وهو الأمر السابق لأن الأمر ما دل إلا دلالة على البقاء بعد الثبوت
لعدم الدليل المزيل لأنه لطلب الفعل والإيجاد لا لغيره وكذا الوجود ليس بعلة للبقاء
ولهذا صح أن يقال وجد فلم يبق فلا يكون البقاء من مواجب السابق بوجه وإذا كان كذلك لم يكن
دليل النسخ متعرضا لحكم الدليل الأول بوجه أي لم يكن مبطلا له بوجه لا قصدا ولا ضمنا على حال الثواب
وهو ليس من أحكام الدليل الأول إلا ظاهرا أي الأمر حسب الظاهر وهو يفيد بقاءه في أوهامنا
باعتبار الظاهر لولا النسخ وهو الحكمة البالغة بلا شبهة أي بيان المدة في النسخ من باب الحكمة البالغة نهايتها
لا من البداء لأن شرعية الأحكام لمنافع تعود إلى العباد والشارع منزه عن نفع وضرر يعود إليه وقد يتبدل
المنفعة بتبدل الزمان والأحوال ولا يعلم ذلك إلا العليم الخبير الحكيم القدير جل جلاله بجميع ما يعلم
إلى إحياء الشريعة بالأمر وشرع الحكم ابتداء بمنزلة إحياء الشخص وإيجاده من العدم [illegible]
الإحياء والحيوة وأثر الإيجاد الوجود لا البقاء بل البقاء لعدم أسباب الفناء بإبقاء هو غير الإيجاد
وكان أو سقط من قلم الناسخ في هذا الكلام بدليل ما ذكر شمس الأئمة [illegible] البقاء بعد ذلك بإبقاء الله
إياه أو بانعدام أسباب الفناء، وما ذكر الشيخ في شرح التقويم بل البقاء بدليل آخر وهو عدم ما يجلب
وهو أسباب الفناء، أو معناه أن البقاء لعدم أسباب الفناء، وعدمها بسبب إبقاء الله تعالى إياه فإنه
إذا أراد إبقاءه لم يوجد أسباب الفناء قوله فالبقاء هو غير الإيجاد لأن الله تعالى إبقاء إنما ثبت بالبقاء والإيجاد
إنما ثبت الوجود وقد بينا أن البقاء غير الوجود حتى صح قولنا وجد فلم يبق فكان الإبقاء غير الإيجاد لو كان
من أفعال العباد إلا أن الله تعالى لا يجري في صفات الله تعالى على ما عرف فكان تسميته الإبقاء غير الإيجاد توسعا
باعتبار تغاير الآثار وهو كالرمي إلى الواحد يسمى جرحا وقتلا وكسرا إذا تحققت هذه الآثار وإنه كان
الفعل غير الجرح والكسر وللأجل معلوم أي لهذا الموجود مدة معلومة عند الله تعالى لبقائه غيب عن العباد
كان الإفناء والإماتة بيانا محضا لمدة بقاء الحيوة التي كانت معلومة عند الخالق حين خلقه وإن كان غيبا
عنا وهذا لا يدل على البداء والجهل بعواقب الأمور ولم يتطرق القبح بهذا إلى النسخ مثله أي مثل
الإفناء أيضا فلا يكون بداء وجهلا هذا الحكم بقاء المشروع في حياة النبي عليه
كأنه جواب عما يقال على ما ذكرتم أن لا يكون الأحكام الباقية إلى يومنا مقطوعا بها لما بقاء [illegible]

الأول ليس بحجة والقطاع بقاؤها بهذا على الدليل المبقي لها فقال هذا أي بقاء الحكم باستصحاب الحال حكم بقاء
المشروع في حياة النبي عليه السلام لاحتمال ورود النسخ في كل زمان فأما ما وجد ختما بعد وفاته فقد صار البقاء ثابتا
بدليل موجب وهو أن لا نسخ بعد وفاته [illegible] وقد ثبت بالنص القاطع أنه خاتم
النبيين وأن لا نبي بعده فصار البقاء يقينا لا يحتمل الزوال أصلا بمنزلة موجود نص على بقائه أبدا كالجنة
ولهذا أي لما ذكرنا من كلام النسخ وحاصله أن النسخ بيان المدة في الحقيقة فلا يكون بداء ذكر الأصوليون
وجها آخر في جواز النسخ عقلا وهو أن الخالق لا يخلو إما أن يكون ممن لا يعتبر المصالح في أفعاله تعالى كما هو
مذهب الأشعرية وعامة أهل الحديث يقول له أن يفعل ما يشاء كما يشاء ويحكم ما يريد من غير نظر إلى حكمة
ومصلحة أو يكون ممن يعتبر الغرض والحكمة في أفعاله كما هو على مذهب المعتزلة فإن كان الأول فنقول
لا يمتنع على الله تعالى أن يأمر بفعل في وقت وينهى عنه في وقت آخر غيره كما أمر بصوم رمضان ونهى عن صوم
يوم الفطر للقطع بأنه لا يلزم من فرض وقوعه محال عقلا وما نعني بالجواز العقلي إلا ذلك بعينه وأنه إذا
جاز أن يطلق الأمر والمراد إلى أن يعجز عنه بموت أو غيره جاز أيضا أن يطلق والمراد إلى أن ينسخ غيره
وإذا جاز أن لا يوجب شيئا برهة من الزمان ثم يوجبه جاز أيضا أن يوجبه برهة من الزمان ثم ينسخه
وإن كان الثاني فكذلك إذ لا يمتنع أن يعلم الله تعالى استلزام الأمر بالفعل في وقت معين لمصلحة واستلزام
الأمر بالنهي عنه في وقت آخر لمصلحة أخرى إذ المصالح كما تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال تختلف باختلاف
الأزمان والأوقات واعتبر هذا بأمر الطبيب للمريض بدواء خاص في وقت لمصلحة ونهيه عنه في وقت
آخر لمصلحة أخرى يوضحه أنه لو نص على التوقيت بأن قال حرمت عليكم الخمر السنة الأولى
ثم مباح عليكم بعد ذلك كان حسنا ودالا على انتهاء التحريم بعد انتهائها [illegible] ولم يكن بداء فكذا عند
الإطلاق لأنه في التحريم ثم النسخ بعد ذلك وهو بمنزلة تبديل الصحة بالمرض والغنى بالفقر وعكسهما
أو يجوز أن يكون كل واحد منهما مصلحة في وقت دون وقت وهو كتقلب الإنسان من الطفولية والبلوغ
والشباب إلى الكهولة والشيخوخة فإن ذلك كله تصريف الأمور على ما يوجبه الحكمة ويدعو إليه المصلحة وامتحان
العباد وابتلاؤهم وقتا بعد وقت بما هو خير لهم وأدعى إلى صلاحهم والجواب عن قولهم الخطاب بشرع
حكم إما أن يكون دالا على التأبيد أو على التأقيت إلى آخره وهو أنه ليس بدال على التوقيت ولا على التأبيد
صريحا بل هو مطلق يحتمل التأبيد إن لم يرد عليه ناسخ والتوقيت إن ورد عليه وذلك فإذا ورد تبين أنه كان
موقتا وهو التوقيت يسمى نسخا وعن قولهم لو جاز النسخ لكان قبل الوجود أو بعده أو معه إلى آخر ما ذكروا
أن المراد من رفع الحكم أن التكليف الذي كان ثابتا بعد أن لم يكن زال بالناسخ كما يزول بالموت لكونه سببا
من جهة المخاطب لقطع تعلق الخطاب عنه كما أن النسخ سبب من جهة المخاطب لقطع تعلقه عنه وليس المراد من الرفع
أن الفعل الذي هو متعلق الحكم يرتفع لتتجه ما ذكرتم من التقسيم وأما ما ذكروه من التوقيت فباطل لأنه [illegible]

العظمى عنوا بحريق كتابهم فلم يبق نقلهم عندهم حجة ولهذا لم يجعل الايمان بالتورية التي في ايديهم اليوم بل يجب
الايمان بالتورية التي انزل على موسى عليه السلام وكيف يصح نقلهم تاسدسر بعد موسى عليه السلام وقد بعث رسل
رسل بعد موسى عليه السلام بالايات المعجزة والدلايل القطعية ولان شرط التواتر لم يوجد في نقل التورية
اذ لم يبق من اليهود عدد التواتر في زمن بخت نصر فانهم واتفق اصحاب التواريخ انه لما استولى
على بني اسرائيل قتل رجالا وسبى ذراريهم الى ارض بابل واحرق اسفار التورية حتى لم يبق فيهم
من يحفظ التورية وزعموا ان الله تعالى اعاد عزير التورية بعد خلاصه من اسر بخت نصر وقد روي في اخبارهم
ان عزير الكتب في اخر عمره وعند حضور اجله دفعه الى تلميذ ليقرا على بني اسرائيل فاخذوا
التورية عن ذلك التلميذ ونقول الواحد لا يثبت التواتر وزعم بعضهم ان ذلك التلميذ قد زاد فيها شيا
ونقص منها شيا فكيف يوثق بها هذا سبيله والدليل عليه ان نسخ التورية ثلث نسخ في
العامة ونسخ في ايدي السامرية ونسخ في ايدي النصارى وهذه النسخ الثلث مختلفة معنا وفي ذكر
منها اعمار الدنيا واهلها على التفاوت ففي نسخة السامرية زيادة الف سنة وكسر على ما في نسخة العامة
وفي التورية التي في ايدي النصارى زيادة الف سنة وثلثماية سنة ومنها ايضا الموعد بخروج المسيح وخروج
العربي صاحب الجمل وارتفاع تحريم السبت عند خروجهما مستان التورية التي في ايديهم ليست
يوثق بها وان ما نقلوه من تابيد شريعة موسى عليه السلام وتابيد تحريم السبت افترا على موسى عليه السلام
وقيل اول من وضع لهم ذلك ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من محمد صلعم واقرب ما احتج في
بطلان احدامني اخبار اليهود لم يحتج به على رسول الله صلعم مع حرصهم على دفع قوله ولو كان ذلك صحيحا
عندهم لقضت العادة بالاحتجاج به على النبي عليه السلام ولو فعلوا ذلك لاشتهر منهم كما اشتهر ساير امورهم
واما قوله تولا يا تيه الباطل الايه ان هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله ولا ياتيه من بعده
ما يبطله والله اعلم بالصواب ——— بيان محل النسخ
لما ثبت ان النسخ بيان مدة الحكم في الحقيقة وان كان رفعا في الظاهر لا بد من ان يكون محله حكما يحتمل التوقيت
اي يحتمل ان يكون موقتا الى غاية وان لا يكون كذلك احتمالا على السوا ليكون النسخ بيانا لمدة ذلك الحكم
محتملا للتوقيت بحصل بوصفين احدهما ان يكون الحكم الذي ورد عليه النسخ محتملا في نفسه للوجود والعدم
اي يحتمل ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا اذ لو لم يحتمل ان يكون مشروعا كالكفر لاستحال
شرعيته والنسخ لا يجري في المعدوم ولو لم يحتمل ان لا يكون مشروعا كالايمان بالله وصفاته لاستحالت
عدم شرعيته ضرورة فلا يجري فيه النسخ لان النسخ توقيت ورفع وذلك ينافي ما لزم استمرار وجوده
والثاني ان لا يكون ذلك الحكم بحيث يلحق به ما ينافي المدة والتوقيت اي ما ينافي بيان المدة بالنسخ يعني
لم يلحق به بعد ان كان في نفسه محتملا للوجود والعدم ما يمنع لحوق الفسخ الذي هو بيان مدة المشروعية

له اما الاول وهو الذي لا يحتمل النسخ باعتبار الفوات الوصف الاول والقدر اليسير مما يتوهم ولذا كان خلافه
لم يحتمل النسخ بيانه ان الصانع جل جلاله بجميع اسمايه الحسنى جميع اسمايه مثل الرحمن الرحيم والعليم
الحليم وصفاته مثل العلم والقدرة والحيوة التي هي من صفات الذات والخلق والرزق والاحياء
والاماتة التي هي من صفات الفعل عند الاشعرية قديم دايم ازلي وابدي فلا يحتمل شيء من اسمايه و
صفاته النسخ بحال اي بوجه من الوجوه ولهذا لا يجوز ان يكون الايمان بالله وصفاته غير مشروع بحال اعني
في حال الاكراه وغيرها والحاصل ان النسخ لا يجري في واجبات العقول وانما يجري في جايزاتها ولهذا
لم يجوز جمهور العلماء النسخ في مدلول الخبر ماضيا كان او مستقبلا لان يحتمل الخبر به في خبر من لا يجوز عليه
الكذب والخلف من الواجبات والنسخ فيه يؤدي الى الكذب والخلف فلا يجوز وقال بعض المعتزلة والاشعرية
يجوز النسخ في الخبر مطلقا اذا كان مدلوله مكررا والاخبار عنه عاما كما لو قال لاعمرن زيدا الف سنة ثم بين انه اراد منه
سنجاية او قال لا اعذبن الزاني ابدا ثم قال اردت به الف سنة لانه اذا كان كذلك كان ناسخا معناه المراد
بعض ذلك المدلول كما في الاوامر والنواهي بخلاف ما اذا لم يكن مكررا نحو قوله اهلك الله زيدا ثم قوله ما
اهلكه لان ذلك لا يقع دفعه ويصح فلو اخبر عن اعدامه وايجاده جميعا كان مناقضا ومنهم من فصل بين الماضي
والمستقبل فمنع في الماضي وجوزه في المستقبل لان الوجود المجموع الماضي لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل
لانه يمكن منعه من الثبوت واستدل عليه بقوله تعالى يمحوا الله ما يشاء ويثبت وبقوله تعالى ثلة من الاولين
وقليل من الاخرين فانه نسخ بعد سوال الرسول عليه السلام بقوله عز ذكره ثلة من الاولين وثلة من الاخرين
وبقوله لادم انك لا تجوع فيها ولا تعرى فانه نسخ بقوله فبدت لهما سوءاتهما ونظاير ايات
الوعيد مثل قوله ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ومن يعص الله ورسوله ومن يعص الله
ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها فانها نسخت بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به و
يغفر ما دون ذلك لمن يشاء وكل ذلك اخبار والصحيح هو القول الاول لما بينا ان النسخ توقيت ولا يستقيم
ذلك في الخبر لانه لا يعلم اعتقدوا الصدق في هذا الخبر الى وقت كذا ثم اعتقدوا بعد ذلك خلافه فانه هو
البدا والجهل بالعاقبة كما زعمت اليهود في اصل النسخ ونحن لا نسلم صحة ارادة شيء من تلك الالفاظ ولا صحة
ورود النسخ على ما تمسكوا به تا يسد على ما بينا واما قوله تعالى يمحوا الله ما يشاء ويثبت فقد قيل معناه ينسخ ما
يستصوب نسخه ويثبت بدله او يتركه غير منسوخ وقيل يمحو من ديوان الحفظة ما ليس بحسنة ولا سيئة
لانهم مامورون بكتبة كل قول وفعل ويثبت غيره والكلام فيه واسع المجال وقوله تعالى وقليل من الاخرين ليس
ناسخا لانه يرفع حكما في الاية الاولى اذ الحكم في التعليل المذكور فيهما ثابت كما كان الا انه الحق بهم فريقا اخرى بعد
نزول الاية تفضلا عليهم او بدعاء الرسول عليه السلام اخبر عنهم بقوله وثلة من الاخرين وقيل الثلة في الاولى السابقين
والثانية في اصحاب اليمين وعن الحسن سابقوا الامم اكثر من سابقي امتنا وتابعوا الامم مثل تابعي هذه الامة

٦

وكذلك قوله تعالى ان لك الا تجوع فيها ولا تعرى ليس من باب التقييد والاطلاق ولا من باب النسخ وكذا آيات الوعيد
كلها معمومة او مخصوصة على ما عرف في مسئلة تخليد اصحاب الكبائر وهذا اذا كان الخبر في غير الاحكام
الشرعية فان كان في الاحكام الشرعية بان كان بمعنى الامر والنهي سواء حتى لو اخبر الله تعالى او رسوله عليه السلام بالحل مطلقا ثم
ورد الخبر بعده بالحرمة ينسخ الاول بالثاني بوقف وما لا يرجع الى الحكم الذي في النسخ
من الاحكام لفوات الوصف الثاني وهو احتمال التوقيت مع وجود الوصف الاول مع كونه محتملا للوجود
والعدم في نفسه اما التأبيد صريحا فمثل قوله تعالى خالدين فيها ابدا في وصف اهل الجنة بالخلود اي بالدوام فيها وهو
محتمل قبل الزوال فلما اقترن به الابد صار بحال لا يحتمل الزوال ولان بعد التنصيص على التأبيد بيان التوقيت
بطريق النسخ لا يكون الا على وجه البداء او ظهور الغلط والله تعالى متعال عنه ومثل قوله عز وجل وجاعل الذين
اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيامة قال قتادة والربيع ومقاتل والكلبي هم اهل الاسلام من امة
محمد عليه السلام اتبعوا دين المسيح وصدقوا بانه رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه فوالله ما اتبعه من
دعاه ربا ومعنى الفوقية ههنا الغلبة بالحجة في كل الاحوال وبها وبالسيف حين ظهر محمد عليه السلام على
الدين كله كذا في المطلع وفي الكشاف متبعوه هم المسلمون لانهم متبعوه في اصل الاسلام وان اختلفت الشرائع
دون الذين كذبوه من اليهود وكذبوا عليه من النصارى وعن ابن زيد فوق الذين كفروا اي فوق اليهود
فلا يكون لهم مملكة كما للنصارى ثم هذا وان كان توقيتا الى يوم القيامة في الظاهر فهو تابيد في الحقيقة لان
المؤمنين ظاهرون على الكافرين يوم القيامة لقوله تعالى والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة فاذا كانوا متبعوه
ظاهرين في الدنيا التي هي موضع غلبة الكفار كانوا غالبين يوم القيامة الذي هو محل غلبة المؤمنين وكانوا
غالبين ابدا ضرورة وهذا من قبيل قول عمر رضي الله عنه نعم الرجل صهيب لو لم يخف الله لم يعصه يعني لو لم يكن
خائفا عن الله لم يصدر عنه معصية فكيف يصدر اذا خافه ولا يقال لا يصح ايراد هذين المثالين ههنا
لانهما من الاخبار لا من الاحكام وامتناع النسخ فيهما باعتبار ذلك لا بالتابيد لانا نقول المراد التنظير
للتابيد بصدوله بوصف في الاحكام تابيد صريح فتعذر حصر المنصوص بيانه لهذا فلم يذكر احدهما وبين
القسم الثاني ناسخ للجنة والنار لان اهلهما لما كانوا مؤبدين فيهما كانتا مؤبدتين ضرورة والثالث واضح مثل
ان يقول الشارع اذنت لكم ان تفعلوا كذا الى سنة او قال احللت هذا الشيء عشر سنين او مائة سنة
فان المنع قبل مضي تلك المدة لا يجوز لانه يكون من البداء والغلط والنسخ المؤدي اليه باطل باتفاق العلماء
الاعلام وليس لهذا النوع مثال من المنصوصات شرعا ولا يلزم عليه مثل قوله تعالى ولا تقربوهن حتى
يطهرن وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود فمن شرع مع حرمة القربان
في حالة الحيض وشرعية اباحة الاكل والشرب في الليل وهي ليست موقتة بالزمان فانه على الاطلاق واعلم
ان الاصوليين اختلفوا في هذا الفصل فذهب الجمهور منهم الى جواز نسخ ما لحقه تأبيد او توقيت من الاوامر

والنواهي

والنواهي فيه مذهب جماعة من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو اختيار صدر الاسلام ابي اليسر والامام ابي بكر الجصاص
والشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد والشيخان وجماعة من اصحابنا انه لا يجوز ولا خلاف انه لو قيل في
الصوم واجب مستمر ابدا لا يقبل النسخ لتأديته النسخ الى الكذب والتناقض تمسك الفريق الاول بان الخطاب اذا
ورد بلفظ التأبيد فغايته ان يكون دالا على ثبوت الحكم في جميع الازمان بعمومه ولا يمتنع ان يكون المراد ذلك
مريدا لثبوت الحكم في بعض الازمان المخاطب ولذلك لو فرضنا ذلك لم يلزم عنه محال لنفسه ان في العرف قد يراد بلفظ
التأبيد المبالغة استعمال الشرع ويتبين بلحوق الناسخ بان المراد منه المبالغة لا الدوام ولانه لا خفاء في انه
صوموا ابدا مثلا لا يزيد على قوله صوموا في الدلالة على تعيين الوقت والتنصيص على قوله صم غدا فكما جاز نسخ هذا
قبل الغد كما سنبين جاز نسخ ايضا وتمسك الفريق الثاني بان نسخ الخطاب المقيد بالتأبيد او التوقيت يؤدي الى التناقض
والبطلان لان معنى التأبيد انه دائم والنسخ يقطع الدوام فيكون دائما وغير دائم وصار الشرع مرة هاهنا ذلك
ولا يجوز القول بنسخه كما لو قيل الصوم دائم مستمر ابدا يوضحه ان التأبيد يمنع احتمال التخصيص على كل وقت
من اوقات الزمان بخصوصه والنسخ لا يجري فيه بالاتفاق وكذا افضى الخبر الدليل عليه ان التأبيد يعني
الدوام والاستمرار قطعا في الخبر كما في تأبيد اهل الجنة والنار حتى من قال بجواز فناء الجنة
واهلها وحمل قوله تعالى خالدين فيها ابدا على المبالغة ينسب الى الزيغ والضلال فكذا في الاحكام اذ لا
فرق في دلالة اللفظ على الدوام لغة في الصورتين وقولهم لا يمتنع ان يكون المخاطب مريدا البعض الازمان
دون البعض كما في الالفاظ العامة غير صحيح لان ذكر الانصراف قرينة بالكلام يجعله دالا على المراد من غير
تأخير فاما اذا خلى الكلام عن مثل هذه القرينة كان دالا على معناه الحقيقي قطعا لما مر وكان ورود النسخ
عليه من باب البداء ضرورة وهو لا يجوز وليس هذا كجريان النسخ في اللفظ المنافي للاعيان فان النسخ
فيه لا يؤدي الى ان يراد به البعض بقرينة متأخرة بل الحكم يثبت في حق الكل ثم ينقطع في حق البعض بالناسخ
فكان بهذا البعض لم يبين ما لو بعث الحكم في حقه حاصر ثم انقطع بناسخ فان قيل فلم يجوز تخصيص اللفظ
العام متأخرا وليس ذلك الا بيان ان المراد به البعض بقرينة متأخرة قلنا ذلك ليس بتخصيص عندنا
بل هو نسخ على ما بينا فاما من جعله تخصيصا فقد بنى ذلك على ان موجب العام ظني عنده وان
التخصيص بيان محض فيجوز متأخرا وقد يعدم الكلام عنده والوقوف في الاحكام لم يسلموا الدوام ابدا
الساقطة لان الامر المقيد بالتأبيد مثل قوله صوموا رمضان ابدا الوصف ليكون جميع الرمضانات في
المستقبل متعلق الوجوب لا يلزم من تعلق الوجوب بالجميع استمرار الوجوب مع الجمع فاذا لا يلزم من
صوم رمضان ابدا الاخبار بكون الصوم مؤبدا مستمرا حتى يلزم من نفي الاستمرار بالنسخ التناقض
والبداء كما لو كان الوقت معينا بان قال صم رمضان هذه السنة ثم نسخ قبل مجيئه اذ لا منافاة
بين ايجاب صوم رمضان وانقطاع التكليف قبله بالنسخ كانقطاع التكليف عنه قبله بالموت

ويكون الناسخ متعلقا بشرط عدم الفسخ اي افعلوا ابدا ان لم انسخ عنكم كما كان في لا تفعل كذا في وقت كذا
مقيدا بشرط عدم النسخ اي افعل كذا في ذلك الوقت ان لم انسخ عنك هذا حاصل كلام الشيخ ولا طائل في هذا
الخلاف اذ لم يوجد في الاحكام حكم مقيد بالتأبيد والتوقيت بل نسخ شرعي بعد ذكره في زمان الوحي ولا تصور
وجوده بعده فلا يكون فيه كثير فائدة قوله فصار الذي لا يحتمل النسخ اربعة اقسام
ما لا يحتمل الا وجها واحدا وهو الوجود وما يحتمل الوجود والعدم وقد التحق بتأبيد نصا او دلالة
او توقيتا وهو مطلق احتراز عن المقيد بالتأبيد والتوقيت يحتمل التوقيت احتراز عما لا يحتمل
كالايمان بالله وصفاته لم يجب بقاؤه بدليل يوجب البقاء احتراز عن الشرائع التي قبض عليها رسول الله صلعم
وهو وضع تعبد صيغ كالشرا يثبت به الملك دون البقاء يعني انه يوجب الملك في المبيع للمشتري ولا يوجب بقاءه
بل بقاؤه بدليل اخر مبقي وهو عدم الدليل المزيل وكذا يوجب الثمن للبائع في ذمة المشتري ولا يوجب بقاءه بل
ذمته قوله فعدم الحكم الى اخره تقرير وجواب عن كلام اليهود الذين ادعوا لزوم
البدا او التناقض في النسخ يعني لما لم يكن بقاء الحكم بدليل موجب للبقاء بل بعدم الدليل المزيل كان عدم الحكم
عند ورود النسخ لعدم سببه اي سبب بقائه وهو عدم الدليل المزيل الشبدل ذكر العدم لوجود الناسخ لان
الناسخ بنفسه متعرض بالابطال والازالة ليلزم منه البدا او التناقض كما ادعوا بل عدم لعدم سببه كالحيوة
تنعدم لعدم سببها الا بالموت ونظيره خرج شهر ودخل اخر فان الاول ينتهي بنفسه لا ان يكون الثاني مزيلا
وكذا الحكم الاول ينتهي بالناسخ لا ان يكون الناسخ مزيلا فلا يكون تناقضا وبداء والمراد من السبب المعنى الداعي
الى شرعيته يعني انعدم الحكم لعدم المعنى الداعي اليه لا بالناسخ كانتهاء مشروعية اعطاء المؤلفة قلوبهم
نصيبا من الزكوات وهو ضعف المسلمين وحصول اعزاز الدين بتأليفهم على الاسلام باعطاء المال
ودفع اذايهم عن المسلمين كاعزاز الدين وذلك الزمان عجما في امر الاسلام كان اعطاؤهم دينيا في
الدين لا اعزازا فانتهى بانتهاء سببه وان كان كذلك لا يكون النسخ بداء ولا تناقضا لعدم تعرض
الناسخ للحكم الاول اصلا ولا مستلزما لاجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في حال كما ادعوا بل يلزم
منه اجتماعهما في شيء واحد في حالتين وذلك ليس بمستحيل اذ من شرطه اتحاد المكان والزمان جميعا
قوله فان قيل هذا سؤال يرد على تقرير ولا يصير الشيء الواحد حسنا وقبيحا في حال
واحد وتقريره انكم التزمتم في النسخ لزوم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في حالة واحدة وقد وجد
ذلك في قصة ابراهيم عليه السلام فانه امر بذبح الولد ثم نسخ ذلك بذبح الشاة بدلا لان ذبح الولد حرم بعد
فصار الذبح منهيا عنه في قيام الامر حتى وجب ذبح الشاة فداء عنه ولانه لو سلم ان النهي عن ذبح الولد
اللازم بسبب الانتساخ كان ذلك دليلا على قبحه وقيام الامر بالذبح دليل على حسنه فصار اجتماع
الحسن والقبح في شيء واحد في وقت واحد فاجاب عنه وقال لا نسلم ان الحكم الذي كان ثابتا انتسخ بذبح

الشاة

مطلب

الشاة وكيف تعالى ذلك وقد سماه الله تعالى محققا رؤياه بقوله جل جلاله قد صدقت الرؤيا اي حققت ما امرت
بل بقول المحل الذي اضيف اليه الذبح وهو الولد لم يحل الحكم على طريق الفداء كما فسر رحمه الله بقوله وفديناه بذبح
عظيم على معنى ان هذا الذبح تقدم على الولد في قبول الذبح المضاف الى الولد اذ الفداء في اللغة اسم لما يقوم
مقام الشيء في قبول المكروه المتوجه عليه تعالى فديتك نفسي اي قبلت ما توجه عليك من المكروه وكذا من رمى
سهما الى غيره فتقدم عليه الاخر وقبل ذلك السهم يقال فداه بنفسه مع بقاء خروج السهم من الرامي
الى المحل الذي قصده وبالتسمية فداء علم ان الذبح المضاف الى الولد اقيم في الشاة فصار قائما مقام الولد
في قبول الذبح مع بقاء الامر مضافا الى الولد ليصير محل اضافة السبب الولد وحمل قبول الحكم الشاة ولهذا قال
عليه انا ابن الذبيحين ويسمى ذبيحا حقيقة بل فديا بالقربان ولكن لما كان القربان قائما مقام الولد كان الولد
مذبوحا حكما واذا استبان ذلك كان بطريق الفداء كان هو ممتثلا للحكم الثابت بالامر فلا يستقيم القول بالنسخ
ثم لان ذلك يبتني على النهي الذي يضاد الامر ولا يتصور اجتماعهما في شيء واحد في وقت واحد ليصير
الحسن والقبح مجتمعا في شيء واحد ولا [illegible] النهي الموجب للقبح الناسخ للامر بل بقي الامر كما كان موجبا
للحسن الا ان الفعل انتقل الى الشاة لما حللنا قوله وكان ذلك ابتلاء كأنه جواب عما يقال
ما الحكمة في اضافة ايجاب الذبح الى الولد اذا لم يحصل محل الذبح فيه فقال لكان ذلك ابتلاء في حق الخليل عليه
حتى يظهر منه الانقياد والاستسلام والصبر على ما بد من حرقة القلب على الولد وفي حق الولد بالمجاهدة
والصبر على مس الذبح في حال المكاشفة واستعمل حكم الامر عند الخاطب وهو ابراهيم عليه السلام في اخر
الحال على ان المبتغى المطلوب منه اي من الامر في حق الولد ان يصير قربانا ينسب اليه الحكم اي اذ
يصير قربانا بالاضافة اليه وهي نسبة الذبح القربان تعالى ذبيح الله لا ان يصير قربانا بحقيقة الفعل مكرما بخبر
اخر ليصير اي وان يصير مكرما بالفداء الحاصل لمعرة الذبح اللام متعلق بالحاصل وضمير الحاصل يعني
الدافع اي بالفداء الذي حصل دافعا لمعرة الذبح الى ليستحق اذا الفداء الذي حصل لاجل دفع معرته مبتلى
خبر اخر له ايضا اي وان يصير مبتلى بالصبر والمجاهدة الى حالة المكاشفة وهي حالة الفداء فانه صبر الى هذه
الحالة وقال لابيه يا ابت افعل ما تؤمر ستجدني ان شاء الله من الصابرين فلما اسلما وتله للجبين [illegible] نسخ
ويتحقق انه ذبح الشاة فداء بالكتاب اي بكتاب الله تعالى وفديناه بذبح عظيم والفداء اسم لما يكون
واجبا بالسبب الموجب للاصل [illegible] ان النسخ لم يكن لعدم ذكره [illegible] لو سلمنا انه الكلام الا لان الحكم الاول
وهو وجوب الذبح باق بعد صيرورة الشاة فداء واذا لم يكن نسخا لم يلزم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد
في زمان واحد لما ذكرنا فان قيل لا نسلم ان ذبح الشاة وجب بحكم الامر بالذبح المضاف الى الولد لان اهل التفسير
من الامر بذبح الولد الشاة بل نسخ ذلك الامر بامر مبتدا مضاف الى الشاة وانتهى نهاية كما ذهب اليه بعض
الاصوليين [illegible] انه كان مامورا بالاستعمال بمقدمات الذبح وقد عمد ما اتى به على ما قال فلما اسلما وتله للجبين الاية

انه لما ائتمر بذلك الفدى سماه الله مصدقا للرؤيا والدليل عليه انه قال اني ارى في المنام اني اذبحك لان
الشاة سميت لتصورها بصورة الفدا وهو ان ذبحها كان عقيبه الذبح المضاف الى الولد قلنا لا يمكن
اثبات امر آخر وهو غير مذكور في القرآن ولو جعلنا الشاة مأمورا بها بامر مبتدأ لا يكون فداء لما ذكرنا
ان الفداء ما يصلح مكروها متوجها على غيره فيقام مقامه في حكم الاخر في الولد وحصل [illegible] ولا يكون الشاة
قابلا مكروها متوجها ولا يكون فداء ولانه انما راى في المنام ذبح الولد لا مقدمة الذبح فلا يجوز حمله على انه كان
مأمورا بمقدماته لان فيه مخالفة النص ونسبة ابراهيم وولده عليهما السلام الى انهما اعتقدا وجوب [illegible]
وهو ذبح الولد والثاني قول ذبحتك لانه ينبئ عن فعل ماض قد تقدم وتحقق عنه فما راى ذلك وانما راى مباشرة فعل
الذبح فيكون العبارة عنه اذبحك لان مثله ينبئ عن حال واما تسميته مصدقا للرؤيا فلانه باشر ما في وسعه
من اسباب الذبح وامرار السكين على محل الذبح بطريق المبالغة مرارا وهذا هو مباشرة فعل الذبح من العبد
فصار به ذابحا محققا للمأمور به فلذلك صح جواب لو قد صدقت الرؤيا فاما حصول حقيقة الذبح فلم يكن
في وسعه اذ المتولدات تخلق الله تعالى على انا لا نسلم نسخ تحليل الذبح في الولد بحيث حرم الشاة عنه ولكن لا نسلم
انتساخ الامر والاضافة بل نقول بعد صدور [illegible] الامر مضافا الى الولد على حاله فيخرج [illegible] ذكر الامر
وجوب ذبح الشاة وبقي الولد محلا للاضافة والايجاب اليه وقد انتسخت بحكم الفعل لا تحليل الاضافة كذا في الاسرار والتقرير
[illegible] باب بيان الشرط اعلم ان للنسخ شروطا
متفق عليه وبعضها مختلف فيه اما المتفق عليه فكون الناسخ والمنسوخ حكمين شرعيين فان العجز والموت
كان يزيل التعبد الشرعي ولا يسمى نسخا وكذا ازالة الحكم العقلي بالحكم الشرعي لا يسمى نسخا وكون الناسخ منفصلا
عن المنسوخ متأخرا عنه فان الاستثناء والغاية لا يسميان نسخا وقد تضمن التعريفات المذكورة للنسخ
هذه الشروط واما المختلف فيه فاشتراط كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد واشتراط البدل
للمنسوخ واشتراط كونه اخف من المنسوخ او مثله فانه ليس بشرط لصحة النسخ عند قوم على ما يأتيك بيانها
بعد ومن الشروط المختلف فيها التمكن من الفعل الذي يتضمنه هذا الباب فهو ليس بشرط لصحته عند
اكثر الفقهاء وعامة اصحاب الحديث وذهب جماهير المعتزلة الى انه شرط واليه ذهب بعض اصحابنا وابو بكر
الجصاص من اصحاب الشافعي وبعض اصحاب احمد بن حنبل ومعنى التمكن من الفعل ان يمضي بعد ما وصل
الامر الى المكلف زمان يسع الفعل المأمور به موقتا وحاصل الاصل حاصل الكلام ان حكم
النسخ عندنا بيان لمدة عمل القلب والبدن تارة لعمل القلب بانفراده وهو العقد [illegible]
وهذا اي اشتراط التمكن من الاعتقاد وكون النسخ بيانا لمدته هو الامر الاصلي الذي لا يحتمل السقوط والتغير
لانه لازم على كل العباد [illegible] التمكن من [illegible] اي يحتمل ان يكون النسخ بيانا لمدته قبل يحتمل
ان لا يكون [illegible] التصديق [illegible] في الايمان فان الاول ركن اصلي دائم لا يحتمل السقوط بحال

والثاني

والثاني ركن زائد لا اصل له دوامه ويسقط في بعض الاحوال ويحتمل [illegible] اي النسخ بيان مدة العمل بالبدن
اي بيان مدة الحكم في حق العمل بالبدن وذلك لا يتحقق الا بعد الفعل او التمكن منه كما لا ان الترك بعد التمكن منه يتحقق
من العمل فلا بعد [illegible] بيان مدة حكم العمل بالنسخ وصورته المسألة على قول من اجازها ان يرد الناسخ بعد الاعتقاد
قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل في رمضان حجوا هذه السنة ثم قيل قبل يوم عرفة لا تحجوا او قيل صوموا غدا
ثم قيل قبل انفجار الصبح لا تصوموا والثاني ان يرد بعد دخول وقته قبل انقضاء زمان يسع الواجب كما اذا
قيل للانسان اذبح ولدك فبادر الى اسبابه فقبل احضار الكل قيل لا تذبحه او شرع في الصوم في يوم [illegible]
فقيل قبل انقضاء اليوم لا تصم هكذا في الميزان وعامة نسخ اصول الفقه قال صاحب الميزان هذه مسألة
مشكلة ودلايل الخصوم ظاهرة لو بنيت المسألة على ان حكم الامر وجوب الفعل اذ وجوب الفعل في زمان لا يتمكن
فيه من الفعل تكليف ما لا يطاق وكذا لو بنيت على الاعتقاد لانه تعالى يجب عليه اعتقاد فعل هو [illegible] او غير
واجب والاول باطل لان الفعل لا يجب بالاجماع والثاني باعتقاد ما ليس بواجب واجبا محال من الشرع وكذا
الايجاب بفعل غير واجب محال ايضا ولكن المسألة مبنية على ان الامر صحيح وان لم يتعلق به وجوب الفعل
ولا وجوب الاعتقاد حقيقة عند الله لو كان امر الله ازلي عندنا وتعلقه بالمأمور بمعنى انه يكون منه فايدة
في الجملة فان الامر بما لا يريد الله وجوده جايز عندنا فالامر الوجوب في الجملة وكذا اذا لم يرد به الوجوب ايضا لكن
فيه نوع فايدة تصح الله وههنا كذلك فان المأمور اذا كان لا يعلم بحدوث النسخ ويبني الامر على ظاهر الامر
في حق وجوب العمل يعتقده ظاهرا ويعزم على الاداء ويتهيأ اسبابه ويظهر الطاعة من نفسه يستحق الابتلاء
وان كان الله تعالى عالما بانه لا يجب عليه الفعل وفي الامر بذبح الولد ظهر فانه لما اشتغل باسباب الذبح [illegible]
حكم الله تعالى ظاهرا انقطع لامره وظهر منه الطاعة فكان النسخ مفيدا في حق المأمور وصح الامر
لما فيه الامر لا غير والمحسن فيه العزم والاعتقاد والاشتغال باسبابه [illegible] بفضل الله
وكرمه وجعل قايما مقام الفعل حقيقة ∴ فصح ان النسخ يرد بعد وجود الفعل [illegible] هذا
طريق تخريج هذه المسألة قالوا اي الخصوم انما شرط التمكن من الفعل لان العمل بالبدن هو المقصود
بكل امر ونهي نصا اي العمل هو المقصود بكل امر والمنهي عنه العمل هو المقصود بكل نهي لان صيغة الامر
والنهي [illegible] لا تدل الا على وجوب الفعل والترك المنهي عنه لا [illegible] على المصدر لا على العزم والتصديق
المنهي فيه بمعنى كون الفعل والامتناع عنه هو المقصود بالاوامر والنواهي حسن الفعل بالامر وقبحه بالنهي
يعني لما كان الفعل هو المأمور به والمنهي عنه اقتضى ذلك ان يكون نفس الفعل حسنا اذا ورد الامر به
وان يكون قبيحا اذا ورد النهي عنه والنسخ قبل التمكن من الفعل يؤدي الى اجتماعهما في شيء واحد في وقت واحد لانه
اذا امر بشيء في وقت دل ذلك على حسن ذلك الشيء في ذلك الوقت واذا نهي عن ذلك الشيء في ذلك الوقت
دل على قبحه في ذلك الوقت لكون الحسن والقبح من ضرورات الامر والنهي وقد علمت انه اذا اجتمعا في وقت واحد

وجوب ثم

ليس واحد منها بمحال وكان القول بجواز النسخ الذي يؤدي اليه فاسدا وكان هذا الشيء من البداء والغلط الذي
هو على صاحب الشرع محال مثاله ان الشارع اذا امر بصلاة ركعتين يوم ما ذا ركعتين عند غروب الشمس
بطهارة ثم نهى عند الزوال عن ادائها عند الغروب بطهارة كان الامر والنهي متناولا فعلا واحدا على وجه واحد
في وقت واحد قد صدر عن مكلف واحد الى مكلف واحد وهي متناول النهي لما تناول الامر على الحد الذي تناوله
دليل على البداء والغلط لانه انما ينهى عما امر بفعله اذا ظهر له من حال المامور ما لم يكن يعلمه حين امره ولعلمنا
انه بالامر انما طلب من المامور ايجاد الفعل بعد التمكن منه لا قبله اذ التكليف لا يكون الا بحسب الوسع والبداء
على الله لا يجوز قالوا ولا معنى لقولكم ان صحة الامر مبنية على الافادة وقد افاد اعتقاد الوجوب والعزم على
الفعل فيجوز نسخه ولا يلزم منه بداء لان المطلوب حصل فيهما اذا كان النهي متناولا عين المامور به متناولا للفعل
فلو جوزنا نسخه قبل وقت الفعل لم يبق للامر فائدة لان وضع الامر ليس لهما باعتبار الوجوب والعزم على الفعل
فليس الامر موضوعا لهما فلا يدل الامر عليهما بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز ايضا لان فيه اعلاما
لا يصلح عبارة عن اعتقاد واعتقد ما يوجبه ممن يسأل ان الامر امر بالفعل لا غير وكان النسخ قبل وقت الفعل
مؤديا الى سقوط الفائدة عن الامر والى البداء والجهل لكافة العلماء السنة والدليل المعقول اما السنة
فما روي ان النبي عم امر بخمسين صلاة ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس وكان ذلك نسخا قبل التمكن
من الفعل لانه كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على الجواز وزيادة فان قيل هذا خبر غير ثابت
والمعتزلة ينكرون المعراج اصلا ومن اقر به منهم ومن غيرهم يقولون لم يرد في حديث المعراج ذكر نسخ
خمسين صلاة بخمس صلوات وذلك شيء زاده القصاص كما زادوا غيره والدليل عليه انه لا بد
من التمكن من الاعتقاد وكان الامر بخمسين صلاة على زعمهم للامة لا للنبي عم خاصة ولم يوجد التمكن من
الاعتقاد للامة لانه لا يتصور قبل العلم ولئن سلمنا انه ثابت فهو مخالف للدليل العقلي الذي بيناه ومن
شرط قبول الخبر ان لا يخالف الدليل العقلي ولئن سلمنا انه ليس بمخالف فلا نسلم ان ذلك كان فرضا بطريق
الحتم بل فوض ذلك الى رسوله ومشيته فاذا اختار الخمس تقرر الفرض قلنا الحديث
مشهور تلقته الامة بالقبول وهو في معنى التواتر فلا وجه الى انكاره واهل النقل وائمة الحديث كما رووا اصل
المعراج رووا فرض خمسين صلاة ونسخها بخمس وذكر ذلك في الصحيحين وغيرهما من كتب الاحاديث فوجب
قبوله كما وجب قبول اصل المعراج ولم يجب القول بكونه من زيادات القصاص والا لكان خبر العابد البغدادي
وليس انكار القدرية خبر المعراج الا كانكارهم خبر الرؤية والقدر واخبار الشفاعة وعذاب القبر والحوض
والميزان والخبر صحيح لا يرد بطعن بعض اهل الاهواء الا هو كما لم يرد خبر المسح على الخفين بطعن
الخوارج فيه وكما لم يرد خبر الرجم بانكار الخوارج الرجم وهو ليس بمخالف للدليل العقلي على ما نبينه وقوله
لم يوجد التمكن من الاعتقاد في حق الامة فاسد لان رسول الله صلعم هو الاصل لهذه الامة وقد وجد منه عقد القلب

القلب على ذلك قال ابو اليسر ظهر في الاشياء ان المبتلى بالعمل والاعتقاد كان النبي دون امته وان كان
مبتلى بالعبادات في حق نفسه وفي حق امته فانه عليه لم يجوز ان يصلي امته كما يصلي بنفسه لشفقته على
امته كشفقة الاب على الولد والاب يبتلى بالولد كما يبتلى بنفسه وقوله لم يكن ذلك فرضا فكلام فاسد
لانه ثبت بالحديث انه سأل التخفيف على الله غير مرة وكان موسى عليه يحثه على ذلك وما زال يسأل ذلك
ويجيبه الله اليه حتى انتهى الى الخمس فقيل له لو سألت التخفيف ايضا فقال انا استحيي فتبين ان ذلك
لم يكن مفوضا الى اختياره بل كان نسخا على وجه التخفيف بسؤاله بعد الفرضية وقد تمسك عامة الاصوليين بقصة
ابراهيم عليه فان الامر بذبح الولد قد نسخ قبل التمكن من الفعل بطريق التحويل الى الشاة كنسخ التوجه
من البيت المقدس الى الكعبة وقد مر الكلام فيه من قبل لان النسخ بيان للدليل المعقول
وتوضيحه ان النسخ جائز بالاجماع بعد جزء من الفعل او من وقت يصلح للتمكن من جزء منه يعني اذا امر بالفعل مطلقا
بان قيل افعلوا كذا في مستقبل اعماركم يجوز نسخه بالنهي عنه بعد وجود اصل الفعل الذي هو جزء مما تناوله مطلق
الامر او بعد مضي جزء من الزمان ان يسع اصل الفعل ولولا النسخ لكان الامر متناولا لجميع العمر ليس المراد
منه ان الامر اذا ورد بفعل مثلا ان يفعل صلوات كثيرة وصوموا غدا بعد اداء جزء من الصلوة او جزء
من الصوم او بعد مضي زمان يسع جزءا من الصلوة والصوم يجوز نسخه بالاجماع على ما يوهم ظاهر
الكلام لان ذلك من الصور الممتنع فيها المراد لا مثل ما ذكرنا لان الادنى يصلح مقصودا ادنى انما
صح النسخ بعد ما ذكرنا لان الادنى اي ادنى ما يطلق عليه اسم ذلك الفعل يصلح ان يكون مقصودا بالابتلاء
ولا يؤدي ذلك النسخ الى البداء والجهل بعاقبة الامر فكذلك عقد القلب على حسن المامور به وحقيته اي
وجوبه وثبوته يصلح ان يكون مقصودا بالابتلاء منفصلا عن الفعل اي بدون الفعل وكان النسخ بعد عقد
القلب على الحكم وحقيته قبل التمكن من الفعل بيانا ان المراد كان عقد القلب عليه الى هذا الوقت واعتقاد
الوضيفة فقد دون مباشرة العمل وهذا في الجمع استدلال بجواز ادنى النسخ على جوازه قبل التمكن من الفعل
وعبارة بعض المشايخ فيه ان الدليل لما قام على جواز النسخ دل ذلك على جوازه قبل وقت الفعل اذ لا
فرق بين ان ينسخ قبل وقت الفعل او بعده وحينئذ لا يجوز ان يكون المراد بالامر اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل
اذا حضر وقته ويكون الابتلاء بهذا القدر وهذا استدلال صحيح لان الايمان رأس الطاعات فيجوز ان يبتلى
الله به عباده ويقبل هذه العبادة ايمانا ولا يلزم منه البداء والدليل عليه ان الامر كما يسقط عن المامور
بسقوطه عنه بعجزه وموته ويعجزه عن الفعل ثم اذا لم يكن مستحيلا ان يؤمر بالشيء ثم لا يتصل الى الفعل
لعارض من عجز يحول بينه وبين المامور به او موت يقطع عنه وقد يؤمر المسلم بقتل الكافر ويوجه
اليه فيمنعه بعد ذلك ان يصل اليه او يحبسه آخر يحول دون قصده لا يستحيل ان لا يتصل الى الفعل
لعارض النسخ ايضا يوضحه انه لو قرن الشارع صريحا بالامر بان افعل كذا في وقت كذا ان لم انسخه عنك

صح ذكره استعمام كالو حال الفعل و تحقق لذا ان مكنت منه ويكون الفايدة في الحال هي العمول بالعمول واعتقاد الحقية فكذلك يصح نسخ الامر بطريق النسخ قوله ولان الفعل لا يصير قربة دليل اخر على صحة كونه

الاعتقاد مقصودا بدون الفعل وهو يتضمن ابطال قول الخصم ان الفعل هو المقصود لا غيره وبيانه ان الفعل سببا اى سبب نيل الثواب الا بعزيمة القلب بالاتفاق بقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات و عزيمة القلب قد يصير قربة بدون الفعل بدليل قوله عليه السلام من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة الحديث والفعل اى احتمال السقوط فوق العزيمة فان الاقرار الذى هو فعل يحتمل السقوط وكذا الطاعات التى من افعال الجوارح مع كونهما من اركان الايمان عند قوم يحتمل السقوط بعوارض والتصديق الذى هو عزيمة القلب لا يحتمل السقوط بحال ولهذا كان ترك العزيمة اى ترك الاعتقاد كفرا وترك العمل فسقا واذا كان كذلك اى كان الشان كما ذكرنا صح ان يكون عقد القلب مقصودا بالابتلاء دون الفعل لكونه اهم ولا يكون ذلك بداء الا ترى ان لو اهدر منا قد يامر عبده بشئ ومقصوده من ذلك ان يظهر عند الناس طاعته وانقياده له ثم ينهاه عنه بعد ذلك بعد حصول هذا المقصود قبل ان يتمكن من مباشرة الفعل ولا يجعل ذلك دليل البداء وان كان الامر ممن يجوز عليه البداء فلان لا يجعل النسخ قبل التمكن من الفعل بعد عزم القلب واعتقاد الحقية موهما للبداء في حق من لا يجوز عليه البداء اولى قوله الا ترى ان عين الحسن الى اخره توضيح لصلاحية الاعتقاد مقصودا وجواب عن لزوم اجتماع الحسن والقبح في شئ واحد يعنى لا يثبت حقيقة الحسن للفعل المامور به للتمكن من الفعل قبل وجوده لان الحسن صفة فلا يتحقق قبل وجوده فلا بد للنسخ من محل للمامور به لكون الناسخ بيانا لانتهاء حسنه ومنتهى القبح ما يتصور فيما في المحل ثم لما جاز النسخ بالاجماع بعد التمكن من الفعل قبل حصول حقيقته لا بد من ان يكون صحته مبنيه على كون الاعتقاد مقصودا بالامر كالفعل ليصح النسخ بيانا لانتهائه وان لم يصلح لان يكون بيانا لانتهاء حسن الفعل لانه انتهاء الشئ قبل وجوده ولما جاز بعد التمكن لما ذكرنا ولم يلزم منه بداء واجتماع الحسن والقبح في شئ واحد جاز قبل التمكن ايضا لوجود هذا المعنى قوله وقول القايل لا احد بعين يعلم الفعل هو المقصود اى دخول الحلوا على السلا الطلبة كون امرا بعقد القلب كما هو امر بالفعل لان الطاعة لا تتصور بدون عقد القلب على حقيقة المامور به فكان الامر موجبا للعقد والفعل جميعا فيجوز ان يكون احد الامرين وهو العقد مقصودا لا بدما لكونه اهم وهو الاخر وهو الفعل مترددا بين ان يكون مقصودا وبين ان لا يكون كذلك وبين ما ذكرنا ان الفعل بعينه ليس بمقصود في اوامر الله تعالى بل المقصود هو الابتلاء لا يحصل الا بالابتلاء الا ان يكون الاعتقاد من مواجب الامر ولهذا لو فعل المامور به ولم يعتقد حقيته لا يصح فعله وكان هو مقصودا الا بما كان في اوامر العباد فان المقصود منها ليس الا طلب الفعل لانها لا تكون بطريق الابتلاء وانما تكون بجلب النفع وذلك يحصل بالفعل لا بعقد القلب فان سبيل الابتلاء كما يحصل بوجوب العقد يحصل بوجوب الفعل

فكان كل منهما مقصودا قلنا نعم من حيث الظاهر كلا هما مقصود ولكن تبين بالنسخ ان المراد كان هو الابتلاء بالاعتقاد كما اذا نسخ بعد الفعل مرة ومتى كان الامر مطلقا تبين بالنسخ ان الابتلاء كان بالفعل مرة او مرة الفعل كانت مقصودة في هذا الزمان وان كان مطلق الامر يتناول الازمنة كلها بدليل انه لو لم يرد النسخ وجب الفعل في الازمنة كلها فيقتصر الامر والله اعلم باب تقسيم الناسخ

اعلم ان الناسخ يطلق على الله تعالى فيقال نسخ الله التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ومنه قوله تعالى ما ننسخ من اية وقوله عز اسمه فينسخ الله ما يلقي الشيطان وعلى الحكم الثابت كما يقال وجوب صوم رمضان نسخ وجوب صوم عاشوراء او على من يعتقد نسخ الحكم كما يقال فلان ينسخ القران بالسنة اى يعتقد ذلك وعلى الطريق المعرف لارتفاع الحكم من الاية وخبر الرسول ونحوهما عند من جوز النسخ بغيرهما وهو المراد هنا ولا خلاف ان اطلاقه على المتوسطين مجاز وانما الخلاف في الطرفين فعند اطلاقه على الله تعالى حقيقة وعلى الطرق المعرفة مجاز وعند المعتزلة على العكس والنزاع لفظى قوله وفى بعض النسخ ارجعه على تاويل الدلايل قوله واما القياس فلا يصير اذا التخويه بخلاف النص يصلح ناسخا لما تبين كانه اراد بقوله لما تبين ما ذكر في باب شرط القياس انه شرط ان يتعدى الى فرع لا نص فيه اذ التعدية لمخالفة النص مناقضة حكم النص وهو باطل واعلم ان القياس المظنون لا يكون ناسخا لشئ عند الجمهور سواء كان جليا او خفيا ونقل عن ابن العباس بن سريج من اصحاب الشافعي ان النسخ يجوز به لان النسخ بيان كالتخصيص كما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا وكان ابو القاسم الانماطي من اصحابه لا يجوز ذلك بقياس الشبه ويجوز بقياس يستخرج من الاصول وكان يجعل كل قياس هو مستخرج من القران يجوز نسخ الكتاب به وكل قياس مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة ويعرف الحكم المنسوخ عند هؤلاء بقياس يكون محالا به على الكتاب والسنة او القياس يكشف محال النص وذكر في بعض الكتب ان النسخ يجوز عند ابى القاسم بالقياس الجلى دون الخفى وقال الغزالي هو لفظ الجلى مبهم ان اراد به المقطوع به فهو صحيح واما المظنون فلا يتمسك الجمهور لانعقاد اجماع الصحابة فانهم كانوا مجمعين على ترك الراى بالكتاب والسنة وان كانت السنة من الاحاد حتى قال عمر رضي الله عنه في حديث الجنين لولا ان نقضى برأينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال علي رضي الله عنه لو كان الدين بالراى لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكني رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ولان ما يعلم على القياس المظنون الذى ينسخ به لا يخلو من ان يكون قطعيا او ظنيا فان كان قطعيا فلا يجوز نسخه به لانعقاد الاجماع على وجوب تقديم القاطع على غيره وترك الاضعف بالاقوى وان كان ظنيا فلا نسخ ايضا لان العمل بالمظنون المتعدى انما يثبت شرطه ترجحه على ما يعارضه وينافيه اذ لو ترجح عليه قياس اخر بطل شرط العمل وخرج عن كونه مقتضيا للحكم فتبين من القياس الراجح ان حكم المظنون المتعدى لم يكن ثابتا وانه لا ثبوت له فلا دفع ولا نسخ واعتبار

النسخ بالتخصيص منقوض بدليل العقل والاجماع وخبر الواحد فان التخصيص بها جائز دون النسخ وكيف
يتساويان والتخصيص بيان والنسخ رفع وابطال وما ذكره الانماطي ضعيف ايضا فان الوصف الذي يرد الفرع
الى الاصل المنصوص عليه في الكتاب والسنة غير مقطوع بانه هو المعنى في الحكم الثابت بالنص حتى لو كان ذلك
المعنى مقطوعا بان كان منصوصا عليه صار النسخ به كالنص وقد اختلفوا ايضا في جواز كون القياس منسوخا
فمنهم من منع ذلك مطلقا كالحنابلة وعبد الجبار في قول مصيرا منهم الى ان القياس اذا كان مستنبطا من اصل
فالقياس باق ببقاء الاصل فلا يتصور رفع حكمه مع بقاء اصله ومنهم من جوز نسخ القياس الموجود في زمن النبي عليه السلام
دون ما وجد بعده كابي الحسين البصري واختيار القاضي انه لا يكون منسوخا كما لا يكون ناسخا لان ما بعد القياس قطعيا
كان او ظنيا يبين زوال شرط العمل به فلا حكم له فلا رفع ولا نسخ وذكر في الميزان نسخ القياس لا يجوز بالقياس
ولا بدليل فوقه لما ذكرنا ان النسخ انتهاء الحكم الشرعي والدليل المعارض اذا كان فوقه تبين ان ذلك لا يصح واذا كان
مثله لا يبطل حكم الاخر بل يعمل المجتهد بايهما شاء اذا ترجح عنده لما مر وقال ابو الحسين نسخ القياس يرجع للمعنى يجوز بنص
متقدم وبالاجماع وبقياس نحو ان يجتهد بعض الناس فيحرم شيئا بقياس بعدما اجتهد في طلب المنصوص فلم يظفر
بنص بخلاف قياسه او اجمع الامة على خلاف قياسه او يظفر بقياس اولى من قياسه الاول فيلزم في
كل الاحوال ترك قياسه الاول فلا يسمى ذلك نسخا لان القياس الاول انما عمل به بشرط ان لا يعارضه قياس اولى
منه ولا نص ولا اجماع وهذا انما يتم على القول بان كل مجتهد مصيب لانه يجوز ان يتعبد العاقل بقياس ثم يتعبد بنسخه
فاما من لا يقول كل مجتهد مصيب فانه لا يجوز ان يتعبد به ولا يمكن نسخ الفعل به وقوله
واما الاجماع فكذلك الاجماع يجوز ناسخا للكتاب والسنة والاجماع عند بعض مشايخنا منهم عيسى بن ابان
والله وذهب بعض المعتزلة تمسكوا بما روي ان عثمان رضي الله عنه لما حجب الام عن الثلث الى السدس باخوين قال له ابن عباس
كيف تحجبها باخوين وقال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا باخوة فقال عثمان حجبها
قومك يا غلام فدل ذلك على جواز النسخ بالاجماع وبما اولوا قولهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع
المنعقد في زمان ابي بكر رضي الله عنه ولان الاجماع حجة من حجج الشرع موجب للعلم كالكتاب والسنة فيجوز ان يثبت النسخ
كالنصوص الا ترى انه لما جاز التخصيص بالخبر المشهور جاز النسخ بالخبر المشهور حتى جاز به الزيادة على الكتاب التي
هي نسخ فبالاجماع اولى وعند جمهور العلماء لا يجوز النسخ به لان الاجماع عبارة عن اجتماع الاراء في شيء ولا
مجال للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشيء عند الله تعالى ثم ان النسخ حال حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم
لاتفاق علمائنا ان لا نسخ بعده وفي حال حياته ما كان ينعقد الاجماع بدون رأيه وكان الرجوع الى رأيه فرضا
واذا وجد البيان منه الموجب للعلم قطعا فهو البيان المسموع منه وانما يكون الاجماع موجبا للعلم بعده ولا نسخ بعده
فعرفنا ان النسخ بدليل الاجماع لا يجوز وهذا الدليل وان لم يفصل بين كون الاجماع ناسخا للكتاب والسنة وبين
كونه ناسخا للاجماع في عدم الجواز الا ان النسخ هو ذكره في الفرق باب حكم الاجماع باجماع اخر جائز فيكون بيانا كما

هنا

هنا محمول على عدم جواز نسخ الكتاب والسنة بعد وفاة الرسول عليه السلام والتوقف على هذا ان الاجماع لا ينعقد
الا بعده بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ولو وجد الاجماع بخلافهما لكان ذلك بناء على نص اخر
ثبت عندهم انه ناسخ للكتاب والسنة ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع اخر
على خلاف الاول والحكم عند الاصوليين اكثرهم وكون الاجماع ناسخا او منسوخا نسبي لما بيناه ان الاصل ناسخ للكتاب
والسنة ولا يصلح ان يصير منسوخا بهما ايضا لانه لا يتصور حدوث كتاب او سنة بعد وفاة النبي عليه السلام ولا الاصل ناسخ للاجماع
ولا منسوخا به لان الاجماع الثاني ان دل على بطلان الاول لم يجز ذلك لان الاجماع لا يكون باطلا وان دل على انه كان صحيحا
لكن الاجماع الثاني حرم العمل من بعد لم يجز ذلك الا بدليل متجدد ولا بد للاجماع من كتاب او سنة او دليل
كان موجودا وخفي عليهم من قبل ذلك وكل ذلك باطل اذ لا يتصور حدوث كتاب او سنة بعد وفاته عليه السلام ولعدم
جواز خفاء الدليل على الحق عند الاجماع الاول على الكل والا يلزم اجماعهم على الخطاء ولذا لا يصلح ناسخا للقياس
ولا منسوخا به لما مر واما تمسكهم بقصة عثمان فضعيف لانها انما تدل على النسخ بالاجماع لو ثبت كون الاخوين جمعا
قطعا حتى يكون معنى الاية من حيث المفهوم ان لم يكن له اخوة ولا يكون للام السدس وثبت ايضا ان لفظ الاخوة لا ينطلق
على الاخوين قطعا فلم يثبت واحد منهما ولذلك فلا يلزم النسخ على ان يعدو ثبوتهما الا يلزم النسخ بالاجماع ايضا لامكان
وجود النص الدال على الحجب اذ لولا ذلك لكان الاجماع على الحجب خطاء وحينئذ يكون الناسخ هو النص لا الاجماع و
كذا المسألة سقوط نصيب المؤلفة قلوبهم لان ذلك لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته على
ما عرف في موضعه قوله وقال الشارح رحمه الله تعالى فيه مسألتان احداهما نسخ
الكتاب بالسنة المتواترة وهو جائز عند جمهور الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة واليه ذهب المحققون
من اصحاب الشافعي ونقل الشارح عن الشافعي في كتبه انه لا يجوز وهو مذهب اكثر اهل الحديث ثم اختلفوا في ذلك
فقال لا يجوز ذلك عقلا وهو الظاهر من مذهب الشارح رحمه الله والبه ذهب الحارث المحاسبي وعبد الله بن سعيد
والقلانسي من متكلمي اهل الحديث واحمد بن حنبل في رواية يجوز ذلك عقلا ولكن الشرع لم يرد به ولو ورد به
لكان جائزا قال ابن سريج وهو احدى الروايتين وقال بعضهم قد ورد الشرع بالمنع من ذلك وهو
قول ابي حامد الاسفرائني والثانية نسخ السنة بالكتاب وهو جائز ايضا عند جميع من قال بالجواز في المسألة
الاولى وعند بعض من انكر الجواز فيها منهم عبد القاهر البغدادي وابو المظفر السمعاني وذكر عن الشارح انه
في كتاب الرسالة القديم والجديد ما يدل على ان نسخ السنة بالقرآن لا يجوز وتوقف في بعض كتبه يدل على جواز
فخرج اكثر اصحابه على قولين احدهما انه لا يجوز وهو الاظهر من مذهبه والاكثر انه يجوز وهو الاصح والحق كذا ذكره
السمعاني في القواطع واستدل على من انكر الجواز عقلا في المسألة الاولى بان المنسوخ ما كان منسوخا في عهد النبي عليه السلام
والخبر يصير متواترا بعده فلا يجوز ان يكون المعرفة بكونه منسوخا في علمه ولهذا لم يجز النسخ بالاجماع اذ لو جاز
به النسخ لصارت المعرفة بنسخه موقوفة على انعقاد الاجماع في الزمان المستقبل على نسخه ودعا ثبوا اهله

هذه المسئلة على جواز الاجتهاد للنبي عليه السلام قالوا لما جاز له الاجتهاد فيما لم يوح اليه لم نأمن من تجويز نسخ
القرآن بالسنة ان يكون صادرة عن الاجتهاد فيقع حينئذ نسخ القرآن وهو غير جائز قالوا ولهذا اجوزنا
التخصيص بالسنة لجواز التخصيص بالاجتهاد والقياس واستدل من قال بعدم الجواز شرعا بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها
نأت بخير منها او مثلها فانه يدل على ان الآية لا تنسخ الا بآية لانه تعالى قال نأت بخير منها او مثلها وهو يدل
على ان البدل خير او مثل وعلى انه من جنس المبتدل لان قول القائل لا آخذ منك درهما الا آتيك بخير منه يفيد
انه يأتي بدرهم خير من الدرهم المأخوذ والسنة ليست خيرا من القرآن ولا مثلا له ولا من جنسه بلا اشكال لان
القرآن كلام الله وهو معجز والسنة كلام الرسول عليه السلام وهي غير معجزة فلا يجوز نسخه بها ولانه تعالى
قال نأت بخير منها يدل على ان الآتي بالخير والمثل هو الله لان الضمير له وذلك لا يكون الا وان الناسخ قرآن لا سنة
ويؤكده سياق الآية وهو قوله الم تعلم ان الله على كل شيء قدير لاشعاره بان الآتي به هو الله وتمسك
بعضهم بهذه الآية لعدم الجواز في المسئلة الثانية فقالوا لما دلت الآية على اشتراط المماثلة والمجانسة في النسخ
حتى لم يجز نسخ الكتاب بالسنة لعدم الشرطين لا يجوز نسخ السنة بالكتاب لفوات الشرطين والى هذا اشار
الشيخ رحمه الله وذكر بعض الحنفية ان الاتيان بالمثل او بالخير انما يتحقق بالكتاب او السنة لوجود المجانسة
التي هي شرط النسخ عندهما فاما في القسمين الآخرين فلا فلا يتحقق ذلك ولكن هذا التمسك ضعيف لان
هذا النص يعني الاتيان بالمثل او بالخير في نسخ الآية لا في مطلق النسخ اذ لم يقل ما ننسخ من شيء والاصح هذا
الاستدلال فلم يذكر شمس الائمة وعامة الاصوليين هذا التمسك في كتبهم بل تمسكوا بهذه الآية في المسئلة
الاولى لا غير واستدلوا في المسئلة ايضا بقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي
اخبر ان الرسول عليه السلام ليس له ولاية التبديل وانه مبلغ لما يوحى اليه لا مبدل له والتبديل بالاطلاق يتناول
تبديل اللفظة وتبديل الحكم فيقتضي الامرين جميعا ولا يكون له ولاية تبديل الحكم كما لا يكون له ولاية تبديل
اللفظ وبقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فاقبلوه و
ما خالف فردوه امر بالرد عند المخالفة ولا بد للنسخ من المخالفة فكيف يجوز النسخ بها وفي المسئلة الثانية
بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم جعل قول الرسول عليه السلام بيانا للمنزل فلو نسخت السنة به خرجت عن
كونها بيانا له لانحرافها وبقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة شيء فيكون
الكتاب بيانا لها فلا يجوز ان يكون ناسخا لها وذلك ينافي ان يكون مبينا لها لانه ان كان ناسخا ومبينا للغلط فيها ان
كان حقا لها قائم بين النسخ لهم من المعقول وهو ان الاستدلال يحتمل المسئلتين معا ولان في هذا اي في عدم جواز
نسخ احدهما بالآخر صيانة الرسول عليه السلام عن سبب الطعن لانه لو نسخ الكتاب به او بالحديث لقال الطاعن
هو اول قائل واول عامل بخلاف ما يزعم انه انزل اليه فكيف نعتمد قوله ولو نسخت سنته بالكتاب لقال
الطاعن قد كذبه ربه فيما قال فكيف نصدقه وهو معنى قوله لكان مؤديا الى الطعن طريقا

الى طريقا ووسيلة الى ذلك فان التعارض به اي بكل واحد اولى من المخالفة يعني جعل كل واحد منهما مخصصا للآخر
وحمله عليه اولى من جعله رافعا ومبطلا لصاحبه سدا لباب الطعن لعلمنا بانه معصوم عما يوهم الطعن
ولا بعد في نسخ الكتاب بمثل هذه المدرجة ايضا فان الطاعن يقول كيف يعتمد على قوله في ان هذا الكلام
من الله وقد عكس ان يقول ان الله يقول بخلافه لانهم يقولون ان الله فيجاب عن هذا الطعن بنحو
قل نزله روح القدس من ربك بالحق فلا يكون في تجويز نسخ الكتاب تعريضه للطعن بخلاف ما نحن فيه
قوله واحتج بعض اصحابنا منهم الشيخ ابو منصور رحمه الله في ذلك اي في جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى
كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف فان الوصية لهم
كانت فرضا بموجب هذه الآية ثم نسخت بقوله عليه السلام لا وصية لوارث وهذا الحديث في حكم المتواتر اذ
المتواتر نوعان متواتر من حيث الرواية ومتواتر من حيث ظهور العمل به من غير نكير فان ظهوره يغني الناس
عن روايته وهذا وهو بهذه المثابة فان العمل الظاهر به من لدن الى الفتوى بلا تنازع فيجوز النسخ به
وقد ذكر ابو الحسن الكرخي عن ابي يوسف انه يجوز نسخ الكتاب بمثل خبر المسح لشهرته ولا يجوز ان يقال
انما ثبت النسخ بآية المواريث لان فيها ايجاب لحق آخر بطريق الارث سوى حق بطريق الوصية ولا تنافي في ثبوت
حق آخر كما في حق الاجانب وبدون المنافاة لا يثبت النسخ ولا يجوز ان يقال لعل ناسخه مما انزل
في القرآن ولكن لم يبلغنا لانتساخ تلاوته وبقي حكمه لان فتح هذا الباب يؤدي الى القول بالوقف
في جميع احكام الشرع اذ ما من حكم الا ويتوهم ان يكون له ناسخ نزل ولم يبلغنا لانتساخ تلاوته والى
ان لا يصلح تعيين ناسخ ومنسوخ ابدا اذ ما من ناسخ الا ويحتمل ان يقدر ان يكون الناسخ غيره وما من
منسوخ حكمه الا ويحتمل ان يقدر اسناد حكم الحكم الى غيره ويصير خرق الاجماع لانعقاده على
ان ما وجد فيما الى الانتساخ الحكم هو المثبت وما وجد فيما الى النسخ الحكم هو الناسخ وان احتمل اضافة الناسخ النسخ
الى غير ما ظهر مع عدم الظفر به بعد البحث التام عنه قال الشيخ رحمه الله وهذا الاستدلال غير صحيح
من وجهين احدهما ان نسخ الوصية لم يثبت بهذا الحديث بل بآية المواريث فانها نزلت بعد
آية الوصية بالاتفاق وبيانه اي بيان ثبوت النسخ بالآية انه تعالى رتب الارث على وصية منكرة بقوله عز ذكره
من بعد وصية يوصي بها او دين والوصية الاولى كانت معهودة معرفة بالالف واللام فانه قال الوصية للوالدين
والاقربين ولو كانت تلك الوصية المفروضة باقية مع الميراث لم تنسخ بالحديث كما زعموا لوجب ترتب
الميراث على الوصية المعهودة المفروضة ثم على الوصية النافلة بان يقال من بعد الوصية للوالدين والاقربين
ومن بعد وصية ان تحققتم بها الاجانب فلما رتب الارث على الوصية المطلقة النافلة دل على نسخ الوصية
المقيدة المفروضة لان الاطلاق بعد التقييد نسخ كما ان التقييد بعد الاطلاق نسخ لتغاير المعنى
ولان النكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى على ما مر في باب الفاظ العموم فيكون هذه

الوصية عين الاول فلا يكون في الاية اشارة الى نسخها فيتحقق النسخ بالسنة لانا نقول ذكر الامام علم الهدى
عند بعض العلماء وان صدر الاسلام ابا اليسر ذكر في اصول الفقه ان النكرة اذا ذكر بلفظ التنكير ثم اعيد
ذكره بلفظ التعريف كان الثاني عين الاول فان من قال رأيت الرجل قال رأيت رجلا يكون المذكور
اخرا غير المذكور اولا ولئن سلم ذلك فذلك ان لم يمنع مانع وقد تحقق المانع ههنا فانهم اجمعوا ان الميراث بعد
الوصية للاجانب ومستند الاجماع هذا النص فلو صرفت الوصية المذكورة ثمة الى المعهودة وقد نسخت
المعهودة بلا خلاف لم يبق نص دال على تأخير الميراث عن الوصية وهو خلاف الاجماع والثاني اي الوجه الثاني
لبيان فساد هذا الاستدلال ان النسخ نوعان احدهما ابتداء بعد انتهاء محض اي اثبات حكم ابتداء على
وجه يكون دليلا على انتهاء حكم كان قبله بالكلية كنسخ المسالمة بالمقاتلة ونسخ اباحة الخمر بحرمتها والثاني نسخ
بطريق الحوالة وهو ان يحول الحكم من محل الى محل اخر من غير ان ينتهي بالكلية كنسخ القبلة من بيت المقدس
الى الكعبة فان اصل فرض التوجه الى القبلة لم يسقط به ولكن حول من بيت المقدس الى الكعبة وكنسخ الامر
بذبح الولد الى الشاة عند اكثر الاصوليين وهذا النسخ اي نسخ الوصية للوالدين والاقربين من النوع الثاني
وبيانه اي بيان كون نسخها بطريق التحويل ان الله تعالى فوض الايصاء للوالدين والاقربين الى العباد بشرط ان يراعوا
الحدود ويبينوا حصة كل قريب بحسب قرابته والى ذلك اشار بقوله بالمعروف ثم لما كان الموصي لا يحسن
التدبير في مقدار ما يوصي لكل واحد منهم لجهله وربما كان يقصد الى المضارة ذكر تعالى الله بنفسه
بيان ذلك الحق على وجه تيقن به انه هو الصواب وان فيه الحكمة البالغة وقصره على حدود لازمة لا يملك تغييرها
نحو السدس والثلث والثمن وغيرها مثبتا بها الحق الذي تحول من جهة الايصاء الى جهة الميراث [illegible]
فتحول بتغيير المحول واليه هذا اي الى ما ذكرنا ان النسخ بطريق التحويل اشار الله تعالى بقوله يوصيكم الله في
اولادكم حيث اطلق لفظ الايصاء اي ايصاء من فرض الحكم تولاه بنفسه اذ عجزتم عن مقادير حقوقهم لجهلكم
وبقوله جل ذكره لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا اي لا تعلمون من انفع لكم من هؤلاء في الدنيا والاخرة فتولى
الله قسمة الميراث بينكم كما تقتضيه علمه وحكمته ولم يكلها اليكم ان الله كان عليما بالخلق حكيما بما قسم
ولما بين بنفسه ذلك الحق بعينه انتهى حكم تلك الوصية لحصول المقصود باقوى الطرق كمن امر غيره
باعتاق عبده ثم اعتق بنفسه ينتهي به حكم الوكالة لحصول المقصود بمباشرة الموكل الاعتاق بنفسه
والى هذا اشار النبي صلعم بقوله ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث فان الفاء دلت على
ان سبب الاول هو ذلك يعني ما ذكر من نفي الوصية باعتبار ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فان
الوصية انما وجبت لشرع حق القريب فاذا استحقه بما نصه صاحب الشرع لم يبق الوصية مشروعة وهو
معنى قوله بهذا الوصف اي الفرض المذكور في الاية نسخ حكم الاول وهو وجوب الوصية قال شمس الائمة بعد
تقرير هذا الوجه ولكنا نقول بهذا الطريق يجوز ان يثبت انتهاء حكم وجوب الوصية للوالدين والاقربين فاما انتهاء

حكم جواز الوصية لهم بلا سبب بهذا الطريق الا ترى ان بالحوالة وان لم يبق الدين واجبا في الذمة الاولى
فقد بقيت الذمة محلا صالحا لوجوب الدين فيها وليس من ضرورة انتفاء وجوب الوصية لهم انتفاء الجواز
كالوصية للاجانب فعرفنا انما نسخ وجوب الوصية لهم بهذه الاية ونفي اصل الوصية لهم ثبت بالسنة وهو قوله عم
لا وصية لوارث فعلى هذا الوجه يقرب الاستدلال بهذه الاية قوله ومنهم من احتج
بعضهم في جواز نسخ الكتاب بالسنة بان حكم الامساك في البيوت في حق الزواني الثابت بقوله تعالى فامسكوهن
في البيوت نسخ بالسنة وهي قوله عم الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة اذ ليس في الكتاب ما
يمكن اضافة ايجاب الرجم ونسخ الامساك اليه وهو ضعيف ايضا لانهم لا يقولون لا نسلم نسخه بالسنة فانها
لا تصلح ناسخة بالاتفاق لكونها من الاحاد بل النسخ ثبت بالكتاب بيانه ما روي عن عمر رضه ان الرجم كان
مما يتلى في القران فقال لولا ان الناس يقولون زاد عمر في كتاب الله لكتبته على حاشية المصحف الشيخ
والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم فكان هذا نسخ الكتاب بالكتاب
او لانه نسخ تلاوة الناسخ وبقي حكمه وقيل نسخ حكم الامساك باية الجلد وهي تتناول البكر والثيب ثم خص
الثيب بحديث الرجم وخبر الواحد يصلح مخصصا عندهم وان لم يصلح ناسخا او يجعل الله لهن سبيلا
مجمل فسرته السنة يعني وان سلمنا ان الرجم ثبت بالسنة فذلك بطريق تفسير المجمل لا بطريق النسخ فان
حكم الامساك في البيوت كان موقتا بما هو مجمل وهو قوله او يجعل الله لهن سبيلا فان تقدير المعنى الى ان ثم
فسر رسول الله صلعم ذلك المجمل بقوله خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب
عام والثيب بالثيب الحديث وتفسير المجمل بالسنة جائز بالاتفاق وانتهى ذلك الحكم بهذا البيان كانتهاء
الصوم بالليل فلا يكون من باب النسخ قوله واحتج بعضهم اي بعض من جوز نسخ الكتاب
بالسنة بقوله تعالى وان فاتكم شيء من ازواجكم الى الكفار فعاقبتم فآتوا الذين ذهبت ازواجهم مثل ما انفقوا
فان هذا الحكم وهو اعطاء الزوج مثل ما انفق حكم نسخ بالسنة اذ لا نعلم ناسخه في القران وهذا الاستدلال
غير صحيح ايضا لان هذا اي يحتمل ان فاتكم شيء الاية نزلت في شأن من ارتدت امرأته ولحقت بدار
الحرب ان يعطى زوجها بدل مهرها من الغنيمة اي في اعطاء من ارتدت امرأته ولحقت بلاد الحرب ما غرم
من الصداق معونة له في دفع الخسران ويحتمل ان يكون ذكره على سبيل الندب كما قال شمس الائمة فلا يكون
منسوخا ويحتمل انه يكون بطريق الوجوب لكن من مال الغنيمة لا من كل مال فانه حكم محكم فعاقبتم اي
اصبتموهم في القتال بعقوبة حتى غنمتم كما قال الزجاج او اصبتم عقبى منهم اي كانت الغلبة لكم حتى غنمتم
فعلى هذا التقدير قيل هو غير منسوخ ايضا وقيل هو منسوخ وناسخه اية القتال كذا في التيسير وقيل
ناسخه قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل كذا في شرح التاويلات واذا كان كذلك
لا يصح الاحتجاج به في موضع النزاع وذكر في المطلع وفي ان ما نزلت قوله تعالى واسألوا ما انفقتم وليسألوا

ما انفقوا اى المومنون مهور المهاجرات الى ازواجهن المشركين واتى المشركون ان يودوا شيئا من مهر
المرتدات الى ازواجهن المسلمين نزلت هذه الاية وقال ابن زيد خرجت امراة من المسلمين الى المشركين
واتت امراة من المشركين فقال القوم هذه عقبتكم قد اتتكم فنزلت المعنى وان سبقكم وانفلت منكم
شيء من ازواجكم اى احد منهن الى الكفار فعاقبتم من العقبة وهي النوبة شبه ما حكم به على المسلمين والكافرين
من اداء هولاء مهور نساء اولئك تارة واولئك مهور هولاء اخرى بامر يتعاقبون فيه كما يتعاقبون بما تعاقب
في الركوب وغيره ومعناه فجاءت عقبتكم من اداء المهر فاتوا من فاتته امراة من الكفار مهر مثل مهرها من
مهر مهاجرة جاءتكم ولا تؤتوه زوجها الكافر ليكون قصاصا قالوا وهذه الاحكام التي ذكرها الله في
هاتين الايتين من الامتحان ورد المهور واخذه من الكفار وتعويض الزوج المسلم من الغنيمة او من صداق
وجبت عليه اهل الحرب كل ذلك منسوخ عند جميع اهل العلم قوله ومن الحجج كان النبي عليه السلام
يتوجه الى الكعبة في الصلاة حين كان بمكة ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس في الصلاة ستة عشر
شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة فقال الشيخ وان كان التوجه الى الكعبة في الابتداء يعني كان حكما
ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس فانه ثابت بالسنة بلا شبهة ثم
نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فيكون دليلا على نسخ السنة بالكتاب المقدس ح
فان قيل لا نسلم ان التوجه الى بيت كان ثابتا بالسنة بل هو ثابت بالكتاب بما انه كان من شريعة من قبلنا و
شريعة من قبلنا تلزمنا حتى يقوم الدليل على انتساخه وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى اولئك
الذين هدى الله فبهداهم اقتده فلما كان شريعة من قبلنا تلزمنا بطريق انه نصير شريعة لنا بسنة
رسول الله صلى الله عليه وسلم قولا او فعلا فلا يخرج بهذا من ان يكون نسخ السنة بالكتاب ثم ان ناسخ ما كان من
شريعة من قبلنا مدة بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث كان بمكة فانه كان يصلي الى الكعبة ثم بعد ما قدم المدينة
لما صلى الى بيت المقدس انتسخت السنة بالسنة لما نزلت ... التوجه الى الكعبة انتسخت السنة
بالكتاب والشرائع السابقة بالكتب السابقة نسخت بشريعتنا بلا خلاف فما ثبت في الاسلام
للرسول عليه السلام فيلزم قد يكون بالوحي المتلو وغير المتلو فيكون ذلك دليلا على جواز نسخ الكتاب
بالسنة وعبارة شمس الائمة رحمه الله ولا خلاف انه كان في شريعة من قبلنا سبب انتساخ في حقنا
بقول او فعل من رسول الله صلى الله عليه وسلم كلا خر وهذا نسخ الكتاب بالسنة واما نظير النسخ من غير كتاب يتلى
فانه كان ثابت الوحي لم يرد النبي عليه السلام ... ولم ينكر عليه فدل على جواز نسخ التلاوة بغير الكتاب ولذا بلغ
جواز نسخ التلاوة بغير الكتاب جواز نسخ الحكم لان وجوب التلاوة حكم للمتلو وكل واحد منهما ثابت
بالكتاب قال ابو اليسر رحمه الله وهذا ليس بقوي لان في ذلك الزمان كان القران على رسول الله صلى الله عليه وسلم ينزل فما
اعتقد انها نسخت بآية لكن ... ذلك الزمان لم يبلغ لضيق الوقت فلا يثبت النسخ بالحديث

ولعل

ولعل ظن النسخ بالاسناد كان نسخا بالكتاب وهو قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد اي لا يحل لك النساء
سوى هولاء اللواتي اخترنك من بعد ما اخترن الله ورسوله بالسنة وهي احاديث النبي بلغ
ايا ها ان الله تعالى اباح له ذلك واشار بقوله لانه تعالى ان الصحابة اتفقوا على كونه منسوخا وناسخه
لا يتلى ذكر فعرفنا انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بخبر قال ابو اليسر رحمه الله وهذا لا يقوى لان هذا الحل
لا يثبت حتى حل ما زاد على التسع بعد ما حرم بقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد لم يثبت لان تحريم ما
زاد على التسع حكم لا يحتمل النسخ بدليل قوله من بعد فانه مزيل التابيد اذ البعد في المطلق يتناول
الابد ويوضحه ان ذكر بعد حين التخيير عليهن وتوا اختيارهن رسول الله صلى الله عليه وسلم وصبرهن على
الفقر والشدة فكيف يجوز ان يبطل ذلك بالنسخ مع بقائهن على ذلك الاختيار ولئن سلمنا نسخه فذلك
بقوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن على ما قيل لا بالسنة فلا يصح هذا الاحتجاج
وصالح رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل مكة عام الحديبية على ان من لحق بالكفار من المسلمين لم يردوه ومن
لحق بالمسلمين منهم ردوه فكانت المصلحة فيه في ذلك الوقت فلما ختم كتاب الصلح جاءت سبيعة بنت
الحارث الاسلمية مسلمة فاقبل زوجها مسافر المخزومي وقيل صيفي بن الراهب فقال يا محمد اردد
علي امراتي كان لنا الشرط وهذه طينة الكتاب لم تجف فنزل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا جاءكم
المومنات مهاجرات الى اخر الاية ونسخ ذلك الحكم في حق النساء وهذا نسخ السنة بالكتاب
قوله والدليل المعقول وهو معتمد الجمهور ان نسخ احدهما اي الكتاب والسنة بالاخر
ليس بممتنع عقلا ولم يرد فيه سمعا فوجب القول بجوازه اما بيان عدم امتناعه عقلا فلان النسخ في
الحقيقة بيان مدة الحكم كما بينا واذا ثبت حكم بالكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة بقائه بوحي
غير متلو كما لم يمتنع ان يبين بوحي متلو وكما لم يمتنع ان يبين مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة
الحكم المطلق بعبارته الا ترى ان النسخ اسقاط الحكم في بعض الازمان الداخلة تحت العموم كما ان التخصيص
اسقاط الحكم في بعض الاعيان الداخلة تحت العموم فاذا لم يمتنع تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة لم يمتنع
نسخها بها ايضا واذا ثبت حكم بالسنة لم يمتنع ايضا ان يتولى الله تعالى بيان مدته لعلمه بتبدل المصلحة
كما لو بينها الرسول عليه السلام وكما لو بين الله تعالى نوع الحكم الثابت بالكتاب لان الحكم الثابت على لسان رسول الله
اي الثابت بعبارته هو حكم الله تعالى بدليل مقطوع به مثل الثابت بالكتاب فيستوي ... فليس بممتنع حكما
ولم يرد السمع بعدم جوازه ايضا اذ ما تلونا من الايات لا يدل على عدم جوازه على ما بينا وقد عبر بعض
الاصوليين بانه لو امتنع نسخ احدهما بالاخر لكان لغيره لا لذاته لان كل واحد من الكتاب والسنة وحي من الله تعالى
على ما قال وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى الا ان الكتاب متلو والسنة غير متلو ونسخ احد الوحيين
بالاخر غير ممتنع لذاته ولهذا لو فرض خطاب بالشرع يجعل القران ناسخا للسنة او يجعل السنة ناسخة للقران

لما لزم لذاته محال عقلا فاذا لو امتنع لكان لغيره والاصل عدمه قال صاحب الميزان اذا اخبر النبي عليه السلام
انه هو الحكم نسخ من غير ان تتلو قرآنا اتقبل خبره ام لا فان قال الخصم لا يقبل فقد انسلخ عن الدين وان قال
يقبل فقد ترك مذهبه اذ هو نفس جواز نسخ الكتاب بالسنة قوله ولان الكتاب دليل آخر
على الجواز متضمن للجواب عما قالوا ان نسخ احدهما بالاخر لا يجوز لفوات الملايمة للسر وهذا النص فقال لتبين لكم لان
الكتاب يزيد بنظمه لكونه معجزا على السنة فيصلح ناسخا للكتاب لها لكونه خيرا منها كما يصلح ناسخا للكتاب
لكونه مثلا له والسنة تنزل الكتاب في اثبات الحكم واجب بالعلم كما قرر في الكتاب فيصح نسخه بها ايضا فان
قيل قوله فانما ننسخ بها الحكم الكتاب دون نظمه يناقض ما سبق ان انما نص نسخ النظم من غير كتاب بمثله
فانه يدل على جواز نسخ النظم بالسنة قلنا المراد ههنا اما ذا لو تقرح اي لم تقع نسخ النظم بالسنة وانما وقع
نسخ الحكم بها وفيما سبق بيان الجواز العقلي فلا يدل على جواز نسخ النظم بدون الكتاب فلا يكون بينهما تناقضا او
المراد من قوله فانما ننسخ بها الحكم الكتاب دون نظمه انه لا يجوز نسخ النظم بالسنة على وجه تقوم السنة مقامه
في جواز اداء الصلاة بها والمراد من جوازه انه يدل على جواز نسخ النظم بالسنة على وجه يكون معنا لانتهاء
حكمه فقط فيندفع التناقض وعلى انه لو وقع الطعن جواب عما يقع ما لو نسخ احدهما بالاخر يؤدي الى الطعن
قال لو وقع الطعن بمثله اي بمثل ما نحن فيه من نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب ثم استشهد بما صح ذكره النسخ
في الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة لان الطاعن يقول انه تناقض كلامه وسولح من الله كلاما مناقضا فكيف يعتمد
عليه والعدا اساوا الله تعالى بقوله واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر لم يمتنع نسخ
الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة بهذا الطعن بل اما نحن فيه وهذا لانه لما علم بالمعجزات الدالة على الصدق
صحة رسالته وانه مبلغ وان الجميع من عند الله لم يبق للطعن مجال بل ذكر ان في جواز نسخ الكتاب بالسنة
وعكسه اعلاء منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم سنته من حيث ان الله تعالى فوض بيان الحكم الذي هو وحي على الاصل
اليه لتبيينه بعبارته وجعل لعبارته من الدرجة ما يثبت به انتهاء الحكم الذي هو ثابت بوحي متلو حتى
صار التناسخ ومن حيث انه جعل سنته في اثبات الحكم مثل كلامه وتولى بيان ما هو من عند نفسه كما تولى
بيان ما هو الحكم الذي ابتدأه بكلامه قوله وظهر انه ليس بتبديل جواب عن تمسكهم
بقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي قال فظهر بما بينا ان نسخ الكتاب بالسنة ليس بتبديل
من عند نفسه كما زعموا بل بوحي من الله تعالى الا انه غير متلو ولا يقال يحتمل انه كان عن اجتهاد لجواز
الاجتهاد له فيما لم يوح اليه لانا نقول الاجتهاد منه عليه السلام ايضا وانه في اجتهاده لا يقر على الخطا
فكان اجتهاده مع التقرير بمنزلة الوحي ايضا وذكر الغزالي رحمه الله ان الناسخ في الحقيقة هو الله تعالى على لسان
رسوله عليه السلام وليس السلطان بنسخ كلام الله بقوله بل بوحي على لسان رسوله وكلام الله تعالى واحد وهو
الناسخ باعتبار وهو المنسوخ باعتبار وليس لكلامه اثنان احدهما قرآن والاخر ليس بقرآن وانما الاختلاف

في العبارات فربما دل على كلامه بلفظ منظوم مأمور بتلاوته ويسمى قرآنا وربما دل عليه بلفظ غير متلو و
يسمى سنة والكل مسموع من الرسول عليه السلام والناسخ هو الله تعالى بكل حال قوله وتأويل الحديث
قال شمس الائمة رحمه الله وما روي من قوله عليه السلام فاعرضوا على كتاب الله تعالى فقد قيل هذا الحديث
الحديث لا يكاد يصح لان هذا الحديث بعينه مخالف لكتاب الله تعالى فان في الكتاب فرضية اتباعه
مطلقا وفي هذا الحديث فرضية اتباعه مقيدا بان لا يكون مخالفا لما يتلى في الكتاب ظاهرا وان ثبت
فالمراد اخبار الاحاد لا المسموع منه بعينه والثابت عنه بالنقل المتواتر وفي اللفظ ما دل عليه وهو
قوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث ولم يعلم اذا سمعتم مني او لا فخص بعد الخبر الواحد لا بنسخ
الكتاب به لانه لا يثبت كونه مسموعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم قطعا ولهذا لا يثبت به علم اليقين على ان
المراد من قوله عليه السلام وما خالف فردوه عند التعارض اذا جهل التاريخ بينهما حتى لا يوقف على الناسخ
والمنسوخ منهما فانه يعمل بما في كتاب الله ولا يجوز ترك ما هو في كتاب الله تعالى نصا عند التعارض ونحن
هكذا نقول وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما قوله فاما قوله تعالى نأت بخير منها
جواب عن تمسكهم بهذه الآية قال المراد بالخير بقوله خير منها يرجع الى ما يوافق العباد دون النظم لمعناه
اي مع معناه او ملتبسا بمعناه لان نظم القرآن لا يفضل بعضه على بعض بل الكل سواء في الاعجاز
وكذلك قوله او مثلها اي كما ان الخيرية للمماثلة اي انها راجعة الى ما يوافق العباد لا الى المماثلة في النظم فكان
المعنى نأت بخير منها او مثلها في الخفة والمصلحة والثواب ونحوها لا بلفظ خير من لفظها او مثلها
والحاصل ان الخيرية والمثلية باعتبار الحكم لا باعتبار اللفظ وقد يكون حكم السنة الناسخة خيرا او مثلا
لحكم الآية المنسوخ من حيث كونه اصلح للمكلف من الحكم المتقدم او مساويا له باعتبار الثواب وغيره
والحاصل ان نسخ حاصل على هذا التقدير لان الاحكام جنس والمراد انا لا نسلم ان الخيرية يقتضي المجانسة
لان قول القائل من لقيني بمحمد وثنا لعطيته بخير منه يراد به الخفة والعطا لا الحمد والثنا واجيب
عن الآية ايضا بانها لا تدل ان الخير او المثل هو الناسخ لانه رتب الاتيان باحدهما على نسخ الآية فلو كان
الخير او المثل هو الناسخ لترتب نسخ الآية على الاتيان باحدهما وهو دور واعترض عليه بانه غاية
ما يلزم منه ان الخير او المثل يجوز ان لا يكون ناسخا بل شيئا آخر مغايرا للناسخ يحصل بعد حصول النسخ
وهذا انما كان يفيد لو كان يدعى المستدل ان الخير او المثل هو الناسخ وليس كذلك بل مدعاه ان الناسخ
كيف لم يكن خيرا من المنسوخ او مثلا لان الناسخ بدل من المنسوخ والآية تدل على ان بدل المنسوخ
خير منه او مثله خارج على هذه الجملة اي على وفاق هذه الجملة فانا قد بينا ان السنة مثل الكتاب فيما يقبل النسخ وهو
الحكم وفي بعض النسخ عن هذه الجملة اي الآية تدل على ان الكتاب ينسخ بالكتاب ولا تدل على انه لا ينسخ
بالسنة لما تقدم ان المفهوم ليس بحجة واما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فهو انا

لا نسلم انه لا دلالة للآية على كون النسخ بيانا لجواز ان يكون المراد من قوله لتبين التبليغ او حمل البيان على التبليغ
اولى من حمله على بيان المراد لعدم ما يقتضي لزوم الاجمال والتخصيص فيما انزل اليهم لان التبليغ عام بخلاف بيان المراد
لاختصاصه ببعضه كالعام والمجمل والمطلق والمنسوخ ولو سلم ان المراد لتبين العام والمجمل والمنسوخ الى
غير ذلك فلا نسلم ان النسخ ليس ببيان لانه بيان ايضا قوله ونسخ السنة بالسنة كذا
لم يذكر المصنف رحه امثلة نسخ الكتاب بالكتاب كما ذكرها غيره لظهورها وكثرتها مثل نسخ الآيات للمسالمة
التي هي اكثر من مائة آية بآيات القتال ونسخ وجوب ثبات الواحد بعشرة الثابت بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون
صابرون يغلبوا مائتين لوجوب ثبات للاثنين بقوله عز اسمه الآن خفف الله عنكم الآية وهذا النص وان
كان طريقه طريق الخبر لكنه امر بالحقيقة وروي عن بريدة رضه ان رسول الله صلعم قال اني كنت نهيتكم عن
ثلث عن زيارة القبور فزوروها فقد اذن لمحمد في زيارة قبر امه ولا تقولوا هجرا وعن لحوم
الاضاحي ان تمسكوه فوق ثلثة ايام فامسكوه ما بدا لكم وتزودوا فانما نهيتكم ليتسع به موسركم على
معسركم وعن النبيذ في الدباء والحنتم والمزفت فاشربوا في كل ظرف فان الظرف لا يحل شيئا
ولا يحرمه ولا تشربوا مسكرا وفي رواية ابن مسعود في هذا الحديث قال ونهيتكم عن الشرب في الدباء
والحنتم والنقير والمزفت فاشربوا في الظروف ولا تشربوا مسكرا فهذا نسخ السنة بالسنة
لانتهاء الحكم الذي بالاول بهم قيل المراد بالنهي عن الزيارة هو النهي عن زيارة قبور المشركين فانهم ما منعوا
عن زيارة قبور المسلمين قط الا ترى انه قال فقد اذن لمحمد في زيارة قبر امه وكانت مشركة وروي انه
زار قبرها في اربعمائة فارس ثم توقفوا بالبعد ودنا هو من قبرها فبكى حتى سمع نشيجه وقيل انما
نهوا عن زيارة القبور في الابتداء على الاطلاق لما كان من عادة اهل الجاهلية انهم كانوا يندبون الموتى
عند قبورهم وربما يتكلمون بما هو كذب او محال ولهذا قال ولا تقولوا هجرا اي لغوا من الكلام فيه بيان
ان الممنوع كان هو التكلم باللغو عند القبور وذكر في موضع ينبغي للمرء ان يتعظ به ويتأمل حال نفسه
وهذا فانه لم ينسخ الا انه في الابتداء نهاهم عن زيارة القبور لتحقيق الزجر عن الكلام ثم اذن لهم في
الزيارة بشرط ان لا يقولوا هجرا وقيل الاذن ثبت للرجال دون النساء فالنساء يمنعن من الخروج
الى المقابر لما روي ان فاطمة رضه خرجت في تعزية لبعض الانصار فلما رجعت قال لها رسول الله
لعلك اتيت المقابر فقالت لا فقال لو اتيت ما فارقت جدك يوم القيامة اي كنت معهما في النار
والاصح ان الرخصة ثابتة للرجال والنساء جميعا فقد روي ان عائشة رضه كانت تزور قبر رسول الله صلعم
في كل وقت وانها لما خرجت حاجة زارت قبر اخيها عبد الرحمن وانشدت عند القبر قول الشاعر

وكنا كندماني جذيمة حقبة … من الدهر حتى قيل لن يتصدعا
فلما تفرقنا كأني ومالكا … لطول اجتماع لم نبت ليلة معا

والنهي عن امساك لحوم الاضاحي في الابتداء كان للضيق والشدة فيها ثم نهاهم عن الامساك

ليتسع

ليتسع موسرهم على معسرهم ولما عدم ذلك الضيق اذن لهم في الامساك وما النهي عن الشرب في الاواني المعينة
فقد كان تحقيقا للزجر عن شرب المسكر الحرام فقد كانوا بالغوا في شربها وقد كان يشق عليهم الانزجار
عن العادة المألوفة ولهذا امر بكسر الدنان وشق الروايا ولما حصل الانزجار اذن لهم في الشرب في
الاواني وبين ان المحرم شرب المسكر وان الظرف لا يحل شيئا ولا يحرمه كذا في شرح المبسوط
عن الانتباذ اي عن اخذ النبيذ او شرب النبيذ والنبيذ التمر ينبذ في جرة الماء او غيرها اي يلقى
فيه حتى يغلي وقد يكون من الزبيب والعسل والدباء القرع والحنتم جرار حمر وقيل خضر يحمل فيها
الخمر الى المدينة الواحدة حنتمة والنقير الخشبة المنقورة والمزفت الوعاء المطلي بالزفت وهو
القار وهذه اوعية ضارية تسرع بالشدة في الشراب وتحدث فيه التغير ولا يشعر به صاحبه
فهو على خطر من شرب المحرم كذا في المغرب قوله ويجوز ان يكون حكم الناسخ اشق
من حكم المنسوخ اختلف القائلون بالنسخ بعد اتفاقهم على جواز النسخ ببدل اخف كنسخ تحريم الاكل بعد
النوم في ليالي رمضان بحله وببدل مماثل كنسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة في جواز اما
النسخ الى بدل اثقل فذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين الى جوازه وذهب بعض اصحاب الشافعي وبعض
اصحاب الظواهر منهم محمد بن داود الى امتناعه قال شمس الائمة ذكر الشافعي في كتاب الرسالة ان الله تعالى
فرض فرائض ثم اخر نسخها رحمة وتخفيفا لعباده فزعم بعض اصحابه انه اشار بهذا الى وجه
الحكمة في النسخ وقال بعضهم اراد به ان الناسخ اخف من المنسوخ وكان لا يجوز نسخ الاخف بالاثقل
تمسكوا في ذلك بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها اخبر ان الناسخ ما هو خير
من المنسوخ او مثله والمراد بالخيرية او المثلية هو الخيرية او المثلية في حقنا اذ القرآن خير كله من
غير تفاضل فيه والاشق ليس بخير ولا مثل فلا يجوز النسخ به وبقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
وبقوله جل ذكره يريد الله ان يخفف عنكم فانهما يدلان على ارادة اليسر والتخفيف والنقل الى الاشق يدل على
ارادة العسر والتثقيل فيكون خلاف النص فلا يجوز ولان النقل الى الاشق ابعد عن المصلحة لكونه اضرارا في
حق المكلف لانهم ان فعلوا التزموا المشقة الزائدة وان تركوا تضرروا بالعقوبة وذلك لا يليق بحكمة الشارع
ورأفته على عباده وتمسك الجمهور بدلالة العقل والشرع على الجواز اما دلالة العقل فلان مصلحة المكلف قد تكون
في النقل من الاخف الى الاثقل كما تكون في ابتداء التكليف ورفع الحكم الاصلي وكما تكون في النقل من الاثقل
الى الاخف الا ترى ان الطبيب ينقل المريض من الغذاء الى الدواء تارة ومن الدواء الى الغذاء اخرى
بحسب ما يعلم من منفعته فيه واما دلالة الشرع فلان الله تعالى نسخ التخيير بين صوم رمضان
والفدية عنه في ابتداء الاسلام على ما روى ابن عمر رضه وعاد ذلك بتعيين الصيام الى الصوم حتما
بقوله عز اسمه فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولا شك ان الصوم حتما اشق من التخيير ونسخ الصفح

والعفو عن الكفار الثابت بقوله فاعف عنهم واصفح بآيات القتال ونسخ الحبس والإيذاء باللسان في حد الزنا بالجلد والرجم ونسخ إباحة الخمر ونكاح المتعة ولحوم الحمر الأهلية بتحريمها ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وكون الحج متطوعا بكونه فرضا وإباحة تأخير الصلاة عند الخوف بوجوب أدائها في أثناء القتال وكل ذلك نسخ بالأشق ليس بخير بل هو خير باعتبار الثواب في الآخرة كما أن الأخف خير باعتبار السهولة في الدنيا فإن الأشق أكثر ثوابا على ما قال عليه السلام لعائشة رضي الله عنها أجرك على قدر نصبك وقال أفضل الأعمال أحمزها أي أشقها على البدن وكذا تمسكهم بالآيتين الأخريين لأن الآية لا تدل على اليسر والتخفيف في كل شيء بل هي عامة مخصوصة وما ذكروا من المعقول فهو لازم عليهم في نقل الخلق عن الإباحة والإطلاق إلى مشقة التكليف وعن الصحة إلى المرض وعن القوة إلى الضعف وعن الغنى إلى الفقر فما هو الجواب لهم عن صور الإلزام فهو جوابنا في محل النزاع والله أعلم

باب تفصيل المنسوخ

المنسوخ اسم للحكم المرتفع أو اسم للحكم الذي انتهى بالدليل المتأخر وقد يسمى الدليل الأول منسوخا وهو أنواع نسخ الدليل الذي يثبت به الحكم الأول ونسخ الشرط الذي تعلق به الحكم الأول ونسخ الحكم الأول وهو أنواع نسخ كل الحكم أو نسخ بعض الحكم والزيادة على الحكم الأول والنقصان يعني أما نسخ الدليل فعلى ضربين نسخ وحي متلو ونسخ وحي غير متلو وهو خبر الرسول عليه السلام أما نسخ الكتاب فأنواع نسخ التلاوة والحكم جميعا ونسخ التلاوة دون الحكم وعكسه كذا ذكر في الميزان وظهر بهذا أن مراد الشيخ من تفصيل المنسوخ في هذا الباب تفصيل المنسوخ من الكتاب لا تفصيل مطلق المنسوخ المنسوخ أنواع أربعة التلاوة والحكم أي اللفظ والحكم المتعلق بمعناه جميعا والحكم دون اللفظ وعكسه ونسخ وصف في الحكم نحو نسخ فرضية صوم عاشوراء مع بقاء أصله فمثل صحف إبراهيم عليه السلام فإنا نعلم حقيقة أنها كانت نازلة بقوله وبدليل ما قال الله إن هذا لفي الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى ثم نسخت أصلا ولم يبق شيء منه ذكر بين الخلق تلاوة ولا عملا به فلا طريق لذلك سوى القول بانتساخ التلاوة والحكم فيها ويحتمل ذلك بصرفها عن القلوب أي بنزعها عنها أو بموت حملة الكلام أي بصرف القلوب عنها أي عن حفظها وكان هذا أي هذا النوع وهو نسخ التلاوة والحكم جميعا بصرف القلوب عنها جائزا في القرآن في حياة النبي عليه السلام للاستثناء المذكور في قوله سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله إذ لو لم يتصور النسيان لخلا ذكر الاستثناء عن الفائدة وقوله أو ننسها يدل على الجواز أيضا وذلك مثل ما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت كان فيما أنزل عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس وروي أن سورة الأحزاب كانت تعدل سورة البقرة وقال الحسن إن النبي صلعم أوتي قرآنا ثم نسيه فلم يكن شيئا أي لم يبق منه شيء لما رفع الله عن قلبه ذلك فأما بعد وفاته فلا أي فلا يجوز وقال بعض الرافضة والملحدة ممن يتستر

بإظهار الإسلام وهو قاصد إلى إفساده هذا جائز بعد وفاته أيضا وزعموا أن في القرآن كانت آيات في إمامة علي رضي الله عنه وفي فضائل أهل البيت فكتمها الصحابة فلم يبق باندراس زمانهم واستدلوا في ذلك بما روي أبو بكر رضي الله عنه كان يقرأ لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم وأنس كان يقول قرأنا في القرآن وأرضانا وقال عمر رضي الله عنه قرأنا آية الرجم ووعيناها وروي في حديث عائشة أن ذلك كان مما يتلى بعد وفاة النبي صلعم والدليل على بطلان هذا القول قوله تعالى إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ومعلوم أنه ليس المراد الحفظ لديه فإن الله تعالى منزه أن يوصف بالنسيان والغفلة فعرفنا أن المراد الحفظ في الدنيا فإن الضياع محتمل منا قصدا كما فعل أهل الكتاب وفي الغفلة والنسيان متوهم منا وفي انعدام الحفظ إلا أن يحفظ الله عز وجل وهو معنى قوله أي الحفظ من لا يلحقه تبديل ولأنه لا يخلو شيء من أوقات بقاء الخلق في الدنيا عن أن يكون فيما بينهم ما هو ثابت بطريق الوحي مما ابتلوا به من أداء الأمانة التي حملوها إذ العقل لا يوجب ذلك وليس به كفاية بوجه من الوجوه فعرفنا أنه لا ناسخ لهذه الشريعة بوحي ينزل بعد وفاة النبي صلعم ولو جوزنا هذا في بعض ما أوحي وجب القول بتجويز ذلك في جميعه فيؤدي إلى القول بجواز أن لا يبقى شيء مما ثبت بالوحي بين الناس في حال بقاء التكليف وهذا قبيح قولنا أنه لحفظه الدين إلى آخر الدهر أخبر جل جلاله أنه هو الحافظ لما أنزله على رسوله عن التغيير والحذف عن القلوب فلا يجوز أن ينسخ شيء منه بعد وفاته بطريق الاندراس وذهاب حفظه من قلوب العباد وما نقلوا من أخبار الآحاد فبعضها شاذ لا يكاد يصح وما ثبت منها محمول على أن الحذف عن قلوب الصحابة سوى قلب الراوي وكان قبل وفاته لا بعده وأما حديث عائشة رضي الله عنها فغير صحيح لأنه ذكر في ذلك الحديث وكانت الصحيفة تحت السرير فاشتغلنا بدفن رسول الله صلعم فدخل داجن البيت فأكلها ومعلوم أن بهذا لا ينعدم حفظه من القلوب ولا يتعذر إثباته في صحيفة أخرى فعرفنا أنه لا أصل لهذا الحديث كذا في أصول شمس الأئمة رحمه الله وأما القسم الثاني وهو نسخ الحكم دون التلاوة والثالث نسخ التلاوة دون الحكم فصحيح أي جائز عند جمهور الفقهاء والمتكلمين ومن الناس من أنكر ذلك وهم شاذ من المعتزلة من أنكر الجواز في القسمين متمسكين بأن المقصود من النص حكمه المتعلق بمعناه إذ الامتثال يحصل بالحكم والنص وسيلة إلى هذا المقصود فلا يبقى النص بدون حكمه لسقوط اعتبار الوسيلة عند فوات المقصود كوجوب الطهارة لا يبقى بعد سقوط الصلاة بالحيض والحكم بالنص سبب لا يبقى فلا يبقى بدونه كالملك الثابت بالبيع لا يبقى بدون البيع بأن انفسخ وفيه عبارة بعضهم أن التلاوة مع الحكم بمنزلة العلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم فكما لا يتصور العلم عن العالمية والمفهوم من المنطوق فكذلك التلاوة والحكم لا ينفكان ومنهم من أنكر نسخ التلاوة مع بقاء الحكم دون عكسه لأن الاعتقاد ولهذا يسمى المتلو قرآنا وأن كلام الله لا يصح أن يعتبر بخلافه في شيء من الأوقات والقول بجواز نسخ التلاوة يؤدي إليه فلا يجوز وتمسكت العامة في كل واحد من القسمين بالمنقول والمعقول أما النقل فالذي في القسم الأول وهو نسخ الحكم دون التلاوة فهو أن الإيذاء

باللسان للزانيين بقوله تعالى واللذان يأتيانها منكم فآذوهما والامساك في البيوت للزانيات بقوله تعالى فامسكوهن
في البيوت نسخا بالجلد والرجم مع بقاء تلاوة النصين الدالين عليهما وقسم نسخ حكمه اي نفس هذا الحكم ومنسوخ عنه
وبقيت تلاوته اي تلاوة النص المشتمل عليه ولو قيل ان النص الموجب للايذاء والامساك نسخ حكمه وبقيت تلاوته
لكان احسن وكذا الاعتداد بالحول اي حكم الايذاء باللسان والامساك والاعتداد بالحول الثابت بقوله تعالى
والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج نسخ مع بقاء تلاوة هذا
النص وهذا كثير مثل نسخ تقديم الصدقة على نجوى رسول الله صلعم ونسخ التخيير في الصوم ونسخ المسالمة مع الكفار
وثبات الواحد مع العشرة مع بقاء تلاوة الايات الموجبة لها واما المعقول فهو ما ذكر في الكتاب ان للنظم
حكمين الجواز وحاصله ان ما يتعلق بالنص من الاحكام على قسمين قسم يتعلق بالنظم مثل جواز الصلوة والاعجاز
وغيرهما وقسم يتعلق بالمعنى وهو ما يترتب عليه من الوجوب والحرمة ونحوهما فيجوز ان يكون احدهما حاصلا دون
الاخر فاذا انتسخ ما يتعلق بالمعنى جاز ان يبقى ما يتعلق بالنظم لكونه مقصودا او الدليل على ما يتعلق به من جواز الصلوة
والاعجاز فاذا احسن ابقاء النظم لهما اولى لكل اي لاصلاح الحكمين المذكورين لكونهما مقصودين
استقام ابقاؤه بهما اي بقاء النص بتلاوته بهما وانتفى الاخر اي الحكم المتعلق بالمعنى كالصلوة مع الصوم ما كان كل واحد
منهما مقصودا جاز بقاء احدهما مع عدم الاخر ويخرج الجواب عما قالوا المقصود من النص حكمه فلا يبقى النص
بدونه لان الحكم المتعلق بالنظم لما كان مقصودا جاز ان يبقى النظم ببقائه فاما القسم الثاني وهو نسخ التلاوة
دون الحكم فتمسكوا بالمنقول والمعقول ايضا اما المنقول فمثل قراءة عبد الله بن مسعود رضه في كفارة اليمين
فصيام ثلثة ايام متتابعات وقد كانت هذه قراءة مشهورة الى زمن ابي حنيفة رح ولكن لم توجد فيها النقل
المتواتر الذي يثبت بمثله القران ومثل قراءة ابن عباس رض فافطر فعدة من ايام اخر ومثل قراءة سعد بن ابي
وقاص رض وله اخ او اخت لام فلكل واحد منهما السدس كما روي عنه ونسخ والشيخ الى الاخر لا نظن
بهؤلاء انهم اخترعوا ما رووا من انفسهم فيحمل على انه كان مما تلي ثم انتسخت تلاوته في حيوة رسول الله صلعم
بصرف الله تعالى القلوب عن حفظها الا قلوب هؤلاء لينقل الحكم بنقلهم فان خبر الواحد موجب للعمل به فكان
بقاء الحكم بعد نسخ التلاوة بهذا الطريق لانه لا يكون نسخ التلاوة بعد وفاة رسول الله صلعم فان قيل لا نسلم
نسخ التلاوة مع بقاء الحكم لان القران لا يثبت الا بالنقل المتواتر ولم يثبت بالنقل المتواتر ان ما رووا
كان قرانا ثم نسخت تلاوته وبقي حكمه والدليل عليه ان الحكم الثابت ليس بقطعي ولو كان حكم القران لكان
قطعيا فاما القرانية تثبت بالسماع من رسول الله صلعم واخباره انه من عند الله تعالى وقد ثبت ذلك في
حق هؤلاء الرواة وغيرهم الا انه انصرف قلوب غيرهم عنه لم يثبت القرانية في حقنا فلا يخرج به
من انه كان قرانا في حقهم غاية ما فيه انه يلزم كونه قرانا في الزمان الماضي بالظن وهو ليس بقادح فيما نحن
فيه لان الثبوت بطريق القطع ... ونحن نبقي ... القران لا انه نسخ واما المعقول فما هو

المذكورة في الكتاب وهو ظاهر وبقي الحكم بلا نظم القران وذلك اي الحكم بلا نظم متلو صحيح في اجناس الوحي مثل
الاحكام الثابتة بالسنة فانها ثابتة بالالهام وهو من اقسام الوحي قال شمس الائمة رح وقد ثبت انه يجوز اثبات الحكم
ابتداء بوحي غير متلو فلان يجوز بقاء الحكم بعد ما انتسخ حكم التلاوة من الوحي المتلو كان اولى وما ذكروا
ان حكم الحكم ثابت بالنص فلا يبقى بدونه فاسد لان بقاء الحكم لا يكون ببقاء السبب الموجب فانتساخ التلاوة
لا يمنع بقاء الحكم ولا نسلم ان هذا كالعلم مع العالمية اذ لا تغاير بين قيام العلم بالذات وبين العالمية فان العالمية
هي قيام العلم بالذات واذا لا استغناء فلا يلزم ولا انه لا تلازم العلم والعالمية لا في تلازم العالمية
وقيام العلم بالذات لانا نقول نفس العلم من غير اعتبار قيامه بالذات لا يستلزم عالمية تلك الذات وكذا لا نسلم
ملازمة المفهوم للمنطوق ثم لو سلم عدم الانفكاك بين العلم والعالمية وبين المفهوم والمنطوق فلا نسلم التساوي في
الشبهة اذ العلم والمنطوق علة العالمية والمفهوم بخلاف التلاوة فانها افادة الحكم ابتداء لا دواما فلا يلزم
من ابقاء الحكم ابقاء ما دلت عليه ولا من ابقاء مدلولها ابقاؤها ... واما القسم الرابع
وهو نسخ الوصف فمثل الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكوة بعد
وجوب الصلوات لا يكون نسخا لحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم في الشرع من غير تغيير وما نقل عن بعض
العراقيين ان زيادة صلوة سادسة على الصلوات الخمس نسخ فقد بنوا ذلك على انها تزيد وجوب المحافظة على
الوسطى المأمور بالمحافظة عليها في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى لان السادسة
تخرجها عن كونها وسطى وهو باطل لان كونها وسطى امر حقيقي لا شرعي فلا يكون رفعه نسخا ولا
يلزم عنه ان الشارع لو اوجب بدل صلوات خمس او اوجب صلوة خامسة او صوما او زكوة ان ذلك يكون نسخا
لاخراج العبادة الاخيرة عن كونها اخيرة واخراج العبادات السابقة عن كونها اركانها وهو خلاف
الاجماع واختلفوا في غير هذه الزيادة اذا وردت متأخرا عن المزيد عليه فاكثر العراقيين على القول بالنسخ في ذلك
القدر من الزمان كزيادة شرط الايمان في رقبة الكفارة وزيادة التغريب على الجلد في حد الزاني
بعد اتفاقهم على ان مثل هذه الزيادة لو وردت مقارنة للمزيد عليه لا يكون نسخا كورود رد الشهادة
في حد القذف مقارنا بالجلد فانه لا يكون نسخا اللهم الا ان يقال ... من مشائخنا واكثر المتأخرين
من مشائخ ديارنا انها تكون نسخا معنى وان كانت بيانا صورة وهو مختار الشيخ في الكتاب وقال
اكثر اصحاب الشافعي انها لا تكون نسخا واليه ذهب ابو علي الجبائي وابو هاشم وجماعة من المتكلمين ونقل
عن بعض اصحاب الشافعي ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه تغيرا شرعيا نسخت لو فعل كما قد كان
يفعل قبل الزيادة تجب استئنافه كان كزيادة ركعة على ركعتي الفجر وان لم يكن كذلك لا يكون نسخا
كزيادة التغريب في حد الزاني وزيادة عشرين على الثمانين في حد القذف لو فرضنا ورود الشرع
بها واليه ذهب الغزالي وعبد الجبار الهمداني من المعتزلة ونقل عن الشيخ ابي الحسن الكرخي وابي عبد الله
البصري

ان الزيادة ان كانت مغيرة حكم المزيد في المستقبل كانت نسخا كزيادة التغريب اذا وردت متاخرة وكزيادة
عشرين على حد القذف فانها تغير للحكم الاول في المستقبل من الكل الى البعض وان لم يكن مغيرة لا يكون نسخا
كزيادة وجوب ستر الركبة بعد وجوب ستر الفخذ لا يتصور بدون ستر بعض الركبة فلا يكون الزيادة تغييرا
للحكم الاول في المستقبل بل يكون مقررا له وبهذا قال بعض الاصوليين ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا متاخرا فهي
نسخ لوجود حقيقة النسخ على ما مر في بيان حده وما خالفه بان لا يكون الحكم المرفوع شرعا او لا يكون الزيادة متاخرة
عنه او لا يكون اثباتها بدليل شرعي فليس بنسخ لان النسخ لا يتحقق بدون الامور الثلثة مستوفيا فكل منها
مسلك من قال بان الزيادة ليست بنسخ اصلا لوجوه من الكلام احدها انهم بنوا على اصلهم ان المطلق من انواع
العام عندهم وان العام لا يوجب العلم قطعا بل يجوز ان يراد به البعض وان المطلق المقيد واذا كان كذلك
ظهر بورود الزيادة المقيد للمطلق ان المراد من العام البعض يعني المطلق المقيد فيكون تخصيصا
وبيانا لا نسخا وذلك مثل الرقبة المذكورة في كفارة اليمين والظهار فانها اسم عام يتناول المؤمن
والكافر والزمن وغيرها فاخراج الكافر منها بزيادة قيد الايمان يكون تخصيصا لا نسخا كاخراج
الزمن والعميا منها وكاخراج اهل الذمة من لفظ المشركين والثاني ان حقيقة النسخ لم توجد في الزيادة لان
حقيقته تبديل ورفع للحكم المشروع والزيادة تقرير للحكم المشروع وضم حكم اليه والتقرير ضد
الرفع فلا يكون نسخا الا يرى ان الحاق صفة الايمان بالرقبة لا يخرجها من ان يكون مستحقا للاعتاق
في الكفارة والحاق النفي بالجلد لا يخرج الجلد من ان يكون واجبا بل هو واجب بعينه كما كان قبله فيكون
وجوب التغريب ضم حكم الى حكم وذلك ليس بنسخ كوجوب عبادة بعد عبادة وهو يعني فيمن ادعى على اخر
الفا وخمسمائة وشهد له شاهدان بالف واخران بالف وخمسمائة حتى قضى له بالمال كله كان
مقدار الالف مقضيا به بشهادتهم جميعا والحاق الزيادة بالالف بشهادة الاخرين لم يخرجه من ان
يكون مشهودا به لان رفعه … ان الزيادة لا تتعرض لاصل الحكم المشروع فلا يكون فيها النسخ
بوجه يوضحه ان النسخ … لو وردا معا لا يمكن الجمع بينهما الساعة فهما وههنا
ان وردت الزيادة مقارنة للمزيد عليه وجب الجمع فلا يكون منافيا له فكيف يثبت النسخ اذا وردت متاخرة
بل يكون بيانا والى هذا الوجه اشير في الكتاب … ان يكون الزيادة تخصيصا اعتذار
عن توهم انه تخصيص وليس بنسخ فان كونه تخصيصا … على اصل الشافعي …
في باب النهي … الزيادة ان يكون تخصيصا يعني لا ندعي انها تخصيص لا محالة بل
يكون تخصيصا ولا يكون كذلك ولكنها ليست بنسخ بوجه والثالث ان الزيادة على النص لو كان نسخا لكان
القياس باطلا لان القياس الحاق غير المنصوص بالمنصوص وزيادة حكم لم يوجبه النص بصيغته وحيث كان
القياس جائزا … علم ان الزيادة ليست بنسخ والرابع … لانه الاصل في احكام الشرع

هو البقا

هو البقاء والقول بالتخصيص والتقييد يوجب تغيير الكلام من الحقيقة الى المجاز ومن الظاهر الى خلافه لكنه
متعارف في اللغة وكان الحمل عليه احسن من الحمل على النسخ واحتج من قال ان الزيادة نسخ بان النسخ انتهاء حكم
بابتداء حكم اخر وهذا المعنى موجود في الزيادة على النص فيكون نسخا وبيانه ان الاطلاق معنى مقصود من الكلام
له حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة باتيان ما يطلق عليه الاسم من غير نظر الى قيد والتقييد معنى اخر مقصود
على مضادة المعنى الاول لان التقييد اثبات القيد والاطلاق رفعه وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة بالمباشرة
ما وجد فيه القيد دون ما لم يوجد فيه فاذا صار المطلق مقيدا لا بد من انتهاء حكم الاطلاق بثبوت حكم التقييد
لعدم امكان الجمع بينهما للتنافي فان الاول يستلزم الجواز بدون القيد والثاني يستلزم عدم الجواز بدونه واذا انتهى
الحكم الاول بالثاني كان الثاني ناسخا له … ولهذا … لما ذكر من انتهاء الاول بالثاني
جواب عن قولهم لا نسلم انتهاء الاول بل هو باق لكن ضم اليه شيء اخر يعني انما قلنا بانتهاء الاول بالثاني لان المطلق
متى صار مقيدا صار المطلق بعضه اي صار ما كان مطلقا قبل التقييد بعض المقيد لاشتمال المقيد على معنيين
احدهما ما دل عليه المطلق والثاني ما دل عليه القيد وما للبعض حكم الوجود اي ليس لبعض ما يجب … شيء
من عبادة او عقوبة او كفارة حكم وجود الجملة بوجه ولا حكم وجوده في نفسه بدون انضمام الباقي اليه فان الركعة
من الفجر لا تكون فجرا ولا بعض الفجر بدون انضمام الاخرى اليها والركعتان من صلاة الظهر في حق المقيم كذلك
وكذا المظاهر اذا صام شهرا ثم عجز فاطعم ثلثين مسكينا لا يكون متكفرا بالاجماع لا بالطعام ولا بالصوم
كبعض العلة وبعض الحد فانه ليس لبعض العلة حكم الموجود ولبعض الحد حكم الحد حتى ان بعض العلة لا يوجب شيئا
من الحكم الثابت بالعلة وبعض الحد لا يتعلق به شيء من احكام … وخروج الامام عن عهدة اقامة
الحد … سقوط شهادة القاذف فاذا كان الحد حد القذف لانه متعلق بالحد عندنا وبعض الحد ليس بحد
وانما قال عندنا لان سقوط الشهادة عند الشافعي متعلق بالقذف الا انه يتوقف عمل … لم يثبت الحكم
الاول بالقياس … التقييد في المطلق نسخ لوصف الاطلاق … لم ينسخ اصله
ثم بين … لان التقييد ليس بتخصيص على ما زعم الخصم … ان التخصيص تصرف في اللفظ ببيان
بعض ما يتناوله النظم بظاهره لولا دليل التخصيص غير مراد به والقيد لا يتناوله الاطلاق اي لا دلالة
للمطلق على المقيد بوجه كاسم الرقبة لا يتناول صفة الايمان والكفر لان المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات
فكان التقييد تصرفا فيما لم يكن اللفظ متناولا فلا يكون تخصيصا … والقيد لا يتناوله
الاطلاق يعني الاطلاق عبارة عن العدم اي عدم القيد والتقييد عبارة عن الوجود اي وجود القيد فكيف
يتناول الاطلاق التقييد مع تنافيهما واذا لم يتناوله لا يكون التقييد تخصيصا بل يكون اثباته نصا ناسخا للاطلاق
بالقياس … وكذا باطل … ان الخصم … التقييد في رقبة كفارة اليمين او الظهار بالقياس
بان قال تحرير رقبة تكفير فكان الايمان من شرطها قياسا على كفارة القتل او … وهو ما روي ان جارية

ان الحكم جار بجاريه الى رسول الله صلعم فقال على رقبة افا عتقتها فقال لها رسول الله صلعم اين الله
فقالت في السماء فقال من انا فقالت انت رسول الله فقال اعتقها فانها مؤمنة فامتحانها بالايمان
دليل على ان الواجب لا يتادى الا بالمؤمنة وان المراد من المطلق المقيد كان هذا اثبات نص مقيد للرقبة
المذكورة في الكفارة كانه تعالى قال في الكفارتين فتحرير رقبة مؤمنة كما قال كذلك في كفارة القتل واثبات
هذا مثل هذا النص بالقياس وخبر الواحد لا يجوز والثاني ان العام اذا خص منه شيء وخرج المخصوص من ان يكون
مرادا ابقي الحكم فيما وراءه ثابتا بذلك النظم بعينه كلفظ المشركين اذا خص منه اهل الذمة ومن بلغناه
بقي الحكم في غيرهم ثابتا بذلك بعينه حتى وجب قتل من لا امان له لانه مشرك فلم يكن اي التخصيص نسخا لان
النسخ بيان مدة الحكم الثابت وهذا لم يكن ثابتا واذا ثبت قيد الايمان في الرقبة المذكورة في كفارة اليمين
او الظهار خرج ما كان من جملتهم لم يكن الحكم في المؤمنة ثابتا بذلك النص وبقوله الرقبة بينهما اي بتصفية
لما قلنا ان لا دلالة للمطلق على الكل بوجه بل يكون ثابتا بهذا القيد فيكون التقييد اثبات الحكم ابتداء
من غير ان يكون المطلق دالا عليه ودليل الخصوص لاخراج ما كان ثابتا لولا التخصيص لا للاثبات
ابتداء ولا انشاء بل بيان اخراج ما كان داخلا في الجملة وهي اثبات ما ليس بثابت فعرفنا انه نسخ وليس
بتخصيص وعبارة القاضي الامام في ان الزيادة ليست بتخصيص فان حكم العموم اذا خص منه بقي
الحكم فيما لم يخص منه بالنص العام نفسه لا بشيء اخر فلم يكن نسخا الى بقي امر الحكم تعلق ما بقي على ما كان
ومن زيد شيء لم يبق للنص الاول حكم فان نص الكفارة جعل الكل حلا ولا يبقى حلا اسم بعد ثبوت النفي
حلا مع وايه الكفارة جعلت الرقبة بدون صفة الايمان كفارة ولا يبقى بعد قيد الايمان كفارة لان
الكفارة تخرج عن الحل والمؤمنة نحو ولان رقبة على ما قال الله تعالى بل الموصوف الزائد لا يبقى في الكتاب
بدون الا يكون ما بقي كفارة ولا بعضها فالزيادة نسخ معنى وبيان صورة [redacted] ولا نسلم
ان النفي كذا جواب عن قوله النفي ثبوت الجلد فلم يكن نسخا فعال لم يجز له انه نسخ لنفس الجلد بل هو نسخ
لكون هذا الحد جزء تمام الحد لانه ليس بعض الحد له حكم الحدود وذكر ابو الحسين البصري في المعتمد ان
النظر في هذه المسئلة في ان الزيادة على النص يتعلق بامور يلغيه احدها ان الزيادة على النص ينفي زوال
شيء لا محالة واقله زوال عدمها الذي كان ثابتا وثانيها ان المزال بصفة الزيادة ان كان حكما شرعيا وكانت الزيادة
متراخية سميت تلك الزيادة نسخا وان كان حكما عقليا وهو البراءة الاصلية لا يسمى نسخا وثالثها ان الزايل
بالزيادة ان كان حكم العقل يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس وان كان الزائل حكما شرعيا فان كان دليل الزيادة
بحيث يجوز ان يكون ناسخا لذلك الحكم الزائل جاز اثبات الزيادة والا فلا وخرج عليه الفروع فقال زيادة
التغريب لا يزيل الا نفي وجوب ما زاد على المائة وهذا النفي غير مشروع ولم يتعرض لما زاد عليها نفيا ولا
اثباتا بل معلوم بالعقل بالبراءة الاصلية واما كون المائة وحدها مجزية وكونها كمال الحد وحصول الخروج

عن عهدة الواجب للامام باقامتها فكلها مانع لنفي وجوب الزيادة معلوما بالعقل جاز قبول خبر الواحد
فيه كما ان الوضوء لو كانت حسب لتوقف على ادائها الخروج عن عهدة التكليف فقبول الشهادة فلم يرد
فيها شيء اخر لتوقف الخروج عن العهدة على ادائه ذلك المجموع مع انه يجوز اثباته بخبر الواحد والقياس فكذا
ههنا واما قوله فقال الله تعالى المائة وحدها كمال الحد وانها وحدها مجزية فلا يتعارض الزيادة فهمنا خبر
الواحد والقياس لان نفي الزيادة بعد بدليل شرعي حاصل ان كلمة الحد فيها تعين بحكم شرعي فلا يكون
رفعها نسخا واجاب صاحب الميزان عنه بانا لا نسلم انه ليس بحكم شرعي لان حكم الشرع ما لا يثبت الا
بالشرع وتقدير الحد لا يعرف الا بالشرع فكان شرعيا ولان الحد متى كان واجبا ثم جاء نص التغريب
متراخيا بكون النبي عليه السلام ساكتا عن حكم التغريب والسكوت عند الحاجة بيان يقتصر وجوب استيفاء
التغريب حكما شرعيا بدلالة السكوت فاذا جاء خبر الواحد بايجاب التغريب كان نسخا لحكم شرعي وهو وجوب
استيفاء التغريب بسكوته ولو امر صاحب الشرع نصا فقال اجلدوا ولا تغربوا او عرف حكمه قطعا ثم
جاء خبر الواحد في ايجاب التغريب اليس يكون نسخا فكذا هذا او لكن يلزم عليه تجدد اخر فان سكوته عليه
عن ايجاب عبادة تدل على ان غيرها ليس بواجب بمنزلة ما لو نص عليه ثم جاز ايجاب عبادة بعدها
بخبر الواحد والقياس بالاجماع فيجوز ههنا ايضا واجاب غيره بان زيادة النفي نسخ لتحريم الزيادة
على المائة فانه حكم شرعي معلوم ثبوته في الشرع بطريقه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر فانها لتحريم الزيادة
على الركعتين بانه قد ثبت في الشرع في الفرائض المقدرة تحريم الزيادة على مقاديرها بخلاف زيادة عبادة
فانها لا تقتضي تغيير حكم مقصود وذكر عبد القاهر البغدادي ان زيادة التغريب على الجلد لو كان نسخا
لو امكن ان يكون ادخال نبيذ التمر بدل الماء والتراب نسخا لانه الوضوء وان يكون وجوب الوضوء بالقهقهة
نسخا لما ذكر الله تعالى من الاحداث الناقضة للطهارة واذا امتنع ذلك فكذا لم اجتمع الزيادة على النص
باخبار ضعاف فلم يجوز اما اخبار صحاح فال ومن زاد الخلوة على ايتاء الطلاق قبل المسيس في ايجاب
العدة وتكميل المهر بخبر عمر رضي الله عنه مع مخالفة غيره وامتنع عن الزيادة على النص غير صحيح كان حاكما
في دين الله تعالى برايه واجيب عنه بان النبيذ في حكم الماء لان النبي صلعم اشار اليه بقوله ثمرة طيبة
وماء طهور الى ان الماء باسم لم يزل بالبقاء التمر فيه فيكون داخلا في عموم قوله فلم تجدوا ماء فلا يكون
ناسخا واما جعل القهقهة من الاحداث من النواقض فليس ايجاب عبادة بعد عبادة فلا يكون
من النسخ في شيء واما تكميل المهر والخلوة فليست عندنا بقوله رضي الله عنه بل بقوله وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم
الى بعض وبدلائل اخر عرفت في موضعها فلا يكون من باب الزيادة على النص بخبر الواحد
[redacted] ولهذا اي ولان الزيادة على النص نسخ ونسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز لم نجعل
قراءة الفاتحة في الصلاة فرضا لان اطلاق قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وعمومه اقتضى الجواز

بدون الفاتحة فكان نفي الصلاة بدون الفاتحة نفيا للكمال لا للاطلاق فلا يجوز بخبر الواحد ونحو قوله عليه
لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ولهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله ولانه ليس لبعض الشيء حكم جملته
قال ابو حنيفة وابو يوسف يجوز شرب القليل من المثلث وهو ما ذهب ثلثاه بالطبخ ثم صار مسكرا
لا يحرم وهو رواية عن محمد رحمه الله لان المحرم في غير الخمر هو السكر بالنص وهو قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها
والسكر من كل شراب وذلك يحصل بشرب الكثير وليس لبعض العلة حكم العلة فلا يكون داخلا تحت
التحريم وهو قول مالك والشافعي رحمه الله لما روي انه عليه السلام قال كل مسكر حرام وفي رواية ما اسكر كثيره فقليله
حرام وفي رواية ما اسكر الفرق منه فالجرعة حرام ولان المثلث بعدما اشتد خمر لان الخمر انما سميت بهذا
الاسم لمخامرتها العقل لا لكونها نيا وهي موجودة في سائر الاشربة وقد نقل عن النبي عليه السلام انه قال
كل مسكر خمر ولو سماه احد من اهل اللغة لكان يستدل بقوله على اثبات هذا الاسم فاذا سماه
صاحب الشرع وهو افصح العرب كان اولى والجواب عنهما ان الجمع اذا امكن بين الاثار فهو اولى من الاخذ
ببعضها والاعراض عن البعض وقد امكن ههنا بان يحمل هذا الحديث على الشرب على قصد السكر فان
شرب القليل والكثير على هذا القصد حرام فالحديث الاول على الشرب لاستمراء الطعام فان
القليل بهذا القصد لا يحرم وبدونه حرام كالمشي على قصد الزنا يكون حراما وعلى قصد الطاعة يكون
طاعة او بان يحمل على ان التحريم كان في الابتداء لتحقيق الزجر كتحريم الانتباذ في الدباء والحنتم ثم ثبتت
الرخصة بعد ذلك في شرب القليل منه والمراد بقوله عليه السلام كل مسكر خمر التشبيه بالخمر وهو الحد فقد
بعث مبينا للاحكام دون الاسامي والمعقول الذي ذكروه قياس في اللغة فلا يقبل قال ابو الفضل
في اشارات الاسرار واعلم انه من وقع في ابي حنيفة رحمه الله في هذه المسألة وشنع عليه في انه اباح مثل هذا الشرب
ولم يسلك فيه طريق الاحتياط بحيث احل القليل منه وقال ديانة اذا الاصل التحريم ما احل الشرع
عنه في تحليل ما حرمه لا يفتح بينهما ومنه لم يعلم لابي حنيفة رحمه الله دليلا يدل على ما حرمته وبلغته الاثار المشهورة
عن الصحابة والتابعين انهم كانوا يشربون ويسقون الاضياف ويجلدون على السكر منه كيف
يسوغ له التصريح بالحرمة وهو تعرض لحدود الله من تحريم شيء لم يرد به الشرع وامر التوقف
والاخذ بالتقية يرجع الى العمل دون الفتوى فانها هي ما بحدود الدين ولهذا قال محمد بن مقاتل
الرازي لو اعطيت الدنيا بحذافيرها ما شربته ولو اعطيت الدنيا بحذافيرها ما افتيت بانه
حرام قوله وكذلك ايضا كان شرب القليل من المثلث لا يحرم لانه بعض العلة لا يجب
على الحسبة الحدث باستعمال الماء القليل لصحة التيمم وصورته اذا وجد المحدث ماء لا يكفي الوضوء او الجنب
ما لا يكفي الاغتسال يجوز له التيمم عندنا وفي احد قولي الشافعي رحمه الله لا يجوز الا بعد استعماله لان الله تعالى قال فلم تجدوا
ماء فتيمموا ذكره منكرا في موضع النفي فيتناول اي ماء كان قدر منه ويكون عدمه شرطا لجواز التيمم فلم يوجد الشرط

لايكون

لا يكون التراب طهورا لان استعمال هذا القدر مفيد للطهارة حقيقة وحكما بدليل انه لو استعمله ثم اصاب
ماء اخر لم يجب عليه اعادة الاول فكان نظير العاري اذا وجد ما يستر به بعض عورته يلزمه استعمال القدر
وكذا اذا كان به نجاسة حقيقية ووجد ما يزيل بعضها يجب استعماله في ذلك القدر فكذا ههنا ولنا ان عدم
الطهور رخصة يحصل فيباح له التيمم وذلك لان قوله لنا طهور لا يراد به طهارة حسية بل المراد طهارة
حكمية اي محللة للصلاة وباستعمال هذا الماء لا يثبت شيء من الحل لان الحل موقوف على الكمال وهو ان يتم والحكم
غسل الاعضاء كلها ولا يثبت شيء من حكم العلة ببعض العلة كبعض النصاب في حق الزكاة وبعض علة
الربا في حق العقود وهذا لانه لو وجد بعض الرقبة في باب الكفارات دون الكمال حل له التكفير بالصوم كما
لو عدم الرقبة اصلا لان الاصل قد يكون كفارة وهذا البعض لا يصلح كفارة لانه لا يجري لحكم الطهر
ههنا وسر هذا ان المراد بقوله فلم تجدوا ماء ماء طهورا اي محللا للصلاة باستعماله في هذه الاعضاء
او رافعا للحدث عنها فان الاية سيقت لبيان هذه الطهارة لا غير والماء المحلل ماء مقدر لا نفس الماء
وهذا بخلاف النجاسة وستر العورة لان الواجب ثمة ازالة فيهما امر حسي فعورة ظاهرة ونجاسة حقيقية
واذا كان حسيا اعتبر الزوال حسا لا حكما والزوال حسا ثابت بقدر الماء الذي معه وكذا زوال
الانكشاف بلبس الثوب كذا في الاسرار قوله لان دليل النسخ دليل اخر على ان المقيد
نسخ للاطلاق وجواب عما قال بعضهم انه ليس بنسخ لانه بدليل امكان الجمع بينهما اذا كانا متقارنين
بان جهل التاريخ بينهما فقال لا نسلم ذلك بل لو جهل التاريخ بينهما كان المقيد معارضا للاطلاق ومانعا
عن العمل يعني اذا كانا في الحكم كما بيناه لان النسخ عند معرفة التاريخ يكون التقييد نسخا للاطلاق ايضا
قوله ونظير هذا الاصل وهو ان الزيادة نسخ معنى اختلاف الشهود في قدر الثمن
جواب عن اعتبارهم الزيادة بحقوق العباد فان الزيادة فيها من جنسها لا توجب تغيير ما كان كما
ذكرنا من شهادة الشاهدين على الف وشهادة الاخرين على الف وخمسمائة فقال الشيخ رحمه الله
ليس كذلك الفرع نظير هذا الاصل لان تلك الزيادة لا توجب تغييرا نظيره اختلاف الشهود في
قدر الثمن بان شهد احد الشاهدين بالبيع بالف والاخر بالبيع بالف وخمسمائة لا تقبل الشهادة في
اثبات العقد بالف اذ اتفق عليه الشاهدان ظاهرا لان الذي شهد بالف وخمسمائة قد جعل الالف لبعض
الثمن وانعقاد البيع بجميع الثمن المسمى لا ببعضه فمن هذا الوجه كل واحد منهما في المعنى شاهد بعقد
اخر والالف المذكور في شهادة الاخر كان بحسب بعض العقد لو وجد شيء لعقد لم يثبت
في الطلاق والعتاق فصحيحا ايضا اذا اتصل به التعليق بالشرط فكذلك الزيادة تكون بهذه الصفة
ايضا فصل ذكر الاصوليون فرقا بين التخصيص والنسخ وتعرض
الشيخ الامام العلامة مولانا حميد الدين رحمه الله فرق ايضا بين التقييد والنسخ والتعليق وغيرها فالحقتها

لهذا الباب تتميما للفايدة ان النسخ والتخصيص اشتركا في حصول كل واحد منهما بيان ما لم يرد باللفظ الا انهما
يفترقان من جهة ان التخصيص يبين ان العام لم يتناول المخصوص والنسخ يرفع بعد الثبوت وان التخصيص
لا يرد الا على العام والنسخ يرد عليه وعلى غيره وانه يجب ان يكون متصلا مقارنا والنسخ لا يكون الا متراخيا
وانه لا يجوز الى ان لا يبقى من النسخ يجوز ذكره وانه يكون بالسمع وغيرهما والنسخ لا يجوز الا بالسمع
وانه يكون معلوما ومجهولا والنسخ لا يكون الا معلوما وانه لا يخرج المخصوص منه من كونه معمولا به في مستقبل
الزمان والنسخ يخرج المنسوخ عن ذلك وانه يرد في الاخبار والاحكام والنسخ لا يرد الا في الاحكام وان
دليل الخصوص يقبل التعليل ودليل النسخ لا يعلل والفرق بين التخصيص والتقييد ان التقييد يتصرف
فيما كان الاول شاملا له والتخصيص يتصرف فيما يتناوله اللفظ ظاهرا وان التقييد مفرد والتخصيص
جملة وان في التقييد يعمل بالقيد لا بالاصل وفي التخصيص يعمل بالاصل وينفي المخصوص منه والفرق بين التخصيص
والاستثناء ان التخصيص يستقل بنفسه بخلاف الاستثناء وان دليل الخصوص يعلل بخلاف
الاستثناء والفرق بين الاستثناء والنسخ ان الاستثناء غير مستقل بنفسه وانه يرد في الاخبار والاحكام
وانه لا يكون الا متصلا بخلاف النسخ في هذه الوجوه كلها والفرق بين التقييد والنسخ من كل وجه ان التقييد
مفرد والنسخ جملة وانه وصف الاول والنسخ ليس كذلك وانه قد يكون مقارنا والنسخ لا يكون الا متراخيا
والفرق بين التعليق والاستثناء ان الاستثناء يخرج المستثنى منه ليس بتمليك هو الكتاب والتعليق
يمين وان التعليق يصح في الايجاب دون الخبر والاستثناء يصح فيهما والفرق بين التعليق والتقييد
ان التعليق يبدل صيغة الايجاب الى اليمين والتقييد ليس يبدل صيغته بل زيادة احوال والفرق بين
التقييد والاستثناء ان التقييد يشتمل اما ما بالاطلاق والاستثناء يخرج عن الاصل ما كان ثابتا صورة
وان التقييد لا يخرج الاطلاق عن حقيقته صورة فان الرقبة بزيادة وصف لا تخرج عن كونها رقبة بل تبقى
رقبة لكن لم يبق الحكم بها والاستثناء قد يخرج الاول عن حقيقته كالواحد المستثنى من الالف فيبقى
لا يبقى الفا والفرق بين النسخ والتعليق ان التعليق لا يصح الا متراخيا والنسخ على عكسه وان الشرط
مع المشروط شيء واحد والناسخ مع المنسوخ ليس كذلك وان المعلق بعرضه ان يصير ايجابا بلا والمنسوخ
ليس كذلك والفرق بين التخصيص والتعليق ان التخصيص لا يقع الا على العام ولا يشترط في التعليق ذلك وان
التخصيص له حكم على ضد الاطلاق وليس في التعليق ذلك وان دليل الخصوص مستقل والشرط ليس
كذلك وان بعد التعليل في التعليق لا يبطل وتبين عليه والله اعلم

باب افعال النبي عليه السلام الافعال على
ضربين ما ليس له صفة زائدة على وجوده كبعض افعال النائم والساهي فانه لا يوصف بحسن ولا قبح وما له
صفة زائدة على وجوده كسائر افعال المكلفين وانها تنقسم الى حسن وقبيح الحسن منها ينقسم الى

واجب ومندوب ومباح والقبيح منها ينقسم الى محظور ومكروه وهذه الاقسام سوى القسم الاخير يصح وقوعها
عن جميع المكلفين من الانبياء وغيرهم عليهم فانهم عصموا عن الكباير وعن عامة المسلمين وعن الصغاير غير
صغاير ناظرا الى البعض الا شوية وان لم يعصموا عن الزلات فتبين بهذا ان المراد من الافعال في هذا الباب
الافعال التي تقع عن قصد لم يكن من جنس الزلة لان الباب لبيان الاقتداء وما يقع بطريق الزلة او وقع
لا عن قصد مثل ما يحصل في حال النوم والاغماء لا يصلح للاقتداء وقد يقترن البيان بالزلة في الحال اما من جهة
الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى عليه حين قتل القبطي قال هذا من عمل الشيطان اي هيج غضبي حتى
ضربته فوقع قتله فاضاف الى السبب تسببا وانما جعل قتل الكافر من عمل الشيطان لانه كان قبل الاذن
له في القتل وقيل لانه كان مستامنا فيهم وليس للمستامن قتل الكافر الحربي وهو لم يقصد قتله فكان
زلة او من الله تعالى كما قال وعصى ادم ربه اي باكل الشجرة التي نهي عنها والعصيان ترك الامر وارتكاب
المنهي عنه الا انه ان كان عمدا كان ذنبا وان كان خطا كان زلة فغوى اي خاب فعله ما لم يكن فعله وقيل
اخطا حيث طلب الملك والخلد باكل ما نهي عنه واذا كان البيان مقترنا به لا يحتاج الى العلم انه غير صالح
للاقتدا قال الشيخ وسمى الامام قسما افعاله عليه سوى الزلة وما يقع عن قصد على اربعة اقسام
فرض وواجب ومستحب ومباح والقاضي الامام وسائر الاصوليين قسموها على ثلثة اقسام واجب
ومستحب ومباح وارادوا بالواجب الفرض وهذا اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي ما ثبت
بدليل فيه اضطراب ولا يتصور ذلك في فعل النبي عليه لان الادلة الموجبة كلها في حقه قطعية فلو
لم يحمل على ان المراد فيما يسمى افعاله بالسهو الباقي اشير الى اواخر الباب وحمله
هذا يتحقق فيها الواجب الاصطلاحي يتصور ثبوت بعض افعاله في حقنا بدليل فيه شبهة
والزلة اسم لكذا قال شمس الائمة اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد
الى اصل الفعل قال وبيان هذا ان الزلة اخذت من قول القائل زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد
في الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق وعلى الاطلاق
انما يتناول ما يقصد المباشر بعينه وان كانت يطلق المطلق على ذكر على الزلة مجازا فان قيل لما
لم يكن الفعل الحرام مقصودا في الزلة ففيم العتاب قلنا لان الزلة لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف ٥
الاحتراز عنه بالتثبت فاستحق العتاب بناء عليه كمن زلق في الطريق استحق اللوم بترك التثبت
التقصير قال الشيخ ابو الحسن الاشعري في عصمة الانبياء وليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل
وعن الطاعة الى المعصية ولكن معناها الزلل عن الافضل الى الفاضل والاصوب الى الصواب وكانوا
يعاتبون لجلال قدرهم ومنزلتهم ومكانتهم من الله تعالى بسبب الانبياء التسبيب و
الضمير الاول للفاعل والثاني للفعل المباح اي زل الفاعل بسبب شغله عن الفعل الذي قصد اليه بسبب

غفلتهم عنه الى ما هو حرام لم يقصد اصلا فانها الى المعصية اسم لفعل حرام مقصود بعينه الى نفس الفعل
مقصود مع العلم بالحرمة دون ما لم يقصد الى الامر فانها لو كانت مقصوده لكان كفرا لي
واحلفوا في سائر الافعال التي عليه اي باقي افعاله بعد الزلة مما ليس بسهو مثل تسليمه على راس الركعتين
في الظهر حتى قال ذو اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت ولا طبع مثل الافعال التي لا تخلو ذوالروح
عنها كالنفس والقيام والقعود والاكل والشرب ونحوها فانها على الاباحة بالنسبة اليه والى امته
بالاطلاق ولا بد لتخلص محل النزاع من شروط اخرى وهي ان لا يكون هذا الفعل بيانا لمجمل الكتاب
فانه حينئذ يكون تابعا للمبين في الوجوب والندب والاباحة وان لا يكون امتثالا وتنفيذا لامر سابق
فانه تابع للامر ايضا بالاتفاق في الوجوب والندب وان لا يكون مختصا به كوجوب الضحى والتهجد و
الزيادة على الاربع في النكاح وصفي المغنم وخمس الخمس فانه لا يدل على الشركة بيننا وبينه
بالاتفاق ثم بعد ذلك اما ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه عليه او لم تعلم فان علمت فالجمهور على ان
امته مثله في كونه سعيدا في التاسي باتيان مثل ذلك الفعل على تلك الصفة وذهب منهم بعض الى ان
حكم ما علمت صفته كحكم ما لم تعلم صفته هكذا ذكره بعض الاصوليين قال ابو اليسر رحمه الله واما اذا قام دليل
على صفة فعل رسول الله فقال ابو الحسن الكرخي من اصحابنا وجميع الاشعرية وابو بكر الدقاق من اصحاب
الشافعي ان رسول الله مخصوص به حتى يقوم الدليل على مساركته غيره اياه وقال ابو بكر الرازي
وابو عبد الله الجرجاني من اصحابنا والشافعي وجميع المعتزلة انه يتبع لا مشاركة عليه شرعا حتى
يقوم دليل على الخصوص وان لم يعلم صفته بان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات فقيل يدل على
الاباحة بالاجماع كذا قال ابو اليسر وان كان من جملة القرب فاختلفوا فيه فقال بعضهم يجب
الوقف فيها اي في هذه الافعال التي لم يعرف صفتها فلا الحكم فيها بوجوب ولا ندب ولا اباحة
ولا يثبت لنا فيها متابعة حتى يقوم دليل من الوصف وبهذا القول ذهب عامة الاشعرية و
جماعة من اصحاب الشافعي كالغزالي وابي بكر الدقاق وابي القاسم بن شريح وقال بعضهم يلزمنا اتباع
النبي صلى الله عليه وسلم فيها اي في تلك الافعال فيكون واجبا وهو مذهب مالك وبه قال من اصحاب
الشافعي ابو العباس بن سريج والاصطخري وابو علي بن ابي هريرة وابو علي بن خيران
والحنابلة وجماعة من المعتزلة وقال ابو الحسن الكرخي يعتقد الاباحة فيها في حق النبي صلى الله عليه وسلم ولا يثبت
الفعل على الاباحة وهو الوجوب او الندب في حقه الا بدليل ولا يثبت
المتابعة وكونه في الشرع قال ابو الحسن الكرخي يعتقد الاباحة حتى يقوم دليل ببيان الاوصاف واذا
قام الدليل على وصف زائد كالوجوب مثلا كان النبي عليه مخصوصا به حتى يقوم دليل المشاركة
وذكر شمس الائمة رحمه الله وقال ابو الحسن ان علم صفة فعله انه فعله واجبا او ندبا او مباحا فانه يتبع

فيه تلك الصفة وان لم يعلم فانه يثبت فيه صفة الاباحة ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتا الا بقيام الدليل فعلى
ما ذكره في التقويم يكون حقيقة ولا يثبت المتابعة الا لا يصح متابعتنا للنبي صلى الله عليه وسلم في افعاله سواء علم
صفتها او لم يعلم الا بدليل يوجب المشاركة وعلى ما ذكره شمس الائمة رحمه الله يكون معناه ولا يثبت المتابعة في الافعال
التي لم يعرف صفتها الا بدليل وما ذكره ابو اليسر رحمه الله يوافق المذكور في التقويم ~~وما يكون معناه~~ وما ذكرنا
اولا يوافق ما ذكره شمس الائمة رحمه الله قوله وقال الجصاص ذكر في التقويم وقال ابو بكر
الرازي يحمل على الاباحة ما لم يقم دليل الشأن على صفة فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يلزمنا على ذلك الوصف حتى يقوم
الدليل الاختصاص به وقال شمس الائمة وكان الجصاص يقول بقول الكرخي الا انه يقول اذا لم يعلم فالاتباع له
في ذلك ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا فما ذكر في التقويم شيئا الى انه انما يثبت الاتباع عنده
اذا عرف صفة ذلك الفعل كما صرح به ابو اليسر رحمه الله وما ذكره شمس الائمة رحمه الله يدل على ان الاتباع ثابت عنده
بكل حال وهو ليس الا ان قال علينا اتباعه معناه لنا جواز متابعته فيه لا يترك ذلك ولا يحمل على الخصوص
الا بدليل او معناه وجب علينا اعتقاد اباحته في حقنا لا يترك ذلك الاعتقاد الا بدليل الا بدليل
الوقف بين قول الجصاص وبين قول الفريق الثاني ان الاتباع واجب عندهم على اعتقاد ان ذلك الفعل واجب
في حقه وفي حقنا والاتباع في قول الكرخي ثابت على اعتقاد انه مباح في حقه وفي حقنا كما لو ثبتت بالتنصيص
اباحة فعل له من غير تخصيص وجه قول الواقفية ان الاتباع ليس بواجب في افعاله لان التكليف
بحسب المصالح او ليس بحسب استراك المكلفين في المصالح اذ يجوز ان يكون فعل مصلحة في حق شخص
ولا يكون مصلحة في حق آخر واذا جاز ان يكون الفعل مصلحة في حق النبي عليه مثل صلاة الليل والضحى ونحوها
واذا كان كذلك لا يلزمنا متابعته حتى يقوم دليل على الامر به ولئن سلمنا ان الاتباع واجب فلا يمكن
ذلك هنا لان المتابعة في الفعل عبارة عن اتيان فعل الغير على الوجه الذي فعله من اجل انه فعله
حتى لو لم يكن هذا الفعل مثل الفعل كالقيام والقعود او لم يكن على الوجه الذي فعله بان كان احدهما واجبا
والآخر نفلا او لم يكن من اجل انه فعله بان صلى رجلان الظهر منفردين امتثالا للامر لا يكون متابعة واذا كان
كذلك لا يتصور المتابعة قبل معرفة صفة الفعل ولا وجه الى المخالفة ايضا فيجب التوقف الى ان يظهر وصف
الفعل بالدليل قال شمس الائمة رحمه الله وهذا الكلام عند التأمل باطل لان هذا القائل انما يمنع الامة من ان يفعلوا
مثل فعله بهذا الطريق ويلزمهم ما ذكره بعد اسب صيغ الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم من ذلك
ولا يلزمهم عليه فقد اسقط صيغ الاباحة فعرفنا ان القول بالوقف لا يتحقق في هذا الفصل واما الآخرون
وهم الذين قالوا بوجوب الاتباع فقد احتجوا بالنصوص بالنصوص الموجبة لطاعة الرسول عليه على الاطلاق
مثل قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اي عن سنن الرسول وسمته وطريقته كما في قوله تعالى وما امر فرعون
برشيد اي شأنه وطريقته ومذهبه قالوا وحمل الامر على الشأن ههنا اولى من حمله على القول لانتظام

البيان القول والفعل على وجه واحد والنصوص فيها اي في طاعة الرسول ووجوب اتباعه كثيرة مثل قوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واتبعوه لعلكم تهتدون وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا
فان هذه النصوص واشباهها توجب اتباعه مطلقا من غير فصل بين القول والفعل وسلم ما روي انه عليه السلام خلع
نعليه في الصلوة فخلعوا الناس نعالهم الاتباعا فانه عليه السلام لم ينكر عليهم بل بين العلة بقوله اخبرني جبرئيل ان فيهما
قذرا وامرهم بالحلق عام الحديبية فتربصوا ولم يفعلوا حتى فعل بنفسه فبادروا الى الحلق فدل انهم كانوا يتبعون الفعل
من المكان في القلوب ما ليس بالقول ومما قبل عمر الحجر وقال اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولكني رايت
رسول الله يقبلك فدل انهم كانوا يرون متابعته على الطاعة فعلا واجبة والصحابة كانوا يرون المبادرة الى
متابعة افعاله مثل المبادرة الى متابعة اقواله واما الكرخي فيقول انه اي قال بان الاباحة من هذه الاقسام
وهي الوجوب والندب والاباحة هي الثابت في حقه عليه السلام لتيقنها في كل الاحوال فوجب اثباتها وامتنع
اثبات غيرها الا بدليل لوقوع الشك فيه ولما ثبت الاباحة بهذا الطريق على ما اختاره شمس الائمة
او قام دليل من صيغة الفعل على ما نقله القاضي الامام لم يجز لنا جعله قدوة الا بدليل لانا قد وجدنا اختصاص
الرسول عليه السلام ببعض الافعال كما ذكرنا ووجد الاشتراك اي اشتراك النبي عليه السلام والامة في البعض وهذا الفعل
يحتمل ان يكون مما اختص هو به ويحتمل ان يكون مما هو غير مخصوص به فبعد احتمال الوجهين على السواء يجب
التوقف حتى يقوم الدليل الموجب المعارض قوله ووجه القول الاخر يكسر الجيم وهو مختار
الجصاص ان الاتباع اصل الى اخره قال شمس الائمة والصحيح ما ذهب اليه الجصاص لان في قوله لقد
كان لكم في رسول الله اسوة حسنة تنصيص على جواز التاسي به في افعاله فيكون هذا النص معمولا به حتى
يقوم الدليل المانع وهو ما يوجب تخصيصه بذلك وقد دل عليه قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها
لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم وفي هذا بيان ان ثبوت الحل في حقه مطلقا دليل ثبوته
في حق الامة الا اذا قام الدليل على تخصيصه فيما كان هو مخصوصا به بقوله خالصة لك من دون المؤمنين
وهو النكاح بغير مهر فلو لم يكن فعله دليلا للامة في الاقدام على مثله لم يكن لقوله خالصة لك فائدة فان
الخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة والدليل عليه ايضا ما قال عليه السلام لعبد الله بن رواحة حين صلى على
الارض في يوم قد مطروا في السفر لم يكن لك في اسوة قال انت تسعى في رقبة قد فكت وانا اسعى
في رقبة لم يعرف فكاكها قال اني مع هذا ارجو ان اكون اخشاكم لله وروي ان امراة سالت ام سلمة
عن القبلة للصائم فقالت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل وهو صائم فقالت لسنا كرسول الله صلى الله عليه وسلم قد غفر
له ما تقدم من ذنبه وما تاخر ثم سالت ام سلمة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سوالها فقال هلا اخبرتيها اني
اقبل وانا صائم فقالت قد اخبرتها بذلك فقالت لسنا مثله فقال اني ارجو ان اكون اتقاكم لله واعلمكم
بحدوده ففي هذا بيان ان اتباعه فيما يثبت من افعاله اصل حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا بفعل

وهذا لان الرسل عليهم السلام ائمة يقتدى بهم كما قال الله تعالى اني جاعلك للناس اماما فالاصل ان كل
فعل يكون فهم ~~بصفة الخصوص يجب لبيان الخصوصية مقارنا~~ جواز الاقتداء بهم الا ما يثبت فيه دليل الخصوص
باعتبار احوالهم وعلو منازلهم واذا كان الاصل هذا ففي كل فعل يكون فيهم بصفة الخصوص يجب لبيان
الخصوصية مقارنا به اذ الحاجة الى ذلك ماسة عند كل فعل يكون حكمه بخلاف هذا الاصل والسكوت
عن البيان يجعل بمنزلة الدليل النفي بمنزلة بيان الخصوصية يكون دليلا على انه من جملة الافعال
التي هو فيها قدوة اخبره والله اعلم فحاصل الحاصل ان الاصل في الكرخي الاصل هو الاختصاص والاشتراك
لعارض وعند الجصاص الاصل هو الاتباع والخصوصية لعارض كما ان الاصل في الكلام الحقيقة والمجاز
لعارض والعارض لا يثبت الا بدليل وهو الذي ذكرنا تقسيم السنة في حقنا اي اصل الباب لتقسيم افعال
النبي عليه السلام في حقنا اي لبيان انواع الاتباع الذي هو واجب علينا ولهذا ادخل في الجواب كما اشرنا اليها
وما ذكر من اول اقسام السنة الى ما انتهينا اليه تقسيم السنة وما يتصل بها بالنسبة الينا وهذا الباب

الذي نشرع فيه باب تقسيم السنة في حق النبي عليه السلام
اي بيان طريقته في اظهار احكام الشرع قوله ولولا جهل بعض الناس والطعن بالباطل
بان قالوا لا يجوز للنبي عليه السلام ان يحكم بالراي والاجتهاد وان يعتمد في بيان الاحكام على غير الوحي لان ذلك
يؤدي الى انحطاط درجة النبوة الى درجة الاجتهاد لكان الاولى فيما الكف عن تقسيمها اي تقسيم سنته
وطريقته في اظهار احكام الشرع على تاويل المذكور اذ يعني التعظيم في حق سيدنا وفي عدم اشتغالنا بمثل
هذا التقسيم فان النبي عليه السلام هو المخصوص بالكمال الذي لا يحيط به الا الله عز وجل وفي الاشتغال بالتقسيم
نوع احاطة على ما دونه فكان ضالا عن الخطاء في بعض الصور الذي عليه السلام مع عدم التوقيف عليه نوع
سوء الادب فكان الاول اولى ولكن طعن الجاهل ونقمته بان قال كيف ساغ له الاستقلال بالاجتهاد
مع توصله الى ما يوجب علم اليقين وهو الوحي حملنا هذا التقسيم ودخول الاستقلال لدفع التعنت و
كشفا عن شبهتهم قوله الوحي نوعان يعني انه عليه السلام كانت حجته اعلى الوحي في اظهار جميع الاحكام
الشرعية الا ان الوحي نوعان ظاهر وباطن الى اخر ما ذكره وقسم شمس الائمة ذلك على ثلثة اقسام الى وحي ظاهر
والى وحي باطن والى ما يشبه الوحي وجعل القسمين الاولين من الوحي الظاهر والقسم الثالث من الوحي الباطن
وعلى الاجتهاد فيما يشبه الوحي ولكل وجه هو فالظاهر يعني ما يثبت بعد علم النبي عليه السلام بالمبلغ وهو الملك باية قاطعة
ظهرت له توجب علم اليقين بان ملكا يبلغ عن الله تعالى كما ظهرت لنا الايات القاطعة الدالة على وجود الصانع جل
جلاله والمعجزات الظاهرة الدالة على صدق الانبياء عليهم وهو اي ما ثبت بلسان الملك هو الذي انزل عليهم بلسان
الروح الامين هو جبرئيل عليه السلام المراد من قوله عز وجل انه لقول رسول كريم قل نزله روح القدس نزل به
الروح الامين على قلبك وقوله عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي اي القى في قلبي ان نفسا لن تموت حتى تستوفي

رزقهما بالكلية فاتقوا الله اى اجتهدوا فى طلب التقوى وجدوا فى تحصيلها كل الجهد والجد فانها لا تحصل الا
بالسعى لا فى طلب الرزق فانه لا يفوت احدا بل اجملوا فى طلبه بمباشرة الاسباب المشروعة وترك المبالغة فيه
المؤدية الى الوقوع فى المحظور معتقدين ان الرزق من الله تعالى لا من الكسب الا استقلالا به الاشتغال به بالامر
فيجوز ان يكون فاتقوا الله متعلقا باجملوا اى فاتقوا الله فى طلب الرزق بالاجمال فى طلبه بالاحتراز عن الاشتغال بالاسباب
المحظورة والتصرفات المنهى عنها والثالث ما تبدى لقلب المطهر لعلمه بحق من الحق بلا شبهة وعرى سم
بلا معارض ولا مزاحم تاكيد والالهام من اقسام الوحى بدليل قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا
اى بطريق الالهام وهو القذف فى القلب كما قذف فى قلب ام موسى عليه السلام الا ان النبى عليه السلام لما عرف قطعا
انه من الله تعالى كان ذلك حجة قاطعة فهذا اى ما مر من الاقسام الثلاثة وهى تمام كلمة الظهور فى حق النبى عليه السلام فى درك
حقيقته اى النبى عليه السلام مبتلى بدرك حقيقته بالتامل فيما ظهر له من الايات الدالة على حقيقته ونحن مبتلون بدرك
حقيقته ايضا بعد تبليغه الينا بالنظر فى المعجزات الدالة على صدقه وانما اختلف طرق الظهور فان ظهر البعض
بتبليغ الملك والبعض بالاشارة والبعض باظهار الله من غير واسطة وهذه اى هذه الاقسام الثلاثة من خواص
النبى عليه السلام لا شركة للامة فيها اذ الوحى من خصائصه بلا شبهة وكذا الالهام الذى لا يبقى معه شبهة لا يوجد فى حق
غيره ولو وجد واكرم غيره بذلك كان سوى لحق النبى عليه السلام اى الحجة على سبيل كرامات الاولياء فانها تثبت بحرمة
النبى عليه السلام واتباعه المعجزة عليها وما عرفنا اذا كان كذلك لا يخرج من ان يكون من خصائصه عليه السلام لانه لا يثبت
للغير لا يكون حجة فى احكام الشرع بيان كون الالهام حجة مخصوصة بالنبى عليه السلام
واما الوحى الباطن فهكذا جعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا باطنا باعتبار المآل فانه لو قرر عليه على اجتهاده دل
على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحى ابتداء وجعل شبه الاجتهاد منه سماه بالوحى بهذا الاعتبار ايضا فقال
وما لما شبه الوحى فى حق رسول الله صلى الله عليه وسلم هو استنباط الاحكام من النصوص بالراى والاجتهاد فان ما
يكون من رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا الطريق فهو بمنزلة الثابت بالوحى لقيام الدليل على انه يكون صوابا
لا محالة وانه كان لا يقر على الخطاء وكان ذلك منه حجة قاطعة ومثل هذا من الامة لا يجعل بمنزلة الوحى
لان المجتهد يخطئ ويصيب قد علم انه كان له عليه السلام حق الكمال ما لا يحيط به الا الله فلا يساويه غيره لا يساويه
فى اعمال الراى والاجتهاد واختلف فى هذا الفصل اى فى جواز الاجتهاد للنبى عليه السلام
وفى كونه متعبدا به فابى بعضهم وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين ان يكون الاجتهاد حظ النبى عليه السلام فى
الاحكام الشرعية الا ان بعضهم قالوا انه غير جائز عنه عقلا وهو منقول عن ابى على الجبائى وابنه ابى هاشم
وبعضهم قالوا انه جائز عليه عقلا ولكنه لم يتعبد به شرعا وقال بعضهم وهو عامة اهل الاصول كان له العمل
فى احكام الشرع بالوحى والراى جميعا اى بالوحى الظاهر والباطن وهو منقول عن ابى يوسف من اصحابنا
وهو مذهب مالك والشافعى وعامة اهل الحديث وقال اكثر اصحابنا انه عليه السلام كان متعبدا بانتظار الوحى

فى حادثة ليس فيها وحى فان لم ينزل الوحى بعد الانتظار كان ذلك دلالة الاذن بالاجتهاد ثم قيل
مدة الانتظار مقدرة بثلاثة ايام وقيل بخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب الحوادث كانتظار الوحى فى الاقرب
فى النكاح بعد خطبة الخاطب الكفو وكلهم اتفقوا ان له العمل بالراى فى الحروب وامور الدنيا احتج
الفريق الاول بالنص وهو قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى اخبر انه لا ينطق الا عن وحى
والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا فيكون داخلا تحت النفى وبالمعقول وهو ان النبى عليه السلام ينصب
احكام الشرع ابتداء والاجتهاد محتمل للخطاء لانه راى العباد فلا يصلح بنصب الشرع ابتداء لان
لان نصب الشرع حق الله تعالى وكان الله ينصبه لا الى العباد بخلاف امور الحرب وما يتعلق بالمعاملات
لان ذلك من حقوق العباد اذ المطلوب منها اما دفع ضرر عنهم او جلب نفع اليهم مما يقوم به
مصالحهم واستعمال الراى جائز فيها لحاجة العباد اى لكونه لتسعى فى سعيهم وهو ذكر والله تعالى
عما يوصف به العباد من العجز والحاجة فما هو فى حقه لا ينصب ابتداء الا ما يكون موجبا علم
اليقين وبيه ان المصير الى الراى انما يكون بعد الحاجة الا عند الضرورة حتى لم يجز
الاستعمال مع وجود النص والضرورة انما تثبت فى حق الامة لا فى حقه عليه السلام اذ الوحى
ياتيه فى كل وقت فكان استعماله بالراى كاستعمالها به مع وجود النص وهذا كالتحرى فى القبلة
فانه لا يجوز لمن بعد عن الكعبة ولم يجد سبيلا الى الوقوف عليها للضرورة لا لمن كان
مشاهدا لها ولا لمن يجد سبيلا الى الوقوف عليها لعدم الضرورة المحوجة الى التحرى ولانه
لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لمجتهد اخر لانه موجب فى حق الاثنين كما فى امور الحرب فلما
جاز فيه الراى جاز تركه كما فى قصة خالفه السعدان فى اعطاء شطر ثمار المدينة واسيد بن
حضير فى النزول يوم بدر على ماء ليس فى اشارته وان الاجتهاد منه عليه السلام سبب لتنفير الناس عنه
لانهم متى سمعوا انه يحكم برايه فى شريعته يسبق الى اوهامهم قبل ان يتاملوا حق التامل انه
يحتمل من تلقاء نفسه وذلك سبب للنفرة اذ الطبع ينفر عن اتباع مثله وما يؤدى الى
التنفير لا يكون مشروعا دون غيره لما دل على المناقضة لكونه مبعوثا للدعوة اليه
لا للتنفير عنه وجه القول الاخير وهو قول العامة الكتاب والسنة والدليل المعقول اما الكتاب
فقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار امر بالاعتبار عاما لاولى الابصار اذ المراد من البصر
البصيرة وكان هو عليه السلام اولى الابصار تعليل للاعتبار اى اعتبروا يا اولى الابصار لاتصافكم
بالبصيرة والنبى عليه السلام اعظم الناس بصيرة واصفاهم سريرة واصوبهم اجتهادا واحسنهم
استنباطا وهو معنى قوله احق الناس بهذا الوصف اى بوصف البصيرة فكان اولى
بهذه الفضيلة بالدخول تحت هذا الخطاب وقال بعضهم ففهمناها سليمان روى ان حكم

وذهب بعضهم الى انه عليه السلام كان له الاجتهاد فى الحروب والآراء
اذ بحكم ... ان ... بشرط ... اذا ...

تحاكما الى داود عليه السلام وعنده سليمان عليه السلام احدهما صاحب حرث والآخر صاحب غنم فقال صاحب الحرث
ان هذا انفلتت غنمه ليلا فوقعت في حرثي فلم تبق منه شيئا فقال لك رقاب الغنم او غير ذلك ينطلق
اصحاب الحرث بالغنم فيصيبون من البانها ومنافعها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى اذا كان كليلة
نفشت فيه دفع هؤلاء الى هؤلاء غنمهم ودفع هؤلاء الى هؤلاء حرثهم واكثر المفسرين على ان الحرث كان كرما
قد تدلت عناقيده فقال داود عليه السلام ما قيل فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وحكم بذلك فاخبر الله
عن تلك القصة بقوله عز اسمه وداود وسليمان الى ان قال ففهمناها سليمان اي الفتيا والحكومة التي
عليهما نبيه اذ يحكمان في الحرث وذكر اي ذكر التفهيم عبارة عن الراي من غير نص اي المراد به وقوف على
الحكم بطريق الراي لا بطريق الوحي لانه لو كان بطريق الوحي لداود وسليمان عليهما السلام سواء ولم يخص سليمان
بالفهم على ان المراد به الفهم بطريق الراي ولان القضية التي قضاها داود اولا لو كانت بالوحي لما وسع
سليمان خلافه ولما خالف وصرح على ذلك علم انه كان بالراي وكذا في ... فعلم انهما اجتهدا جميعا في احتهاد
سليمان اصاب الصواب فرجع داود عليه السلام الى اجتهاد سليمان عليه السلام مثل الحكم لان الحكم اذا وقع بالاجتهاد
لا ينقض بالاجتهاد الا وكذلك قوله اي وخص تلك ففهمناها سليمان يحكم بهذا خطابا عن داود عليه السلام
لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه جواب عن داود عليه السلام بالراي فانه كان بطريق التنبيه واما لحسن ذلك
اذ الوحي فوض الحكم الى رايه وعبارته سمي الاية ... واوضح فانه قد حكم داود عليه السلام بالخصم حين
تسوروا المحراب فانه قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه فهذا اشارة بالقياس الظاهر ونقل عن ...
انه تمسك فيه بقوله انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله فانه بعمومه يتناول الحكم بالنص
وبالاستنباط منه اذ الحكم بكل منهما حكم بما اراه الله وورد عليه ان المراد بما اراك ما انزل اليك لدلالة
السباق اذ لا مناسبة بين قوله ... الكتاب لتحكم بغيره واجيب عنه بان الحكم استنبط من
المنزل حكم بالمنزل لانه حكم معناه وبان التعبد بالمنزل اطلاق الاصل وقرر ابو علي الفارسي هذا التمسك
فقال الاراءة ههنا لا تستقيم ان يكون لاراءة العين لاستحالتها في الاحكام ولا بمعنى الاعلام لوجوب ذكر المفعول
الثالث كذكر الثاني لان المعنى بما اراكه الله ليتم الصلة فتبين انه بمعنى لتحكم بين الناس بما جعل الله لك رايا واجيب
بان الاراءة بمعنى الاعلام والمقصود ... سماع المضمر ويكون ... المفعولان فيه جايز
واما السنة فحديث الخثعمية فانه عليه السلام اعتبر دين الله بدين العباد وذلك بيان بطريق القياس وقد مر بيانه
في باب الاداء والقضاء وحديث القبلة للصائم وهو ما روي ان عمر رضي الله عنه سال النبي صلى الله عليه وسلم فقال اني اتيت اليوم امرا
عظيما فقال وما ذاك قال هششت الى امراتي فقبلتها فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان
يضرك فقال لا فقال ففيم اذا اي ففيم تشكو اذ تقدم خوف ذلك يا عمر فشبه مقدمة الجماع وهي القبلة بمقدمة الشرب
وهي المضمضة في عدم فساد الصوم وهو قياس ظاهر بل عدم الفساد في القبلة اظهر لانها تهيج الشهوة ولا يسكنها

والمضمضة

والمضمضة تسكن شيئا من العطش وقال ... انه يوجد وروي عن النبي عليه السلام انه قال في حديث
طويل وفي بضع احدكم صدقة قالوا يا رسول الله ايأتي احدنا شهوته ويكون له فيها اجر قال ارايتم لو
وضعها في حرام اكان عليه فيه وزر فكذلك اذا وضعها في الحلال كان له اجر اعتبر مباشرة الحلال في استحقاق
موجبها وهو الاجر بضدها واما المعقول فهو ان الاجتهاد مبني على العلم بمعاني النصوص ورسول الله صلى الله عليه وسلم اسبق
الناس في العلم اي اكملهم فيه حتى كان يعلم بالمتشابه الذي لا يعلمه احد من الامة بعده فكان عالما بمعنى النص الذي
هو متعلق الحكم لا محالة وبعد العلم به والوقوف على طريق الاستعمال لا وجه لمنعه عن ذلك لانه نوع حرج وذلك
لا يليق بعلو درجته مع اطلاق غيره فيه ويتضح انه لو لم يجز العمل بالاجتهاد الذي هو اعلى درجات العلم للعباد
واكثر ثوابا لاستلزامه المشقة وجاز للامة لكان للامة اكمل منه في هذا الباب وانه غير جائز فان قيل
انما يلزم ذلك لو لم يكن منصبه اعلى منه لانه كان يستدرك الاحكام وحيا وهو اعلى من الاجتهاد لانا نقول
الوحي وان كان اعلى من الاجتهاد ولكن ليس فيه تحمل المشقة في استدراك الحكم ولا يظهر فيه اثر جودة
الخاطر وحدة القريحة واذا كان نوعا مخصوصا من الفضيلة لم يخل الرسول عليه السلام عنه بالكلية ثم الشيخ ذكر
ههنا ان المتشابه وضح للرسول عليه السلام دون غيره وهكذا ذكر شمس الائمة وهو يؤدي الى مخالفة ظاهر
الكتاب لان الوقف على قوله ... وما يعلم تاويله الا الله كما هو مختار السلف والشيخ فذلك
يقتضي ان لا يعلمه الرسول كما لا يعلمه غيره من العباد وان كان الوقف على قوله والراسخون في العلم كما هو
مختار الخلف يلزم ان لا يكون الرسول مخصوصا بعلمه بل الراسخون يعلمونه ايضا فاما ان يعلم الرسول
ولا يعلم غيره فمن اين لنا دل عليه النص من كل وجه واجيب عنه بان معنى الاية ما تعلق به الوقف الا الله
وما يعلم احد تاويله بدون تعليم الله الا الله كما في قوله قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله
اي لا يعلم بدون تعليم الله الا الله فيكون الاستثناء بمعنى غير واذا كان كذلك جاز ان يكون الرسول
مخصوصا بالتعليم بان خص اذن بالبيان لغيره ويبقى غير معلوم في حق غيره واعترض بان الاية تقتضي
حصر العلم على الله واذا صار الرسول عالما بالمتشابه قبل نزول هذه الاية بالتعليم
لا يستقيم الحصر وكان معنى قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله ورسوله واجيب عنه بانه يجوز ان يكون
التعليم حاصلا بعد نزول هذه الاية فلا يكون الرسول عليه السلام عالما بالمتشابه قبل نزولها فيستقيم الحصر
بقوله وما يعلم تاويله الا الله وبان الاية دلت على حصر العلم على الله وعلى من علمه الله بالغا والاول
ذكر الا يرى ان تلك الاية توجب حصر علم الغيب على الله مع انه لا يمتنع ان يعلم غير الله بتعليمه كما قال
تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول فكذا ههنا ثم
الا ان الاجتهاد غيره جواب عما يقال لما جاز له الاجتهاد كان ينبغي ان يكون منزلا دون النص يكون
ظنيا كاجتهاد غيره ويجوز مخالفته اذ ذاك يقال ليس كذلك لان اجتهاد غيره يحتمل الخطأ والقرار عليه

واجتهاده لا يحتمل الخطأ عند أكثر العلماء لأنا أمرنا باتباعه في الأحكام بقوله عز وجل فلا وربك لا يؤمنون
حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما وبغيره من الآيات فلو
جاز الخطأ عليه لكنا مأمورين باتباع الخطأ وذلك غير جائز وإن احتمل الخطأ كما هو مذهب أكثر أصحابنا
بدليل قوله عز اسمه عفا الله عنك لم أذنت لهم فإنه يدل على أنه عليه السلام أخطأ في الإذن لهم وبدليل نزول
العتاب في أسارى بدر وغيرهما من الدلائل ولا يحتمل القرار على الخطأ لما ذكرنا أنه يؤدي إلى الأمر باتباع
الخطأ فإذا أقره الله على اجتهاده دل أنه كان هو الصواب فيوجب علم اليقين كالنص فيكون مخالفته حراما
ويكون هو نظير الإلهام فإن الإلهام للنبي عليه السلام حجة قاطعة لا يسع مخالفته بوجه والإلهام لغيره ليس
بحجة قوله مثل أمور الحرب أي الاجتهاد والعمل بالرأي في سائر أحكام الشرع مثل العمل
بالرأي في أمور الحرب من غير فرق والغرض منه إبطال الفرق الذي ادعته الطائفة الأولى ألا ترى أنه
شاورهم في أسارى بدر وهو مشاورة في حكم الشرع لأن مفاداة الأسير بالمال جوازها وفسادها
من الأحكام وما هو حق الله تعالى فعلم أنه كان يشاورهم في غير الحروب وقصة ذلك لما روي أنه لما كان يوم بدر
وهزم المشركون وقتل منهم سبعون رجلا وأسر منهم سبعون استشار رسول الله صلى الله عليه وسلم في الأسارى
فقال أبو بكر رضي الله عنه هؤلاء بنو العم والعشيرة والإخوان فأرى أن تأخذ منهم الفدية فيكون ما أخذنا قوة لنا
على الكفار وعسى أن يهديهم الله فيكونوا لنا عضدا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما ترى يا ابن الخطاب
قال أرى أنهم كذبوك وأخرجوك فهؤلاء أئمة الكفر وقادة المشركين فأرى أن تمكنني من فلان قريب
لعمر وعليا من عقيل وحمزة من عباس فليضرب أعناقهم حتى يعلم الله أنه ليس في قلوبنا
هوادة للمشركين فقال عليه السلام مثلك يا أبا بكر كمثل إبراهيم حيث قال ومن عصاني فإنك غفور رحيم
ومثلك يا عمر كمثل نوح حيث قال رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا فهوي ما قال
أبو بكر ولم يهو ما قال عمر فأخذ منهم الفداء فأنزل الله تعالى ما كان لنبي أن يكون له أسرى إلى قوله
لولا كتاب من الله سبق أي لولا حكم سبق إثباته في اللوح المحفوظ وهو أنه لا يعاقب أحدا بالخطأ
في الاجتهاد لأنهم نظروا في أن استبقاءهم ربما يؤدي إلى إسلامهم وتوبتهم وخفي عليهم أن قتلهم
أعز للإسلام وأهيب لمن وراءهم وقيل كتابه أنه سيحل لهم الغنائم التي أخذوها وقيل أن أهل
بدر مغفور لهم وقيل أن الله لا يعذب قوما إلا بعد تأكيد الحجة وتقديم النهي ولم يتقدم النهي
عن ذلك لمسكم فيما أخذتم من الفداء عذاب عظيم فقال صلى الله عليه وسلم لو نزل بنا عذاب ما نجا إلا عمر
وإنما أمضى ذلك الحكم إذا أمضى بالاجتهاد ثم نزل نص بخلافه وظهر خطؤه عمل به في المستقبل لا فيما
مضى كذا قيل والأصح أن الله تعالى أمضى ذلك الحكم بعد العتاب بقوله فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا
قوله وكما شاور سعد بن معاذ رضي الله عنه روي أن الأمر لما ضاق على المسلمين في حرب الأحزاب

وكان في الكفار قوم من أهل مكة عونا لهم رئيسهم عيينة بن حصن الفزاري وأبو سفيان بن حرب
فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى عيينة وقال ارجع أنت ومن معك ولك ثلث ثمار المدينة فأبى إلا أن
نعطيه نصفها فاستشار في ذلك الأنصار وفيهم سعد بن معاذ وسعد بن عبادة أحدهما رئيس
الأوس والآخر رئيس الخزرج فقالا هذا شيء أمرك الله به أم شيء رأيته من نفسك قال لا بل رأي
رأيته من عند نفسي فقالا يا رسول الله لم ينالوا في الجاهلية من ثمار المدينة إلا بشراء أو بقرى فإذا
أعزنا الله بالإسلام لا نعطيهم الدنية فليس بيننا وبينهم إلا السيف ففرح بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقال إني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فأردت أن أصرفهم عنكم فإذا أبيتم فذاك
ثم قال للذين جاءوا للصلح فلا نعطيكم إلا السيف وكذلك أخذ برأي أسيد بن حضير أراد النبي صلى الله عليه وسلم
النزول يوم بدر فقال له أسيد بن حضير وحباب بن المنذر إن كان عن وحي فسمعا وطاعة
وإن كان عن رأي فإني أرى أن تنزل على الماء وتتخذ الحياض فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم برأيهما ونزل
على الماء ثم المشاورة في أسارى بدر نظير لقوله وشاورهم في سائر الحوادث لما قلنا إنها مشاورة
في حكم شرعي فأما المشاورة في بذل شطر الثمار والنزول على الماء للصلح نظير لأنها مشاورة
في أمور الحرب لأن الصلح إلزام على الخصم وظني أن الواو في قوله وكما شاور سعد بن معاذ وقعت
زائدة من الناسخ فإنه بها يستقيم الكلام فيصير المشاورة في الأسارى نظير لقوله شاورهم في سائر
الحوادث والمشاورة مع السعدين والأخذ برأي أسيد نظير لقوله مثل مشاورته في أمور الحرب
وهكذا رأيته مكتوبا بدون الواو في نسخة عتيقة مقروءة على العلامة شمس الأئمة الكردري رحمه الله
وعلى من قبله أيضا قوله وقد كان يقطع الأمر الذي الشأن دونهم فيفصل بقوله
مثل مشاورته في أمور الحرب يعني كان يحكم في أمر الحرب بطريق القطع إذا كان فيه وحي كما كان يحكم
كذلك في سائر الحوادث وحاصله أنه أبطل الفرق الذي ذكره باعتبار المشاورة بين أمور الحرب وسائر الحوادث
فيما إذا وجد فيهما الوحي وفيما إذا لم يوجد الوحي بأنه كان يستشيرهم فيهما جميعا وإذا وجد الرأي يقطع
الأمر فيهما من غير مشاورة والعمل بالرأي حاصل فلا معنى للفرق الذي ذكروه ثم أكد هذا المعنى
وهو إبطال الفرق بقوله وإظهار محض حق الله ليس بسبب في عدم فرق فإذا جاز له العمل بالرأي
جاز في غيره من الأحكام أيضا قوله ولا يحل المشورة مع قيام الوحي مثل قوله شاور
في سائر الحوادث وإذا ثبت أنه شاورهم في سائر الحوادث ولا يحل المشورة مع قيام الوحي بل
لأجل العمل بالرأي علم أنه إنما شاورهم للعمل بالرأي في حكم حاصله إشارة إلى دفع سؤال وهو
أن يقال يجوز أن يكون المشورة لتطيب قلوبهم فقال ليس كذلك بل للعمل بالرأي خاصة قال شمس الأئمة
ولا معنى لقول من يقول إنما كان يستشيرهم في الأحكام لتطيب نفوسهم لأن فيما كان الوحي ظاهرا أعلموا ما

ما كان يستشيرهم وفيما كان يستشيرهم لا يخلو اما ان كان يعمل برايهم او لا يعمل برايهم فان كان لا يعمل
برايهم كان كل ذلك معلوما لهم فليس في هذه الاستشارة تطييب النفس بل فيه نوع من الاستهزاء
وظن ذلك برسول الله صلى الله عليه وسلم محال وان كان يستشيرهم ليعمل برايهم فلا اشكال انه اذا كان الوحي مختصا لهم
فاذا جاز له العمل برايهم فيما لا نص فيه يجوز له ذلك برايه اولى وسبب انه انما كان يستشيرهم لتقريب
الوجوه وتخمير الراي على ما كان يقال المشورة تلقيح العقول وقال من الحزم ان يستشير ذا الراي
ثم يطيعه وانما اعاد قوله الا ان النبي عليه السلام معصوم عن القرار على الخطا بعد ما ذكره مرة
رد الطعن الخصم وجوابا عن قولهم الاجتهاد يحتمل الخطا فلا يصلح نصب الشرع واذا كان كذلك
اي واذا كان الامر على ما قلنا انه معصوم عن القرار على الخطا كان اجتهاده ورايه بعد ما قرر عليه
صوابا بلا شبهة ويجوز ان يصدر الحكم عن الاجتهاد ثم ينضم اليه ما يوجب القطع بالصحة وينفي تجويز
المخالفة كالاجماع الصادر عن الاجتهاد وقوله الا انا اخرنا يعني اشتراط انتظار الوحي استثناء من قوله الاول اي
وبيان للمذهب المختار وهذا على طريق حمل الحوادث المحتملات واذا قال ما عليه معول سعد
المحقق فلا يتصور الخطا في اجتهاده عندي لان اجتهاد غيره لا يحتمل الخطا فاجتهاده اولى موجب
تقديم الطلب اي طلب النص يعني انتظار الوحي لاحتمال الاصابة اي اصابة النص بنزول الوحي فصار ذلك باشتراط
انتظار الوحي في حقه عليه السلام كطلب النص النازل الخفي بين النصوص في حق سائر المجتهدين يعني النص الذي اختفى بين
النصوص ولم يصل الى المجتهد اذ كل لم الاجتهاد قبل طلبه فكان العامي لا امام وكان ترجيحه لنزول
الوحي عليه تربصا للتامل في المنزل فقال سمى الانتظار وكان الانتظار في حقه عليه السلام تامل في النص
المأول او الخفي في حق غيره وهذه الانتظار على ما توجه نزول الى نزول الوحي يعني هو ما دام
رجاء نزول الوحي باقيا الا ان يخاف الفوت اي فوت الغرض او فوت الحكم في الحادثة يعني يخاف ان
يموت الحادثة بلا حكم لحسبه فينقطع طمعه عن الوحي فيحكم بالراي قال صاحب الميزان وهذا
القول حسن يعني اشتراط الانتظار ما دام يرجى نزول الوحي احسن لكن قول العامة احق وكان
علمه العمل بجميع انواع الوحي والتبليغ عند الحاجة والانتظار للوحي الظاهر في غير موضع الحاجة
واما تمسك الخصم بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى فلا تمسك اذ لا دليل فيه على النزاع فانه ورد في
شان القرآن رد المازعم الكفار انه افتراء من عنده وكان معناه ان ما ينطق به قرآنا فهو
وحي لا عن هوى لا ان ما ينطق به مطلقا كذلك ولئن سلمنا ان المراد به التعميم لان خصوص السبب
لا يخصص عموم اللفظ فلا نسلم ان اجتهاده مع التقرير عليه ليس بوحي بل هو وحي باطن
كما اشار اليه الشيخ ولانه اذا تعبدنا بالاجتهاد بالوحي يكون نطقه بذلك الحكم عن وحي لا عن هوى
ولان المراد من الهوى هوى النفس الباطل لا الراي الصواب الصادر عن عقل ونظر في اصول الشرع و

وانه يجو

وانه يجوز فيما ذكر بالجواب عن بعض كلماتهم فلا يعيده مسألة ومايتصل بسنة نبينا من شرائع
من قبله لا ازمانا انما نسبت الى مبعث النبي عليه السلام وصارت شريعة له لما سبقين كانت من سنن وانما
اخرناه للاختلاف في كونها شريعة نبينا عليه السلام وذكر الضمير بالتذكير الاول مع كونها راجعا الى الشرائع
على تاويل المذكور او لكون الشرائع مضافة الى المذكور وهو من قبيل هذا باب
شرائع من قبلنا اي باب بيان الخلاف في شرائع من قبلنا فقال بعضهم كذا فهو معنى ايراد الفاء في
اول الباب اعلم انه يجوز ان يبعث الله تعالى نبيا عليه السلام بشريعة من قبله من الانبياء ويامره باتباعها ويجوز
ان يبعثه بالنهي عن اتباعها وليس في ذلك استبعاد ولا استنكار لان مصالح العباد قد يتفق
وقد يختلف ويجوز ان يكون الشيء مصلحة في زمان النبي الاول دون الثاني ويجوز عكسه ويجوز ان يكون
مصلحة في زمان النبي الاول والثاني ويجوز ان يختلف الوقائع ويتفق في الحال اذا جاء الثاني بمثل
ما جاء الاول لم يكن يبعثه اظهار المعجزة على يده فائدة لان شريعته معلومة من غير الا انه
انما وان اتفقا في بعض الاحكام يجوز ان يختلفا في بعضها ويجوز ان يكون الاول مبعوثا الى
قوم والثاني الى غيرهم ويجوز لم يكن شريعة الاول قد اندرست فلا يعلم الا من جهة الثاني ويجوز
ان يكون قد حدث في الاول بدع غيرها فالناس يعلم ان الامرين جائز ان الا ان العلماء اختلفوا
في وقوع التعبد بما في موضعين احدهما انه عليه السلام هل كان متعبدا بشرع احد من الانبياء قبل البعث
فابى بعضهم وذكر كالحسين البصري جماعة من المتكلمين واثبته بعضهم واختلف هؤلاء ايضا فقيل
كان متعبدا بشرع نوح وقيل بشرع ابراهيم وقيل بشرع عيسى وقيل انما سبق انه شرع وتوقف
فيه بعضهم كالغزالي وعبد الجبار وغيرهما ومحل بيان هذه المسألة اصول التوحيد والثاني انه النبي عليه السلام
بعد البعث وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم وهي المسألة التي عقد لها الباب ليبانها
فذهب كثير من اصحابنا ومشايخ اصحاب الشافعي وطائفة من المتكلمين الى انه عليه السلام كان متعبدا بشريعة
من قبلنا من الانبياء عليهم السلام وان كان شريعة لنبي فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة
الى ان يقوم الدليل على الانتساخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انه شريعة ذلك النبي عليه السلام الا ان
يثبت نسخها وذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحابنا واصحاب الشافعي الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بالشرائع
من قبلنا وان شريعة كل نبي ينتهي بوفاته على ما ذكر صاحب الميزان او ببعثة نبي اخر على ما ذكر شمس الائمة
ويتجدد للثاني شريعة لانها لا تحتمل التوقيت والانتساخ فعلى هذا الاخير العمل بها الا ما قام الدليل
على بقائه بسنان الرسول المبعوث بعده وقال بعضهم يلزمنا العمل بما نقل من شرائع من قبلنا ما لم يثبت انتساخه
على ان ذلك شريعة لنبينا ولم يفصلوا بين ما صار معلوما منها بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين على ايديهم
من الكتاب وبين ما ثبت منه ذكره بيان في القرآن او السنة وذهب اكثر مشايخنا منهم الشيخ ابو منصور و

الشرائع

قيل ...

والقاضي الامام ابو زيد والشيخان وعامة المتاخرين الى انه ما ثبت بكتاب الله او بسنة رسوله انه كان شريعة من قبلنا او
ثبت بنقل رسول الله صلى الله عليه وسلم فالعمل به على انه شريعة لنا ما لم يظهر ناسخه فاما ان علم بنقل اهل الكتاب
او بفهم المسلمين من كتبهم فانه لا يجب اتباعه لقيام دليل يوجب العلم على انهم حرفوا الكتب فلا يعتبر
نقلهم في ذلك ولا فهم المسلمين ذلك مما في ايديهم من الكتب لتوهم ان المنقول او المفهوم من جملة ما حرفوا
وبدلوا وكذا لا يعتبر قول من اسلم منهم كعبد الله بن سلام وكعب لانه انما عرف ذلك بظاهر الكتاب او بفهمه فلا حجة
في ذلك لما قلنا احتج الاولون اي الذين قالوا بالاطلاق او العامل الاول بالعموم وهو قوله تعالى اولئك الذين هدى الله
يعني الانبياء الذين ذكروا فبهداهم اقتده فاختص هداهم بالاقتداء والاقتداء الاتباع والهاء للسكت
يوقف عليها في الوقف وتسقط في الوصل وقرأ ابن عباس بكسر الهاء في الوصل جاعلا الهاء كناية
عن المصدر اي اقتد الاقتداء كما في الدعاء المأثور واجعله الوارث منا امر النبي عليه السلام بالاقتداء بهدى الانبياء عليهم السلام
والهدى اسم للايمان والشرائع جميعا لان الاهتداء يقع بالكل فيجب عليه اتباع شرائعهم والدليل
على ان الهدى شامل للايمان والشرائع ان الله تعالى وصف المتقين بالايمان وباقام الصلوة وايتاء الزكوة
في قوله عز ذكره هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون ثم قال
اولئك على هدى من ربهم وقوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا والامر للوجوب وقوله تعالى
انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا والنبي عليه السلام من جملتهم فيجب عليه الحكم
بها وقوله جل ذكره شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والدين اسم لما يدان الله به من الايمان والشرائع
وبالمعقول وهو ان الرسول الذي كانت الشريعة منسوبة اليه لم يخرج من ان يكون رسولا ببعث رسول اخر
بعده فكذا شريعته لا تخرج من ان يكون معمولا بها ببعث رسول اخر ما لم يقم دليل النسخ فيها وهذا لان ما
ثبت شريعة لرسول فقد ثبت حقيقة وكونه مرضيا عند الله وبعث الرسول لبيان ما هو مرضي عند الله فما
علم كونه مرضيا ببعث رسول لا يخرج من ان يكون مرضيا ببعث رسول اخر واذا بقي مرضيا كان معمولا
به كما كان قبل بعث الرسول الثاني ويؤيد هذا والله اعلم ما وقعت الاشارة في قوله تعالى اخبارا لا نفرق بين احد من
رسله لان كلهم يدعون الى الله عز وجل وفي قوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب اي القران بالحق مصدقا لما
بين يديه من الكتاب اي لما قبله من جنس الكتب السماوية ومهيمنا عليه اي امينا وشاهدا على
الكتب التي جاءت قبله فيستدل بهذا ان الاصل في شرائع الرسل عليهم السلام الموافقة الا اذا ظهر تغيير حكم
بدليل النسخ وذكر في الميزان ان ما ينسب الى الانبياء عليهم السلام من الشرائع نوعان شريعة الله ولا شريعة
قبلنا من الانبياء وهو الشارع للشرائع والاحكام قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا اضاف
الشرع الى نفسه واذا كان كذلك يجب على كل نبي الدعاء الى الله وتبليغها الى عباده الا اذا ثبت الانتساخ
فيعلم ان المصلحة قد تبدلت بتبدل الزمان فينتهي الاول الى الثاني فاما مع بقائها شريعة لله

وفي قوله المصلحة والحكمة في العمل باخر الزمان باتيانها بوقوف الرسول المبعوث الاتي بها فيبقى الى
ان يقف تعالى الشرع عن ذلك واحتج اهل المقالة الثانية وهم الذين قالوا باختصاص
كل شريعة بنبيها والاتيان بها بوقوفه او ببعث رسول اخر بالنص وهو قوله تعالى لكل جعلنا منكم اي لكل امة جعلنا
منكم ايها الناس شرعة بعث الانبياء اي شريعة وهي الطريقة الظاهرة ومنهاجا طريقا واضحا يجري عليه
فهذا يقتضي ان يكون كل نبي داعيا الى شريعته وان يكون كل امة مختصة بشريعة نبيها وبالمعقول وهو
ان الاصل في الشرائع الماضية الخصوص لان بعث الرسل عليهم السلام لبيان ما بالناس حاجة الى بيانه
واذا لم يجعل شريعة الرسول منتهية ببعث رسول اخر ولم يات الثاني بشرع مستانف لم يكن
بالناس حاجة الى البيان عند بعث الثاني لكونه بيانا عندهم بالطريق الموجب للعلم فلم يكن في بعثه فائدة
والله لا يرسل رسولا بغير فائدة قلنا [illegible] ان الاختصاص هو الاصل الا انها اي شريعة من قبلنا كانت
تحتمل الخصوص في المكان اي قد كان يختص بمكان حتى وجب العمل بها على اهل ذلك المكان دون مكان اخر كرسولين
بعثا في زمان واحد في مكانين مثل شعيب وموسى عليهما السلام فان شريعة شعيب كانت مختصة باهل مدين
واصحاب الايكة وشريعة موسى عليه السلام كانت مختصة ببني اسرائيل ومن بعث اليهم الا ان يكون متصلا
نوع تحتمل الخصوص اي الا ان يكون احد الرسولين تبعا للاخر فحينئذ لا يثبت الخصوص وكان التبع داعيا
الى شريعة الاصل كابراهيم ولوط فان لوطا وان كان من المرسلين كان تبعا لابراهيم عليه السلام وداعيا
الى شريعته كما اشار الله عز وجل اليه في قوله فامن له لوط وكذلك هارون تابعا لموسى عليهما السلام في الشريعة
وردا له كما اخبر الله تعالى في قوله اخبارا عن موسى عليه السلام وارسله معي ردا يصدقني واجعل لي وزيرا من
اهلي هارون اخي وكذلك في الزمان ايضا متصل بقوله يحتمل الخصوص في المكان يعني كما احتملت الخصوص
في المكان تحتمل الخصوص في الزمان قال شمس الائمة وان الانبياء قبل نبينا عليهم السلام انما بعثوا الى قوم
مخصوصين ورسولنا عليه السلام هو المبعوث الى الناس كافة على ما قال اعطيت خمسا لم يعطهن احد قبلي
بعثت الى الاسود والاحمر وقد كان النبي قبلي يبعث الى قومه الحديث فاذا ثبت انه قد كان في المرسلين
من يكون وجوب العمل بشريعته على اهل مكان دون اهل مكان اخر وان كان مرضيا عند الله تعالى علمنا
انه يجوز ان يكون وجوب العمل بها على اهل زمان دون اهل زمان اخر وان ذلك الشرع منتهيا ببعث
نبي اخر وقد كان يجوز اجتماع نبيين في ذلك الوقت في مكانين على ان يدعو كل واحد منهما الى شريعته فعرفنا
انه يجوز مثل ذلك في زمانين وان المبعوث اخرا يدعو الى العمل بشريعته ويامر الناس باتباعه ولا يدعو
الى العمل بشريعة من قبله واحتج اهل المقالة الثالثة وهم الذين قالوا بانه يلزمنا على انها
شريعتنا مطلقا بان النبي عليه السلام كان اصلا في الشرائع بدليل ما ذكر شمس الائمة وهو ان اخذ الميثاق على النبيين
بالتصديق به في قوله عز وجل واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق

مصدق لما معكم لتؤمنن به من آية الدلائل على انهم علموا من بعث اخوانهم وجوب اتباعه وهو الظاهر
منه ومنهم نبينا صلعم فانه لا نبي بعده فكانه الكل بعد سلام ومن تاخر على السوال وبعو علمه الغلب نطيع
الرسول في جميع الرجال ما ذا كان كذلك لا تجويز ان يكون متعبدا بشريعة من سلف لان ضغر جلال الرسالة
لو لهما من امته من تقدم وهو اغض من درجته وحط من رتبته واعتقاد انه تبع لكل نبي تقدمه ولا
تستجيز ذلك احد من اهل الملة بل من اهل السفه عنه لانه يكون تابعا بعد ان يكون متبوعا ومدعوا احد
ان كان داعيا فان ميزان الانبيا عليهم كانوا قبله فكيف يكون هو احصلا من شرايع الذي مضوا قبلنا
لا منع بعدهم في الزمان في ذكر بان السنة الدرج قبل الظهر وهي بعده ولا تمنع عن كون احصلا في الانبيا
مع بعدهم هم يتمسون بقاعدته فان المقصود من خروج الخلق ادراكهم سعادة القرب من الحضرة
الالهية ولم يمكن ذلك الا بتعريف الانبيا علهم وكانت النبوة مقصودة بالايجاد والمقصود كما لما
لا ولما وانما يكمل عسى شيئه الله جل جلاله بالتدريج متمهدا صل النبوة بآدم ولم يزل ينمو ويكمل
حتى بلغت الكمال لمحمد صلعم فكان تمهيدا اوايلها وسيلة الى الكمال كتاسيس البنا وتمهيد اصول
الحيطان وسيلة الى كمال صورة الدار التي هي غرض المهندس ولهذا كان خاتم النبيين فان الزيادة
على الكمال نقصان فمعناه بعد الاصل النبوة والشريعة وغيره لم يدم العالم او كانت شريعته عامة
لكافة الناس على ما قال ومأ ارسلناك الا كافة للناس وعرض الشيخ بهذا يبعثون الى جميع
الناس حتى وجب على المتعبدين للماضين اتباع شريعته فكان الكل تابعا له والدليل عليه ان جميع
الى الدنيا هو يدعو الناس الى شريعة محمد علم لا الى شريعة نفسه كما نطقت به الاخبار المشهور
الاتري ان تراك الرجال والنسا لم تكن شيء وما في شريعته مع ان رسول الله صلعم كان احصلا
في الشرايع السبع بوعوله وكان يورثنا الماضي من محاسن الشرايع مستقلا لا باشاره قوله تعالى ثم
اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا اشاره الى ان الشرايع من قبلنا انما شريعة لنبينا لان
انما جعلت شرايع لهم بان الميراث ينتقل من المورث الى الوارث على ان يكون ملكا للوارث مضافا
اليه لا ان يكون ملكا للمورث فكذلك هذا ومحاسن الشرايع مثل ايجاب شكر المنعم وايجاب العبادات
والامر بالعدل والاحسان ونحوها ومكارم الاخلاق مثل العفو عند القدرة والاحسان الى
المسيء وكظم الغيظ في ما يعرف بانها كتاب محاسن الشرايع وكتاب مكارم الاخلاق ويع بلتي اعطاء
من حرمه ووصل من قطعه والعفو عمن اعتدى عليه والله انشاد حكيم العجم موحد بن آدم
السنائي شعر بخاد انكه سيمت نداره بخشش وانكه نانت ببرد برو بخشش
وانكه زهرت دهد بوده قند وانكه ازتو برد بدو بيوند
ما سوي درجهان وصل فراق دفتري از مكارم اخلاق بخوان

ثم استدل على ان الاية تفيدنا كان احصلا ما الحديث المذكور في الكتاب بعد ان بحجة والله لو كان موسى حيا لما وسعه
الا اتباعي يدل على ان الانبيا المتقدمين صاروا بعد بعثه نبينا لمن امته في لزوم اتباعهم شريعته لو كانوا
احيا اليه وان شرايعهم قد انتهت بشريعته وصار شعيرانا له والتهوك التحير والتهوك ايضا مثل اليهود
ومعنوا الوقوع في الشي بقلة مبالاة ودرد به فصار الاصل الموافق والالف مستقل بعونه فكان وارثا مختفي
لما سبانه ولو لورث لما مضى من محاسن الشريعة وصار الاصل في الشرايع الموافق لما قلنا ان الميراث ينتقل
من المورث الى الوارث عن عمر بعمر لكن بالشرط الذي قلنا ويجوز ان يصير به شريعه لنبينا علم بحجة
لعن الارث ومعو ولا يتكون من جهة النبي علم اي من باب العمل ما وجد صحيحا منها سلف من الكتب غير
محرف كرجم اليهود من الذين زنيا بحكم التوريه وبعد بعثه اما احق بالحياة سنه اما توها على وجوب الرجم
على اهل الكتاب بعد ان ذكر صار شريعه له الا انه دون شرط الاحصان لا ايجاب الرجم الاسلام
على هذه الزياده حكم النسخ عندنا مستانف هذا اي ما قلنا من الموافق والالف بالشرط المذكور هو الاصل
وعوليه الاذن التحريف اي العفيد اسما من العطف الثالث ومن مثل هذا هو الاصل المعنى لكن
وسان المختار من القولين ان هذا الشرط الذي ذكرناه وبعول بعض الله بوا اوسح من عند الكاذب
قال الله تعالى ملة ابيكم ابراهيم اي اتبعوها واحفظوها وقال تعالى قل صدق الله فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفا
بقول فصار الاصل الموافق والالف فسد تحصيل النصير ان هذه الشريعة ملة ابراهيم وقد انسخ
بتماملها المحال لما ذكرنا في القول الثاني مسالة لنا ملة على حتى انما كانت له وبقيت حقا الى ان صارت
لرسول الله محمد صلعم كان للمورث مضافا الى الوارث للحال وبعد ما كان للميت لحكم احوالكن
الاضافة الى المالك يتبقى بالموت الى الوارث فكذلك الشريعة في حق الانبيا علم كذا في التقويم ثم بين
الشيخ بقوله وقد احتج ان ما اختار هو مذهب اصحابنا فانه احتج في تصحيح المهاياه والقسمة بقوله تعالى
في قصة صالح علم ونبيهم ان الماء قسمة بينهم وقوله لها شرب ولكم شرب يوم معلوم ومعلوم
ان ما احتج به الا بعد اعتقاده ذلك الحكم شريعه لنبينا علم ما نص من احكام شريعة محمد صلعم
لا شرايع من قبلها ثم علل ان المهاياه في المنفعة كالقسمة في العين وان قبح به وان مثله ونهيهم دليل
جواز القسمة ديها عن وطل احمار الهاشرب ولكم شرب يوم معلوم دليل جواز المهاياه قال سمعنا الاية
وذكر ان محمدا استدل في كتاب الشرب على جواز القسمة اي قسمة الشرب بطريق المهاياه ما لاية المذكوره
والمهاياه مفاعلة من الهيئة وهي الحالة الظاهرة للمتهي للشيء كان المتهاياين لما تواضعا على امر رضي
كل واحد منها واصلحه واختيارها الراسر في المغرب وهي الطالبي بقاسمه المنافع وهي ان يتراضى الشريكان
السعر يسمح هذا بهذا او ذلك بهذا بذلك النصف المغرور هذا يكلي في كذا من الزمان وذلك يكلي في كذا
من الزمان شده الاولى ما هو نظيره اي ضما هو نظير المستصوب عليه كالطاحونة والبيت والبيت الصغير

قوله وما يتبع بيان حكم باب السنة باب ——— متابعة
اصحاب النبي صلعم والاقتداء بهم رضي الله عنهم لانه في الصحابي لما كانت شبهة السماع ناسب ان يلحق باخر اقسام السنة
اذ السنة بعد الحقيقة في الرتبة لا خلاف ان مذهب الصحابي فيما كان من اوحكام او مفتيا ليس بحجة على صحابي اخر امثاله
الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين فقال ابو سعيد البردعي وابو بكر الرازي وبعض الروايات
وجماعة من اصحابنا انه حجة وتقليده واجب ليترك به القياس وهو مختار الشيخين وابي اليسر
وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين وللشافعي في قوله القديم فانه ذكر الصحابة في رسالته القديمة
واثنى عليهم بما هم اهله ثم قال وهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل وامر استدرك به علم واستنبط وآراؤهم
اولى بنا من ارائنا عندنا لانفسنا وبنص في موضع اخر ان الصحابة اذا اختلفت فالائمة الاربعة اولى فيقول ابي بكر
وعمر اولى وذكر في موضع اخر انه يجب الترجيح بقول الاعلم والاكبر قياسا لان زيادة علمه تقوي اجتهاده وتبعده
عن التقصير وقال ابو الحسن الكرخي وجماعة من اصحابنا لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس وهو قول
القاضي الامام ابي زيد على ما يشير اليه في التقويم وقال الشافعي في الجديد لا يقلد احد منهم اي لا يكون
قوله حجة وان كان فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهب الاشاعرة والمعتزلة وهذا اللفظ كما يدل على عدم
وجوب التقليد يشير الى عدم جوازه ايضا وهو المختار عندهم وقد جوز بعضهم التقليد وان كان لا يوجبه
وذكر في القواطع ان مذهب الصحابي ان كان موافقا للقياس فهو حجة الا ان الاصحاب اختلفوا فقال بعضهم
الحجة في القياس وبعضهم الحجة في قوله واما اذا كان بخلاف القياس او كان مع الصحابي قياس خفي والجلي
يخالفه قوله ——— فقد اختلف قول الشافعي فيه فقال في القديم قول الصحابي اولى من القياس
وقال في الجديد القياس اولى ومنهم اي من العلماء من خص بالتقليد اي في تقليد الصحابي من هو اهل لان يوجب
تقليد الخلفاء الراشدين واصالتهم اي في الفضيلة والتخصيص للتشريف مثل ابن مسعود وابن عباس ومعاذ بن جبل
ومنهم من قلد الخلفاء الاربعة ومنهم من قلد الشيخين لا غير وعن الشيخ ابي منصور من اصحابنا ان تقليد
الصحابي واجب اذا كان من اهل الفتوى ولم يوجد من غيره خلاف ذلك اما اذا خالفه غيره فلا يجب تقليد
البعض ولكن يجب الترجيح بالدليل قوله ——— وقد اختلف عمل اصحابنا يعني ابا حنيفة وابا يوسف
ومحمد رح في هذا الباب اي في تقليد الصحابي يعني لم يستقر مذهبهم في هذه المسئلة ولم يثبت عنهم رواية
ظاهرة فيها فقال ابو حنيفة رح في الكامل انما يطلق مثلا للسنة اعلام قدر راس المال اي تسميته مقدار
ليس بشرط لجواز السلم اذا كان راس المال مشارا اليه لان الاشارة ابلغ في التعريف من العبارة والتسمية والاعلام
بالعبارة يصح الاجماع فكذا بالاشارة فجاز بالقياس وقد روي عن ابن عمر رضه خلافه فان ابا حنيفة رح شرط الاعلام
فيما ذكر لجواز السلم وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رضه وقال ابو يوسف رح في الكامل انما يطلق مثلا للسنة
فيما بلغ الايسة والصغيرة لان الحيض في حقها غير موجود الى زمان فلم يصح اطلاقها مع عدم موجبه في حق

الصغيرة الى زمان البلوغ فيجوز ان يقام الشهر في حقها مقام الطهر او الطهر والحيض في كونه زمان
تجدد الرغبة بخلاف ممتدة الطهر لان الحيض في حقها مرجو في كل ساعة فلا يجوز اقامة الشهر في
حقها مقام تجدد الرغبة فجاز بالقياس وقال محمد رح لا يطلق للسنة الا واحدة بلغنا ذلك عن جابر وابن مسعود رضي
والحسن البصري رح وقال ابو يوسف ومحمد رح في الاجير المشترك وهو الذي لا يستحق الاجر الا بالعمل كالصباغ و
القصار انه ضامن لما ضاع في يده اذا كان الهلاك بسبب يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها فاما اذا لم يمكن
الاحتراز كالغرق الغالب والحريق الغالب والغارة العامة فلا ضمان عليه بالاتفاق رووا ذلك اي وجوب
الضمان عن علي رضه فانه كان يضمن الخياط والقصار صيانة لاموال الناس وخالفهما في ذلك اي المروي عن علي
ابو حنيفة بالرأي فقال انه امين فلا يضمن شيئا كاجير الوحد والمودع وذلك لان الضمان نوعان ضمان
جبر وضمان شرط لا ثالث لهما وضمان الجبر يجب بالعدوان والتفويت وضمان الشرط يجب بالعقد ولم يوجد
التعدي والتفويت لان قطع يد المالك حصل باذنه والحفظ لا يكون جناية ولم يوجد عقد موجب
للضمان ايضا فثبت انه امين في يده فلا يضمن بالهلاك كما لو ذبح قوله ——— وقد اتفق عمل
اصحابنا يعني المتقدمين والمتاخرين بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس اي بالرأي مثل المقادير الشرعية التي
لا تعرف بالرأي فانهم قالوا اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة ورووا ذلك عن انس رضه وقد روي اكثر النفاس
باربعين يوما بقول عثمان رضه ابن ابي العاص الثقفي كذا ذكر شمس الائمة رح في اصول الفقه لان القياس
لما كان حساب اكثر الحيض لكونه اربعة امثال اكثر الحيض يلزم ان يكون اكثر الحيض عشرة ايام عند
هذا القائل فلذلك قال الشيخ ورووا ذلك اي تقدير الحيض عن انس وعثمان رضي الله عنهما وقد استدل
الى عثمان صريحا في المبسوط فقال روى ابو امامة الباهلي رضه ان النبي صلعم قال اقل الحيض ثلثة ايام
واكثره عشرة ايام وهو مروي عن عمر وعلي رضه وابن مسعود وعثمان ابن ابي العاص الثقفي وانس
ابن مالك رضه وافسد شراء ما باع باقل مما باع يعني قبل نقد الثمن مع ان القياس يقتضي جوازه
كما قال الشافعي رح لان الملك في المبيع قد تم بالقبض للمشتري فيجوز بيعه من البائع بما شاء كالبيع من غيره
وكالبيع بمثل الثمن تقليدا لعائشة رضه وهو ما روي [illegible] ان امرأة جاءت الى عائشة رضه
وقالت اني بعت من زيد بن ارقم جارية بثمانمائة درهم الى العطا فاحتاج الى ثمنها فاشتريتها
منه قبل محل الاجل بستمائة فقالت عائشة بئسما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله
ابطل جهاده وحجه مع رسول الله صلعم ان لم يتب فاتاها زيد بن ارقم معتذرا فتلت قوله تعالى فمن جاءه
موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف فثبت ان القياس لما كان لا مجال له في الغوائل تعين جهة السماع
فصار الدليل عليه انها جعلت جزاء مباشرة هذا العقد بطلان الحج والجهاد واجزية الاجرام لا تعرف
بالرأي فعلم ان ذلك كالمسموع من رسول الله صلعم واعتذار زيد اليها دليل على ذلك ايضا فان بعضهم كان

كان يخالف بعضا في المجتهدات وما كان يدعو الى ما صاحبه ولما فرغ من بيان الاقوال شرع في اقامة
الدلائل عليها وبدأ بما اتفق اصحابنا عليه من وجوب التقليد فقال اما فيما لا يدرك بالقياس نحو المقادير
وغيرها فلا بد من الحمل ان قول الصحابي فيه محمول على التوقيف اى السماع والمنصوص من رسول الله صلعم
لانه لا يظن بهم المجازفة في القول اذ لا يجوز ان يحمل قولهم على الكذب فان طريق الدين من النصوص انما تلقينا
الينا برواياتهم وفي حمل قولهم على الكذب تفسيقهم وذلك يبطل رواياتهم فلم يبق الا الرأي او السماع ممن ينزل
عليه الوحي ولا مدخل للرأي في هذا الباب فتعين السماع وصار فتواه مطلقة كروايته عن رسول الله صلعم ولا
نشك انه لو ذكر سماعه عن رسول الله صلعم كان ذلك حجة لاثبات الحكم به فكذا اذا افتى به فلا طريق لفتواه
الا السماع فان قيل يجوز انه افتى بخبر ظنه دليلا ولا يكون كذلك في حق غيره او يكون دليلا لا يلزم
غيره كالاجتهاد لما احتمل ان لا يكون دليلا لغيره لا يكون حجة على مجتهد آخر الا ترى انه ليس بحجة
على صحابي مثله ولو كان كالمسموع لكان حجة الا ترى ان هذا المعنى يوجد في حق التابعي وسائر المجتهدين
اذ لا يظن المجازفة في القول بالمجتهد في كل عصر ولا يجوز حمل كلامهم على الكذب ثم لا يكون فتواه
حجة فيما لا مدخل للقياس فيه كما لا يكون حجة فيما لا يدرك بالقياس قلنا هذا احتمال فاسد لانه يعلم من
ذوي العلم والورع واحتياطهم في امور الدين وحسن نظرهم فيما يرد ذلك كيف وانه يؤدي الى سقوط
رواياتهم وترك الاعتماد على قولهم لان ظن ما ليس بدليل دليلا والاعتماد عليه للفتوى من باب المساهلة
وقلة المبالاة وترك الاحتياط ورواية المساهل لا تقبل ثم قد بينا ان مثل هذا الظن بهم فاسد فاما قوله
كذلك لا نسلم انه ليس بحجة على صحابي اخر لان ذلك فيما كان للقياس مدخل فيه لاحتمال السماع
والرأي فاما فيما لا مدخل للقياس فيه فلا لتعين جهة السماع فيه فيكون حجة على الكل فاما قوله التابعي
فليس بحجة لان احتمال اتصال قوله بالسماع يكون بواسطة وتلك الواسطة لا يمكن اثباتها بغير دليل
فيبقى في ثبوت السماع شبهة فاما الصحابي فيقال كان صاحبا لمن نزل عليه الوحي فكان الاصل
في حقه السماع الا اذا ظهر دليل غيره وهو الرأي ولم يوجد ولا يعتبر الانقطاع واحتمال الاتصال العام
الاتمام في العموم والدليل على الفرق بين الحديث في حق الصحابي وفي حق من بعده المتواتر في حقنا السماع
من الرسول صلعم وفي حق التابعي ومن بعده ظني لتخلل الواسطة فعرفنا ان لتخللها اثرا في الضعف
على انا لا نسلم ان الفتوى فيما لا مدخل للرأي فيه قد وجد من غير الصحابة من غير ظهور نص كما نقل عن الصحابة
بل افتوا بنص ظهر لهم او برأي استنبطوه من نص ولو نسب عنهم قول فيما لا مدخل للقياس فيه فلعلنا
انه مبني على نقل وجعلناه حجة ايضا ولكنه لم يثبت فان قيل قد عملتم في المقادير بالرأي من غير اثر فقد
قال ان ابا حنيفة قدر مدة البلوغ بالسن بثماني عشرة سنة او تسع عشرة سنة بالرأي وقدر مدة
وجوب منع المال من السفيه ودفع المال الى السفيه لم يؤنس منه الرشد بخمس وعشرين سنة

بالرأي

بالرأي وقدر ابو يوسف ومحمد مدة يمكن الرجل من نفي الولد بأربعين يوما بالرأي وقدر اصحابنا جميعا ما يطهر
به البئر عند وقوع الفارة فيها بعشرين دلوا استحسانا فيبطل بهذا قول من يقول انه لا مدخل للرأي في معرفة
المقادير وان تعين جهة السماع في ذلك اذا قال الصحابي قلنا اما الاول فانما قلنا المقادير التي هي حق الله
ابتداء دون ما قدر يكون فيما يتردد بين القليل والكثير والصغير والكبير فان المقادير في الحدود والعبادات
نحو اعداد الركعات في الصلوات مما لا يشكل على احد انه لا مدخل للرأي في معرفة ذلك وكذلك فيما يكون بحق الشرع
جاء الشرع اليه فاما ما استبد للتمييز في باب الوقت بين القليل والكثير فيما يحتاج اليه فانه يعلم ان ابن
سنة لا يكون بالغا وان ابن عشرين سنة يكون بالغا ثم التردد فيما بين ذلك فيكون هذا استعمال الرأي
في ازالة التردد وهو نظير معرفة القيمة في المغصوب والمستهلك وهي معرفة مهر المثل والتقدير في
النفقة فان للرأي مدخلا في معرفة ذلك من الوجه الذي قلنا وكذلك حكم دفع المال الى السفيه قال الله تعالى فان
آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم وقال ولا تأكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا والغرض الحاجة
الى معرفة الكبر على وجه يتيقن معه من الرشد وذلك مما يعرف بالرأي فقدر ابو حنيفة ذلك بخمس وعشرين
سنة لانه يتوهم ان يصير جدا في هذه المدة وحين صار فرعه اصلا فقد تناهى في الاصلية فيستحق
صفة الكبر ويعلم انه ليس يرتجى منه باعتبار اثر الصبا اشد فانه يبلغ حد الاشد المذكور في سورة
يوسف بهذه المدة وكذلك ما قال ابو يوسف ومحمد فانه يتمكن من النفي بعد الولادة بساعة او ساعتين
لا محالة ولا يتمكن من النفي بعد سنة او اكثر فاذا وقع التردد فيما بين القليل والكثير من المدة اعتبر الرأي
بالسائر على الكثير من العادة فاما حكم طهارة البئر بالنزح فانما عرفناه بآثار الصحابة فان فتوى علي وابي
سعيد الخدري في ذلك معروف ثم صح ان ذلك من باب الوقت بين القليل من النزح والكثير فقد بينا ان للرأي مدخلا
في معرفته كذا الى اصول الفقه لشمس الائمة موجبه قول الكرخي لذا نقل الشيخ ابي الحسن
الكرخي ومن افتى في الحال بعدم جواز تقليد الصحابي بانه لا طريق لهم الفتوى بالرأي لظهور الاوجه لا يكاد واحتمال
الخطأ في اجتهادهم ثابت لكونهم غير معصومين عن الخطأ كسائر المجتهدين وكان مترددا بين الصواب
والخطأ كقول غيرهم والدليل على انه محتمل للخطأ انه كان يخالف بعضهم بعضا ويرجع الواحد منهم عن فتواه
الى فتوى غيره وكانوا لا يدعون الناس الى اقوالهم ولو لم يكن محتملا خطأ لما كان لهم الخلاف والرجوع
ولوجب عليهم دعاء الناس اليه لانه حينئذ يكون دليلا قطعيا ومخالف الدليل القطعي حرام والدعوة
اليه واجبة كالدعوة الى العمل بالكتاب والسنة والاجماع وقال ابن مسعود في مسألة المفوضة فان كان خطأ
فمني ومن الشيطان فثبت ان احتمال الخطأ فيه ثابت واذا كان كذلك اي واذا كان قول الصحابي محتملا
للخطأ لم يجز للمجتهد ان يترك اي تقليد مثل الصحابي ويترك القياس الذي هو حجة بالكتاب والسنة
لقوله كما لا يجوز تقليد التابعي ومن بعدهم من المجتهدين لان الصحابي لا يخلو من ان يقول عن اجتهاد او حديث

عنه فان كان عن اجتهاد فهو راجع الى اصل من الكتاب او السنة او الاجماع وذكر الاصل موجود في حق التابعين
ومن بعدهم فيجب عليهم النظر والتامل في ذكر ليتبين لهم ان هذا الحكم فرع ذكر الاصل مستقيما او فرع اصل
اخر فيه الغفلة وان كان عن حديث فهو محتمل للغلط والسهو فانه سمع بعض الحديث ولم يسمع الباقي فيختلف
معناه وحكمه فلا يترك الحجة بالاحتمال ولان قول الصحابي لو كان حجة لكان لكونهم اعلم وافضل من غيرهم لمشاهدتهم
احوال التنزيل وسماعهم التاويل ووقوفهم على احوال النبي صلعم ومراده من كلامه ما لم يقف عليه غيرهم
ولو كان كذلك لكان قول الاعلم والافضل حجة سواء كان او غيره حجة على غيره لوجود العلم والفضل كذلك
اذ ليس للمجتهد تقليد من هو افضل منه قوله بل وجب الاقتداء بهم جواب عما تمسك القائلون
بوجوب تقليدهم بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فقال الشيخ لم ذكر لان المراد الاقتداء بهم
في الجري على طريقتهم من اخذهم الحكم من الكتاب اولا ثم من السنة ثم استعمال الراي والاجتهاد فيما لا نص فيه لا تقليدهم
في اقوالهم الا ترى انه عليه السلام شبههم بالنجوم وانما يهتدى بالنجوم من حيث الاستدلال بها على الطريق بان يستدل بها عليه
لا ان نفس النجم يوجب ذلك قال القاضي الامام هو النص فيه الصحابة وفيهم من لا يجوز تقليده بالاجماع كالاعراب
ممن لم يراد به اهل النجد واهل البصر علوا بالراي بعد الكتاب والسنة فيجب الاقتداء بهم في ذلك
قوله وخص دعوى الخصوص اي عموم قال بتقليد الخلفاء واشباههم دون غيرهم استدلالا بقوله عليه
عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي كما روي في هذا الكتاب اي في باب الاقتداء والتقليد من
اختصاصهم اي اختصاص الخلفاء واشباههم بالفضايل مما دل على ما قلنا من وجوب تقليدهم كلام من حجتنا
للاختصاص وهي من اختصاصهم بان لما روي يعني المتمسك به الاحاديث التي رويت في اختصاصهم
بالفضايل التي توجب الاقتداء بهم مثل قوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وقوله رضيت
لامتي ما رضي لها ابن ام عبد وقوله لكل شيء فارس وفارس القران عبد الله بن عباس رضي واعلمكم بالحلال
والحرام معاذ بن جبل وافرضكم زيد بن ثابت لا الاحاديث التي توجب تخصيص الفضل من غير ان يكون فيها دلالة على
وجوب الاقتداء مثل قوله عليه السلام اول من يقرع باب الجنة بلال وابو عبيدة امين هذه الامة وان الجنة
الى سلمان اشوق من سلمان الى الجنة ومن اراد ان ينظر الى زهد عيسى فلينظر الى ابي
الدرداء ونحوها قوله ووجه قول ابي سعيد احتج القايلون بوجوب
التقليد بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين
اتبعوهم باحسان مدح الصحابة والتابعين لهم باحسان وانما استحق لهم هذا المدح على
اتباعهم باحسان من حيث الرجوع الى رايهم دون الرجوع الى الكتاب والسنة لان في ذكر استحقاق
المدح باتباع الكتاب والسنة لا اتباع الصحابة ولو ذكر انما يكون فيما في حقهم ولم يظهر من بعضهم خلاف
فاما الذي جرى اختلاف بينهم فلا يكون موضع الاستحقاق للمدح فان كان يستحق المدح باتباع

باتباع

باتباع البعض يستحق الذم بترك اتباع البعض مع تحقق التعارض فكان النص دليلا على وجوب تقليدهم
اذا لم يوجد بينهم اختلاف ظاهر كذا في الميزان وذكر في المطلع نقلا عن ابن عباس رضي ان معنى قوله
والذين اتبعوهم باحسان اتبعوهم على دينهم من اهل الايمان الى ان تقوم الساعة وقيل يقلدون
باعمالهم الحسنة ولا يقتدون بهم في غير ذلك وقيل يذكرون المهاجرين والانصار بالترحم والدعاء بالجنة
ويذكرون محاسنهم واما المعقول فمن وجهين احدهما ان احتمال السماع والتوقيف في قول الصحابي
بل الظاهر الغالب من حاله انه يفتي بالخبر وانما يفتي بالراي عند الضرورة وما وقع القول بالاجتهاد الا ان يكون
عندهم خبر فانهم لم يشتغلوا بالقياس والراي اشار الشيخ بقوله وكذا اي السماع اصل فيهم مقدم على
الراي يعني انهم كانوا يصاحبون رسول الله صلعم اناء الليل واطراف النهار فكان السماع اصلا فيهم فلا يجعل
فتواهم منقطعة عن السماع الا بدليل ويحتمله وكانوا يسكتون عن الاسناد جواب عما يقال لو كان
قوله مبنيا على السماع لاسنده الى النبي عليه السلام وقال سمعت من رسول الله صلعم اذ التبليغ واجب وليس
من عادتهم كتمان ما بلغ اليهم ولما لم يسنده دل انه بناه على الاجتهاد فقال فقد ظهر من عادتهم
انهم يسكتون عن الاسناد عند الفتوى اذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم كما كانوا يسندونه
الى النبي عليه السلام وليس هذا من باب الكتمان اذ الواجب بيان الحكم عند السؤال لا غير الا اذا سئل
عن سند الحكم فحينئذ يجب الاسناد واذا ثبت احتمال السماع في قوله كان مقدما على الراي الذي عند
صاحبه خبر يوافقه وترجح وكان تقديم قول الصحابي على الراي اي من هذا الوجه مثل تقديم خبر
الواحد على القياس والثاني وهو المشار اليه بقوله ولاحتمال فضل اصابتهم انه لو كان صادرا عن
الراي فراي الصحابي اقوى من راي غيرهم لانهم شاهدوا طريق الرسول عليه السلام في بيان احكام الحوادث
وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير باعتبارها الاحكام ولانهم لهم زيادة
جد وحرص في بذل مجهودهم في طلب الحق والعمل بما يلوح بسبب قوام الدين وزيادة احتياط
في حفظ الاحاديث وضبطها وطلبها والتامل فيها لا تخفى عنهم غاية التامل وفضل درجتهم ليس
ذلك لغيرهم كما نطقت به الاخبار مثل قوله عليه خير القرون قرني الذي بعثت فيهم قوله
لو انفق احدكم مثل احد ذهبا ما ادرك مد احدهم ولا نصيفه وقوله عليه انا امان لاصحابي واصحابي امان لامتي
الى غيرها من الاخبار ولمثل هذه الفضيلة ترجح اصابة الراي وكونه ابعد عن الخطا فيترجح المعاني بترجيح
رايهم على راي غيرهم وعند تعارض الرايين اذا ظهر لاحدهما نوع ترجيح وجب العمل به كما اذا وقع التعارض
بين راي الواحد منا وراي الواحد منهم يجب تقديم رايه على راينا لزيادة قوة في رايه من الوجوه التي ذكرناها
وذكر في الميزان ان قول الصحابي حجة الاجماع ايضا لان الظاهر انه لو كان بينهم خلاف لظهر لاتحاد مكانهم وطلب العلم
من كل واحد منهم على السواء وتشاورهم في كل واقعة فيكون مسلما اجتهادية لاحتمال ان يكون عند صاحبه خبر

يمنعه عن استعمال الراي ولو ظهر الخلاف منهم لو صل الينا من جهة التابعين لنصبوا انفسهم لتبليغ الشرايع
والاحكام ولو تحقق الاجماع يجب العمل قطعا فاذا ترجح جهة وجود الاجماع فقد كان العمل به اولى من العمل بقياس
ليس في هذا المعنى وما ذكرنا خروج الجواب عن قولهم انه يحتمل فلا يجوز تقليده لانا وان سلمنا ذلك ولكن ليست
الدلايل المحتملة على نمط واحد فان خبر الواحد مع احتمال متقدم على القياس فكذا قول الصحابي لكونه اقرب الى الصواب
لما ذكرنا واما قولهم ان قول الصحابي يحتمل الرجوع ولا يلزم غيره من الصحابة فكذلك ولكن كلامنا وقع فيما اذا
وجد من الصحابي ولم يظهر رجوع عن ذلك ولا خلافه فتقليد غيره اياه في ذلك الفعل على ما سنبينه وانما لم يلزم غيره
من الصحابة لمساواته اياه فيما ذكرنا من الوجوه بخلاف غيرهم لوجود التفاوت بينهم من الوجوه التي مرت
واما قولهم ليس للمجتهد تقليد غيره وانكار فصل منه فممنوع لان عند ابي حنيفة اذا كان عند مجتهد
ان من يخالفه في الراي اعلم بطريق الاجتهاد وانه متقدم في الورع فانه يدع رايه برايه من غير فرق زيادة
قوة في اجتهاده كما ان العامي يدع رايه لراي المفتي المجتهد وعلى قول ابي يوسف ومحمد لا يدع المجتهد
رايه لراي من هو متقدم عليه في الاجتهاد من اهل عصره لوجود المساواة بينهما في الحال وفي معرفة
طريق الاجتهاد ولكن هذا لا يوجد فيما بين المجتهد منا والمجتهد من الصحابة والتفاوت بينهما في الحال
لا يخفى وفي طريق العلم كذلك فانهم شاهدوا احوال من نزل عليه الوحي وسمعوا منه وانما ينقل ذلك
الينا بخبرهم وليس الخبر كالمعاينة فان قيل اليس ان تاويل الصحابي للنص لا يكون حجة على
تاويل غيره ولم يعتبر فيه هذه الاحوال فكذلك في الفتوى بالراي قلنا ان التاويل يكون بما له وجه اللغة
ومعاني الكلام ولا مزية لهم في ذلك الباب على غيرهم ممن يعرف من معاني اللسان فاما الاجتهاد في الاحكام
فانما يكون بالتامل في النصوص التي هي اصل في احكام الشرع وذلك يختلف باختلاف الاحوال ولاجله
يظهر لهم المزية بشهادة احوال الخطاب على غيرهم ممن لم يشاهد ولا يقال هذه امور باطنة وانما امرنا
ببناء الاحكام على ما هو الظاهر لان بناء الاحكام على الظاهر مستقيم عندنا ولكن في موضع يتعذر اعتبار
الباطن فاما اذا امكن اعتبارهما جميعا فلا نسلم ان اعتبارهما يتقدم على مجرد اعتبار الظاهر وفي الاخذ
بقول الصحابي اعتبارهما وفي العمل بالراي مجرد اعتبار الظاهر فقط فكان الاول اولى كذا قرر الامام شمس الائمة
رح في اصوله ـــــــــــ فكان هذا الطريق الى كتاب تقليد الصحابة وتعليلهم او الطريق الذي اخترناه
في باب السنة من تقسيم السنة الى المسند والمرسل ورواية المعروف والمجهول الى كتاب تقليد الصحابة ملوانتها في العمل
بالسنة لتكون السنة جميع وجوهها من المتواتر والمشهور والاحاد والمرسل والمسند وغيرها وتسبيها
من اقوال الصحابة مقدمة على القياس ثم القياس اي ليكون القياس باقوى وجوهه وهي الاحالة والشبه
والطرد والقياس بالوصف المؤثر حجة بعد جميع اقسام السنة وشبهها فقد ضيع الشافعي رحمه الله وجوه
السنن فانه رد المراسيل مع كثرتها ورواية المجهول من القرون الاولى مع شهادة الرسول عليه

بالخبرية

بالخبرية وفيه تعطيل كثير من السنن ولم ير تقليد الصحابي وفيه اعراض عن كثير مما هو شبيه السماع لاحتماله الوجوب
اي بثبوت الحكم الشرعي بركن القياس اي لم يجوز العمل به وعمل باستصحاب الحال مثل داود والاصفهاني الظاهري والمثالي
من نفاة القياس يحال اي الشافعي الاحتياط فان رد المراسيل ورواية المجهول وقول الصحابي احتياطا ما مرجعه الى طريقها
وسيلة الى الوقوع في العمل بالنص لدليل يوجبه بل هو قياس الشبه وفي اصله شبهة اي في اصل القياس الصحيح
شبهة وفي قياس الشبه اولى او حيلة وسيلة الى العمل بالنص لدليل يوجبه بل هو نفس القياس فانه مظهر للنص
وفي اصله شبهة اي صواب ام خطاء ولا شبهة في اصل السنة ولهذا الشبهة في طريقها تمام الشرع بحصل اي
ملتبسا بحصلها وهي محاسنه واحكامه فان قيل انكم قدمتم شبهة السماع على القياس حسنا وجعلتم تقليد الصحابي
ثم تقديم القياس على جميع السماع في حديث المصراة وامثاله مع كون الراوي معروفا بالضبط والاتقان والعدالة
وكونه من اجلاء الصحابة وهذا اسامة وتناقض ظاهر قلنا ليس كذلك فان المراد من الصحابة فيما ذكرنا الفقهاء منهم
دون غيرهم بدليل ما ذكر صدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه انه روي عن ابي حنيفة في تقليد الصحابي
تلك روايات في رواية يجب تقليد كل صحابي وتقدم قوله على القياس وفي رواية لا يجب التقليد الا ان يكون
قوله موافقا للقياس وفي ما قال ابو الحسن مع جماعة وفي رواية يجب تقليد الفقهاء من الصحابة ولا يجب تقليد
غيرهم والعمل قال ابو سعيد البردعي واكثر اصحاب ابي حنيفة وهو ما ذكر شمس الائمة في شرح الاعلان من المبسوط
ولكن قول الواحد منهم انهم فيما يخالف القياس حجة يترك به القياس وفي شرح البيوع في مسئلة استرداد
اعلام قدر راس المال ومذهب ابي حنيفة وهو مروي عن ابن عمر وفي حق الفقهاء من الصحابة يقدم على القياس
وفي باب البيع اذا كان فيه شرط وفي حق الواحد منهم الصحابة مقدم على القياس عندنا وما اشار اليه القاضي
الامام في التقويم عما ذكرنا ان المراد من قوله اصحابي كالنجوم اهل البصر منهم الى اهل الراي فيه الفقهاء و
واذا ثبت ان المراد فقهاؤهم دون غيرهم اندفع التناقض وكان يحمل على صحال السماع فقلنا ما على القياس
كما اذا روى خبرا وقع احتمال علمه لذلك لما ذكرنا من الوجوه ولئن سلمنا ان المراد كل واحد من الصحابة فلا تناقض
ايضا لان القياس انما كان مقدما عليه اذا كان الراوي غير فقيه اذا انسد باب الراي بالكلية كما ثبت
ثابت في حديث المصراة وههنا لم ينسد به باب الراي بالكلية لانه لما احتمل انه قاله عن راي كان موافقا
للقياس من وجه حتى لو لزم منه انسداد باب الراي لا يكون مقدما على القياس اذا لم يكن منه فقها
الصحابة ايضا اليه اشار شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين قدس روحه وفي بعض الحواشي ثم
في السمع محل النزاع بعد ماله وهذا الاختلاف اي الاختلاف المذكور في كذا ذكر في الميزان رحمه الله
فيما اذا ورد عن الصحابي في حادثة لم يحتمل الاشتهار فيما بين الصحابة بان كانت مما لا تعم بها
البلوى والحاجة للكل فلم يكن من باب ما اشتهر عادة ثم لم يظهر نقل هذا القول التابعي ولم يرد عن غيره
من الصحابة خلاف ذلك فاما اذا كان القول في حادثة من حقها الاشتهار لا محالة ولا يحتمل الخفاء بان كانت

الحاجة والبلوى يعم العامة واستوى مثلها فيها من الخواص ولم يظهر خلاف من غيره فيه فهذا اجماع يجب العمل
به على ما نعرف في الاجماع وكذا اذا اختلفوا في شيء فالحق لا يعدوهم ولا يميل الى الفساد كما ذكر في الكتاب
وذكر في بعض الكتب وصورة المسئلة ما اذا ورد قول من الصحابي فيما يدرك بالقياس ثم نقل من
غيره تسليم ولا انكار ورد اذ لو كان وروده فيما لا يدرك بالقياس كان حجة بلا خلاف بين اصحابنا
ولو نقل من غيره تسليم كان اجماعا فلا يجوز خلافه ولو نقل من غيره رد وانكار كان ذلك اختلافا منهم في
ذلك الحكم بالراي وذلك يوجب الترجيح او العمل عند تعذر الترجيح بايهما شاء وعدم جواز احداث قول
اخر على ما مر في باب المعارضة وهو حجة اذا عمل بالكل اي باحد القياسين لم يجز نقضه الا بدليل فوقه
يوجب نقض الاول حتى لم يجز نقض حكم امضي بالاجتهاد بمثله كان اسوة اي مثل سائر المجتهدين يقال
هم اسوة في هذا المال اي يتساوون وذكر في المغرب ان الاسوة بمعنى التبع بطريق المجاز قوله
وان كان ممن ظهر فتواه في زمن الصحابة كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعي والشعبي وشريح
ومسروق وعلقمة كان مثلهم في هذا الباب اي مثل الصحابي في وجوب التقليد عند البعض ذكر الصدر
الشهيد حسام الدين في شرح ادب القاضي في تقليد التابعي عن ابي حنيفة روايتان احديهما انه قال
لا اقلدهم هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد وهو الظاهر من المذهب والثانية ما ذكر في النوادر
ان من كان من ائمة التابعين وافتى في زمن الصحابة وزاحمهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد فانا اقلده
لانهم لما سوغوا له الاجتهاد وزاحمهم في الفتوى صار مثلهم بتسليمهم مزاحمته اياهم الا ترى ان عليا
لما تحاكم الى شريح وكان عمر ولاه القضاء خالف عليا في رد شهادة الحسن للقرابة وكان من راي
علي جواز شهادة الابن لابيه وخالف مسروق ابن عباس في النذر بذبح الولد فاوجب مسروق شاة
بعدما اوجب ابن عباس فيه مائة من الابل فرجع الى قول مسروق وسئل ابن عمر عن مسالة فقال
اسالوا عنها سعيد بن جبير فهو اعلم بها مني وكان انس ابن مالك اذا سئل عن مسئلة فقال
سلوا عنها مولانا الحسن فسئل الصحابة كانوا يسوغون اجتهاد التابعين ويرجعون الى
اقوالهم ويعدونهم من جملتهم في العلم ولما كان كذلك وجب تقليدهم كتقليد الصحابة ووجه الظاهر ان تقليد
الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع ولفضل اصابتهم في الراي ببركة صحبة النبي عليه السلم وذلك مفقود
في حق التابعي وان بلغ الاجتهاد وزاحمهم في الفتوى ولا حجة لهم فيما ذكروا من الامثلة لان غاية ذلك انهم صاروا
مثلهم في الفتوى وزاحموهم فيها وان الصحابة سلموا لهم الاجتهاد ولكن المعاني التي بنى عليها وجوب التقليد
من احتمال السماع ومشاهدة احوال التنزيل وبركة صحبة الرسول عليه السلم مفقود في حقهم اصلا فلا يجوز
تقليدهم بحال وذكر شمس الائمة انه لا خلاف ان قول التابعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس فقد
روينا عن ابي حنيفة ما جاءنا عن التابعين زاحمناهم في الفتوى يسعنا خلاف رايهم باجتهادنا انما الخلاف

انما الخلاف

انما الخلاف في ان من هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه في ... وكان الشافعي لا يعتد
به وكان شمس الائمة لم يعتبر رواية النوادر والشيخ اعتبرها واثبت الخلاف على انه يقال اذا لم يكن قوله حجة فما
فائدة ذكر انهم سوغوا له ... في المسائل فانما ذكرها لبيان انهم لم يستبعدوا هذا النوع ...
واشرافهم من هو من كبار التابعين لا لبيان انه تقليدهم والانظر ... في شفته نظارة وهي
هنة نابتة في وسط الشفة العليا ولا تكون لكل احد وقيل الانجو ... الضخاب الطويل اللسان وجعل
عند الائمة ... علم نسا في الجاهلية كذا في المغرب باب الاجماع
الاجماع في اللغة هو العزم يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه ومنه قوله تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا
عليه ومنه قوله عليه السلم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اي لم يعزم والاتفاق ايضا ومنه قولهم اجمع
القوم على كذا اي اتفقوا عليه والفرق بين المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول يتصور من واحد وبالمعنى الثاني
لا يتصور الا من اثنين فما فوقهما وفي الشرع هو عبارة عن اتفاق امة محمد عليه السلم على امر من
الامور الدينية واعترض عليه بانه يلزم من هذا التفسير ان الاجماع لا يوجد الى يوم القيامة لان
امة محمد عليه السلم من اتبعه الى يوم القيامة ومن وجد في بعض الاعصار منهم فانما هم بعض الامة لا كلها
وليس هذا مذهبا لاحد وبانه يلزم لو خلا عصر عن المجتهدين واتفقوا على امر ديني ان
اتفاقهم لا يكون اجماعا شرعيا مع انطباق هذا الحد عليه وعلى العكس فان الامة
او المجتهدين لو اتفقوا على عقلي او عرفي كان اجماعا حجة مع خروجه عن هذا الحد لكونه غير ديني
واجيب عن الاول والثاني بان المراد المجتهدون الموجودون في عصر من الاعصار وعن الثالث بان كون
الاتفاق على عقلي او عرفي اجماعا غير مسلم عند هذا القائل وقيل هو اجماع جميع اراء اهل الحل على
حكم من امور الدين عقلي او شرعي عند نزول الحادثة وقيل هو الاصح انه عبارة عن اتفاق المجتهدين
من هذه الامة في عصر على امر من الامور واريد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل او
اذا اطبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول او الفعل الدالين على الاعتقاد واحترز بلفظ المجتهدين
معرفا باللام المستغرق للجميع عن اتفاق غيرهم كالعامة واتفاق بعضهم وبقوله من هذه الامة عن المجتهدين
من ارباب الشرائع السالفة وبقوله في عصر عن ايهام ان الاجماع لا يتم الا باتفاق جميع مجتهدي جميع
الاعصار الى يوم القيامة لتناول المجتهدين جميعهم وانما قيد على امر من الامور ليكون متناولا
للقول والفعل والاثبات والنفي والاحكام العقلية والشرعية ثم انعقاد الاجماع متصور وانكر بعض
الروافض والنظام من المعتزلة تصور انعقاد الاجماع على امر غير ضروري مستدلين بان انتشار اهل
الاجماع في مشارق الارض ومغاربها يمنع نقل الحكم عادة واذا امتنع ذلك امتنع الاتفاق الذي هو فرع
تساويهم في نقل الحكم اليهم وبان اتفاقهم لا بد من ان يكون عن قاطع او ظني اذ لا بد للاجماع

من مستند فان كان غير قاطع فالعادة تحيل عدم نقله وتواطؤ الجمع الكثير على اخفائه وحينئذ يدل
على عدمه وان كان غير ظني فالاتفاق غير ممتنع على الظن لاختلاف القرائح كما ان العادة تحيل اتفاقهم على اكل
طعام واحد معين في يوم واحد قال صاحب التواريخ وهذا فاسد لان الاجماع لما كان منصورا في الاخبار
المستفيضة يكون منصورا في الاحكام ايضا لانه كما يوجد سبب يدعو الى اجماعهم على الاخبار المستفيضة
توجد ايضا سبب يدعو الى حملهم باعتقاد الاحكام والانتشار انما يمنع عن النقل عادة اذا لم يكونوا
محتاجين وباحثين واما اذا كانوا كذلك فلا والعادة لا تحيل عدم نقل الجمع اذا استغنى عن نقله
بدلالة غيره على الحكم بالاجماع في ما فانه لا يغني عن ذكره وكذلك اختلاف القرائح انما يمنع من الاتفاق
فيما هو خفي من الظن لا فيما هو جلي منه بحيث لا يختلفون فيه بل يؤدي الى اجتهاد الكل بالنظر فيه
الى الحكم والجميع سطل جميع ما ذكروا انا الوقوع فانا نعلم علما ضروريا باجماع الصحابة على تقدم النص القاطع
على ما ليس كذلك وباجماع جميع الحنفية على وجوب اخفاء التسمية في الصلوة وباجماع جميع الشافعية على
بطلان النكاح بغير ولي والوقوع دليل الجواز وزيادة واذا ثبت انه متصور بل واقع لا بد من بيان ركنه
كما اشار اليه الشيخ وهو ما يقوم به الاجماع واهليته من ينعقد الاجماع برأيه او يتعلق به اذ لا بد
لكون الشيء معتبرا من صدوره من الاهل وشرطه وهو ما يكون الاجماع متوقفا عليه بعد صدوره
من الاهل في محله وحكمه اي الاثر الثابت به وسببه وهو المعنى الداعي الى الاجماع الجامع للآراء وهو المستند
المسمى الاجماع عزيمة وهي ما كان اصلا في باب الاجماع اذ العزيمة هي الامر الاصلي ورخصة وهي ما جعل اجماعا
لضرورة اذ مبنى الرخصة على الضرورة فاما العزيمة فالتكلم بما يوجب الاتفاق منهم او شروعهم في الفعل
فيما يكون من باب الفعل على وجه يكون ذلك موجودا من الخاص والعام فيما لا يستوي الكل في الحاجة الى
معرفته لعموم البلوى فيه كتحريم الزنا والربا وتحريم الامهات واشباه ذلك ويشترك فيه جميع علماء العصر
فيما لا يحتاج العام الى معرفته لعدم البلوى العام كحرمة نكاح المرأة على عمتها وخالتها وفرائض
الصدقات وما يجب في الزروع والثمار وما اشبه ذلك كذا ذكر شمس الائمة وذكر في القواطع
ان كل فعل لم يخرج مخرج الحكم والبيان لا ينعقد به الاجماع كما ان ما لم يخرج من افعال الرسول عليه
مخرج الشرع لم يثبت به الشرع واما الذي خرج من الافعال مخرج الحكم والبيان فيصح ان ينعقد به
الاجماع فان الشرع يوجد من فعل الرسول صلى الله عليه كما يوجد من قوله وذكر في الميزان اذا وجد الاجماع
من حيث الفعل فانه يدل على حسن ما فعلوا وكونه مستحبا لا يدل على الوجوب ما لم يوجد قرينة تدل عليه على
ما روي ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه كما اجتمعوا على الاربع قبل الظهر وانه ليس بواجب ولا فرض
بل سنة واما الرخصة فكذا سمي هذا القسم رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة الاحتراز عن
نسبتهم الى الفسق والتقصير في امر الدين على ما سنبينه وصورته المسألة ما اذا ذهب واحد من اهل

الحل والعقد في عصر الى حكم في مسألة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسألة وانتشر ذلك بين اهل عصره
ومضى مدة التأمل فيه ولم يظهر له مخالف كان ذلك اجماعا مقطوعا به عند اكثر اصحابنا وكذلك الفعل يعني اذا
فعل واحد من اهل ذلك الاجماع فعلا وتعامل به اهل زمانه ولم ينكر عليه احد بعد مضي مدة التأمل
يكون ذلك اجماعا منهم على اباحته ذكر الفعل ويسمى هذا اجماعا سكوتيا عند من قال انه اجماع وذكر صاحب
الميزان فقال ان الاجماع انما يثبت بهذا الطريق اذا كان ترك الرد والانكار في غير حال التقية ووجد
مضي مدة التأمل لكن اظهار الرضا وترك النكير في حال التقية امر معتاد بل امر مشروع رخصة
فلا يدل ذلك على الرضا وكذا السكوت والامتناع عن الرد قبل مضي مدة التأمل خلال الشرع فلا يدل
على الرضا فلهذا اشترط انتفاء السكوت وترك الانكار زوال التقية ومضي مدة التأمل ثم لا يخلو
من ان يكون المسكوت من محل الاجتهاد او لم يكن فان لم يكن لا يخلو من ان يكون عليهم في معرفتها تكليف
او لم يكن عليهم فان لم يكن عليهم في معرفتها تكليف كقول من قال ان ابا بكر افضل ام انس بن مالك
فترك الانكار على من قال فيها بقول لا يكون اجماعا لانه لما لم يكن عليهم تكليف في معرفته ذلك الحكم
لم يلزمهم النظر فلم يحصل لهم العلم بكونه صوابا او خطأ فلا يلزمهم ادراك لان الانكار انما يلزمهم عند
معرفتهم كونه خطأ واذا كان كذلك لم يستدل ان تركوا الانكار رضينا على عدم معرفتهم كونه خطأ
فلا يكون سكوتهم دليل التسليم والرضا واما اذا كان عليهم تكليف في معرفة حكم الحادثة يكون سكوتهم
تصويبا ورضا بذلك الحكم اذ لو لم يكن كذلك يلزمهم منه اجماعهم على ترك ما يجب عليهم من النهي عن المنكر المستلزم
للمحال وهو الخلف في اخبار الله تعالى فانه مدحهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وشهد لهم بذلك في قوله تعالى
كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وما يؤدي الى المحال فاسد واما ان كان المسألة
اجتهادية بان كانت من الفروع التي هي محل الاجتهاد دون الاعتقاد فالجواب عنها في المسألة الاعتقادية
سواء فهي يكون اجماعا عند اكثر اصحابنا وهو اختيار بعض اصحاب الشافعي كصاحب القواطع ومن تابعه
ونقل عن ابي الحسن الكرخي وبعض الشافعية انه حجة وليس باجماع وقيل هو مذهب الشافعي فانه قد نص
في موضع ان قول الصحابي اذا انتشر ولم يخالف فهو حجة وروي عنه انه قال لا ينسب الى ساكت قول وقد نقل
افتي عليه فعرفنا انه حجة عنده وليس باجماع واليه ذهب ابو هاشم وجماعة من المعتزلة ونقل عن الشافعي
انه ليس باجماع ولا حجة واليه اشير في الكتاب وهو مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا والقاضي الباقلاني
من الاشعرية وداود الظاهري وبعض المعتزلة منهم ابو عبد الله البصري ويحكى عن الشافعي انه كان يقول
ان ظهر القول من اكثر العلماء والساكتون نفر يسير يثبت به الاجماع وان انتشر من واحد او اثنين والساكتون
اكثر علماء العصر لا يثبت به الاجماع ونقل عن الجبائي انه اجماع وحجة بشرط انقراض العصر وقال ابو علي
ابن ابي هريرة ان كان ذلك فتوى في الفتيا ولم يعرف مخالف يكون اجماعا وان كان حكما لا يكون اجماعا ولا حجة

وقال ابو اسحق المروزي انه ان كان حكما يكون اجماعا وان كان فتوى لا يكون اجماعا في ولا بد من
النقل اي من التنصيص على الحكم من الكل لثبوت الاجماع ان كان قوليا ومن شهرة عمل جميعهم في الفعل ان كان فعليا
ولا يثبت بالسكوت اي ولا يثبت التنصيص بالسكوت فانه لا ينسب قول الى ساكت او ولا يثبت الاجماع بالسكوت
احتجوا فقال انه ليس بحجة اصلا بالاثار والمعقول اما الاثار فما روي في حديث ذي اليدين انه قال اقصرت
الصلوة ام نسيتها فنظر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ابي بكر وعمر رضي الله عنهما فقال احق ما يقول ذو اليدين فلو كان ترك النكير
دليل الموافقة لاكتفى به رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما استنطقهم في الصلوة من غير حاجة وما روي عن عمر رضي الله عنه انه لما شاور
الصحابة في مال فضل عنده من الغنايم اشاروا عليه بتاخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلي رضي الله عنه
في القوم ساكت فقال له ما تقول يا ابا الحسن فقال لم تجعل يقينك شكا وعلمك جهلا ارى ان تقسم ذلك بين
المسلمين وروى فيه حديثا فعمر لم يجعل سكوته تسليما ودليلا على الموافقة حتى ساله واستجاز علي السكوت
مع كون الحق عنده في خلافهم وما روي ان امراة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضي الله عنه انها تجالس الرجال وتحدثهم
فاستحضرها ليمنعها عن ذلك فاملصت من هيبته فشاور الصحابة رضي الله عنهم في ذلك فقالوا لا غرم عليك انما
انت مؤدب وما اردت الا الخير وعلي رضي الله عنه ساكت في القوم فقال ما تقول يا ابا الحسن فقال ان كان هذا
جهد رايهم فقد اخطاوا وان كان قاربوك اي طلبوا قربك فقد غشوك اي خانوك ارى عليك الغرم
فقال انت صدقتني فقد استجاز علي رضي الله عنه السكوت مع اضمار الخلاف ولم يجعل عمر رضي الله عنه سكوته دليلا للموافقة
حتى استنطقه واما المعقول فهو ان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة والتقية مع اضمار الخلاف
كما قيل لابن عباس رضي الله عنه لما اظهر قوله في العول هلا قلت هذا في زمن عمر رضي الله عنه اذ كان يقول بالعول
فقال كان رجلا مهيبا فهبته وفي رواية منعني منه درته وقد يكون لانهم لم يتاملوا في المسلة اي
لم يجتهدوا لاشتغالهم بالجهاد او سياسة الرعية او اجتهدوا ولم يؤد اجتهادهم الى شيء متى توقفوا وقد
يكون لاعتقادهم ان كل مجتهد مصيب فلم يروا الانكار في المجتهدات حتى لا يكون هذا القول صوابا في
حق قايله عندهم كالقاضي اذا قضى في مسلة مجتهد فيها براي ولعله منهم وسكت المخالفون لا يكون سكوتهم
دليل الرضا والاجماع وقد يكون لكون القايل اكبر سنا واعظم حرمة واقوى في الاجتهاد فلا يؤدي الى البدار
الى الانكار مصلحة احتراما له واذا كان يحتمل لهذه المعاني لا يكون حجة خصوصا فيما هو موجب للعلم لانه لو
ان السكوت فيما هو مختلف فيه لا يكون دليلا على شيء لكونه محتملا وكذا فيما لم يظهر فيه خلاف واحتج من قال
انه حجة وليس باجماع بان سكوتهم مع هذه الاحتمالات يدل ظاهرا على الموافقة فيكون حجة يجب العمل بها
كخبر الواحد والقياس وقد احتج الفقهاء في كل عصر بالقول المنتشر في الصحابة اذا لم يظهر له مخالف وذلك
انهم يعتقدونه حجة الا انه لا يكون اجماعا مقطوعا به للاحتمالات المذكورة وهو وجه قول من اعتبر الاكثر
ان يجعل الاقل تبعا للاكثر فاذا كان الاكثر سكوتا يجعل ذلك كسكوت الكل واذا ظهر القول من الاكثر

يجعـ

يجعل ذلك كظهوره من الكل واما ابن ابي هريرة فقد تمسك بان الموجود اذا كان حكما من بعض القضاة
لا يدل السكوت من الباقين على الرضا منهم لان حكم الحاكم يسقط الاعتراض لان في الانكار افتياتا عليهم
قال ونحن نحضر بعض الحكام ونراهم يقضون بخلاف مذهبنا ولا ننكر ذلك عليهم ولا يكون سكوتنا
رضا منا بذلك بخلاف قول المفتي فانه يفتي به غير لازم ولا يمنع الاعتراض عليه واما ابو اسحق فقال لان الاغلب
ان الصادر من الحكم يكون عن مشورة والصادر عن فتوى يكون عن استبداد فاذا صدر القول عن مشاورة ذكر
ع الاجماع واذا صدر عن استبداد لا يدل ذلك على الاجماع واما الجبائي فقال انقراض العصر لضعف الاحتمالات
المذكورة لانه لا يبعد سكوت العلماء مجتهدين في مسلة ظنية لكن استمرارهم على السكوت في الزمن المتطاول
بعيد ومخالف للعادة قطعا لانه اذا كان يتكرر بذلك الواقعة والخوض فيها لم يتصور دوام السكوت
من المجتهدين مع تكرار الواقعة في حكم الحادثة ولهذا اظهر ابن عباس خلافه في مسلة العول من بعد ولذلك
شرطنا انقراض العصر ليصير اجماعا في ولنا ان شرط النطق منهم جميعا
متعذر الى اخره وبيانه ما ذكر شمس الايمة لو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من كل واحد منهم على
قوله واظهار الموافقة مع الاخرين قولا لادى الى ان لا ينعقد الاجماع لانه لا يتصور اجتماع اهل العصر
كلهم على قول سمع ذلك منهم الا نادرا وفي العادة انما يكون ذلك بانتشار الفتوى من البعض وسكوت الباقين
وفي اتفاقنا على كون الاجماع حجة وطريقا لمعرفة الحكم دليل على بطلان قول هذا القايل وهذا لان
المتعذر كالممتنع ثم تعلق الشيء بشرط هو ممتنع يكون نفيا له فكذا تعلقه بشرط هو متعذر وهذا لان الله
رفع عنا الحرج كما لم يكلفنا ما ليس في وسعنا وليس في وسع علماء العصر السماع الا كانوا قبل
يقرون فكان ذلك ساقطا عنهم فلذلك يتعذر السماع من جميع علماء العصر والوقوف على كل واحد
منهم في حكم حادثة حقيقة لما فيه من الحرج البين يعني لم يجعل اشتهار الفتوى من البعض والسكوت من
الباقين كافيا في انعقاد الاجماع في ولانا انما نجعل دليلا اخر متضمن للجواب عما ذكر
الخصم من وجوه الاحتمالات وبيانه انا انما نجعل سكوت الباقين تسليما لقول هذا القايل بعد عرض
الحادثة وجواب هذا القايل فيها عليهم وذلك في العرض موضع وجوب الفتوى وحرمة السكوت
لو كان الساكت مخالفا اذ الساكت عن الحق شيطان اخرس فاذا لم يجعل السكوت تسليما لقوله كان
فسقا لانه امتناع عن اظهار الحق واقل الوجوه احتشاما للغير والعداوة مانع عنه فلا يظن بهم
ذلك خصوصا بالصحابة فانه ظهر من صغارهم الرد على الكبار وعلى الكبار ذكر منهم لذا كان حكم
حقا في او بعد الاشتهار عطف على قوله بعد العرض اي يجعل السكوت
بعد العرض او بعد الاشتهار اذ الاشتهار ينافي الخفاء فكان كالعرض وذكر ايضا اي يجعل السكوت تسليما
بعد مضي مدة التامل ايضا لا بمجرد العرض او الاشتهار ويندفع باشتهارها احتمال السكوت للخفاء

والتامل ويلوح هي ما مر ذكره اي حتى تمضي مدة التامل بعد الوقوف او الاستماع دينا في الشبهة الى سبعة علوم التسليم
في السكوت فيسقط حمله على التسليم من تلبسه ان اهل العصر معصومون عن الخطا والاهمال واجب
لهم كما للنبي صلعم واذا راى النبي مكلفا يفعل او يقول قولا من احكام الشرع وسكت كان سكوته تقريرا منه اياه
على ذلك وتنزل منزلة التصريح بالتصديق فكذا في ذلك سكوت اهل الاجماع تنزل منزلة التصريح بالموافقة
قال صاحب الميزان ولما كان القول المنتشر مع السكوت من الباقين اجماعا صار في الحكم الذي يرجع
الى الصحابة وكان اجماعا في الورع ايضا فقال الشيخ جامع بينهما يجوز ان الحق مع واحد فاذا كان القول المنتشر
عندهم خطا لا يحل لهم السكوت بترك الرد في المعتقدات وكذا في الورع وهو العلى مع انا فاما على قول
من قال كل مجتهد مصيب يجب ان يكون كذلك لانه وان كان كل مجتهد مصيبا فيه ادى اليه اجتهاده
لا يرضى بقول صاحبه ولا يسلم بل يعتقد ضد خلافه ويدعو الناس الى معتقده ويناظر مع خصمه
فلو لم يكن القول المنتشر معتقد الباقين لظهر خلافهم وانتشر عن حججهم وتعينهم وحسن لظهر سبب التعيين
لا محالة فلما لم يظهر سبب التعين ولا الخلاف منهم لذلك القول المنتشر دل انهم رضوا بذلك قولا لانفسهم
فان قيل ان العلماء الحنفية والشافعية وغيرهم لو اجتمعوا في مجلس مقام سايل الى واحد منهم وسال
عن مسالة اختلف فيها العلماء فاجاب بما يوافق مذهبه وسكت الحاضرون من غير نكير لا يدل على الرد
لا يحمل سكوتهم على التسليم والرضا بقوله فكذا فيما نحن فيه قلنا انما اخترنا هذه لانه قبل استقرار
المذاهب في مثل صورة المسالة ولهذا لا يدل سكوتهم فيما ذكر على الرضا لان مذاهب الكل قد تقررت
وصارت معلومة فلا يدل السكوت على الموافقة وليس كلامنا في مثل هذه الصورة انما الكلام في حادثة تقع
من اهل الاجتهاد وليس لاحد فيها قول معين ذكره واحد منهم قولا فيه وينتشر في الباقين ولا يظهر منهم
انكار في الوقت بين الصورتين ان المذاهب اذا كانت معلومة فالانكار من الباقين لذلك معلوم وان لم يظهروه
في ذلك الوقت فكان سكوتهم على ما عرف من قبل لا على اظهار الموافقة اما فيما نحن فيه فلا يمكن حمل السكوت
على مثل هذا لانه لم يعرف منهم قبل خلاف منهم لذلك والسكوت على مثل هذا بعد ان علموا انه خطا لا يجوز فدل
الى سكوتهم كان محض الموافقة وذكر بعض الاصوليين ان اثبات الاجماع بهذا الطريق مبني على ان اهل العصر
لا يجوز اجماعهم على الخطا وعلى ان الحق واحد واذا اظهر قول من واحد وسكوت ساير العلماء اما لانهم
لم يجتهدوا او اجتهدوا وافضى بهم اجتهادهم الى شيء او ادى الى بطلان ذلك القول او صحته ولا يجوز ان لا يكونوا
اجتهدوا لانه خلاف العادة لانهم ان تركوا الاجتهاد في الحكم الغريب في حادثة نزلت خلاف العادة ويؤدي الى اهمال
كلام الشرع فيما حدث مع وجوبه عليهم لكونهم مجتهدين [illegible] علم اركانها من الملل المتدينين مؤدي الى الخروج
الحق عن اهل العصر بعضهم بترك الاجتهاد وبعضهم بالعدول عن طريق الصواب لو لم يكن ذلك القول حقا
ولا يجوز ان يكونوا اجتهدوا فادى اجتهادهم الى خلافه الا انهم كتموا الا ان اظهار الحق لا سيما مع ظهور مقالة الباطل

عندهم

عندهم والتعلق بالتقيد والتقييد تعلق بالكل لانهم تركوا ان ينظروا الى الحق ولا يبالون احدا واذا بطلت
هذه الاوجه تعين الوجه الاخير وهو انهم انما سكتوا لرضاهم بما ظهر من القائل فصار كالنطق فان قيل
يجوز انهم سكتوا لاعتقادهم ان كل مجتهد مصيب قلنا لا يمنع ذلك من مباحثتهم وطلب الكشف عن
ماخذه لا بطريق الانكار كالعادة الجارية بمناظرة المجتهدين في طلب الحق كمناظرتهم في مسايل الجد
والاخوة والعول ودية الجنين على الرسم الصحابي لم يكن من يعتقد ذلك على ما يعرف في موضعه وذكر
صدر الاسلام ابو اليسر وصاحب القواطع ان هذا الاجماع لا يخلو عن نوع شبهة كما ذكره الخصوم
فيكون اجماعا [illegible] ويكون دون القواطع من نوع الاجماع لكنه مع هذا مقدم على القياس
قلت على هذا لم يبق فرق بين من قال انه حجة وليس باجماع وبين من قال انه اجماع وكان
النزاع لفظيا الا ان يثبت الفرق الاطلاق انه لا يقدم على القياس عندهم فيظهر الفرق ويمكن ان يقال الفرق
ثابت فان من قال انه اجماع اراد به اجماع مقطوع به ولكنه دون الاجماع قولا كالنص والمفسر دون المحكم
وان كان كل واحد قطعيا ومن قال انه حجة وليس باجماع اراد به ظنية كخبر الواحد والقياس فيصح
الفرق ولا يقال لو كان قطعيا يلزم ان يكفر جاحده كجاحد ساير الحجج القطعية لانا نقول انما يكفر لكونه
متمسكا بدليل يصلح شبهة الانكار [illegible] النص العام قطعي عندنا ثم لا يكفر جاحده لتمسكه بما يصلح شبهة
مما ذكر [illegible] تمسكوا به من الاثار فقال سكوت على في حادثة القسمة والاملاص حيث ليس
مما نحن بصدده لان ذلك من باب الحسن والاحسن لا من باب البطلان والفساد فان الذين افتوا بامساك
المال في حادثة القسمة وباب لا غرم عليه اي على عمر في املاص المراة كان حسنا لان حفظ المال
الفاضل ليصرف الى نوايب المسلمين ولاحتياجه الى القسمة عند نزولها كذا الحكم بعدم لزوم الغرم عليه
اذ لم يوجد منه جناية بطريق المباشرة ولا بطريق التسبيب الا ان اي لكن تعجيل الامضاء في الصدقة
اي تعجيل قسمة الغنيمة وسماها صدقة مجازا من حيث انها لا تجب بعوض مالي ويتولى الامام قسمتها
كالصدقات واكثر مصارفها مصارف الصدقات والزام الغرم اي غرم الغرة من عمر [illegible] ايضا
عن البيل والعال اي الاحتياط في النفس عن السن الذي [illegible] ان امسك اموال المسلمين ومنعها عن
مستحقيها الى يوم [illegible] وتخويف امراة مسلمة من غير جناية بعثت [illegible] حتى املصت وتلفت
نفس بذلك ورعاية اي على نفسه بحسن الثنا الى حسنه وبسط العدل كان احسن واقرب الى الله
الدماء والخروج عما يحتمل من العهدة وهو كما خيرا دار الركوع الى بعض الحول يكون حسنا وتعجيله قبل
انقضايه يكون احسن واذا كان كذلك حل السكوت عن مثله ولا يجب اظهار الخلاف مع [illegible] انه يعزل
مما نحن فيه ان [illegible] الكلام فيما لا يجوز السكوت عنه اي اذا كان الامر كذلك [illegible] بعد ما ذكرنا هو الجواب
او بعد ما نسلم انه لم يكن من الحسن والاحسن فكان من جنس ما وقع النزاع فيه ولا يدل هذا السكوت

على الرضا ايضا فان السكوت بشرط الصيانة عن الفوت اي بشرط ان لا يفوت الحق جائز تعظيما للفتيا
فانه لو كان للتعجيل والتأمل فيهما والسكوت الى ان يبين كل واحد ما في ضميره ثم ابه يظهر الحق الا ان صح تركها
ونعم احتياطا عن الجانب ايضا فانهم ربما رجعوا الى الحق فلا يحتاج الى اظهار المخالفة وذكر شمس الائمة
ان مجرد السكوت عن اظهار الخلاف لا يكون دليلا للموافقة عندنا ما لم يبق مجلس المشاورة ولم يحصل الحكم
بعده فاما لا يكون هذا لجواز ان لو حصل عمر رض الحكم يتولاه او يظهر خشية في ترك الجواب ويكون على ساكتا بعد ذلك
ولم يعد هذا فاما احتمال سكوته في الابتداء على انه يتجنب اظهارهم او لتعظيم الفتوى التي يريد اظهارها
باجتهاده حتى لا يؤدي بها احد من السامعين او لينظر في النظر في الحادثة ويتبين من الاشتباه حتى يعرف
ما هو الصواب بعطفه والظاهر انه لو لم يستنطق عمر رض لكان يلوح بما استقر عليه رأيه من الجواب
قبل ابرام الحكم وانقضاء مجلس المشاورة قوله ــــــ كما ما حدثت الدرة وقول ابن عباس
يعني ذكره غير صحيح لانهم كانوا اتقى لله من ان لا يهابون احدا من اظهار الحق لانهم كانوا يعتقدون
تبيين الحق ويعدون اظهاره فرضا والسكوت عنه غشا في الدين والمنكر في جملة العقل كانت
شهدة منهم ثم التعليل ان ابن عباس رض لم يحترز عمر رض مهابة له ثم ان عمر رض كان يعلمه ويدعوه
في السؤال مع الكبار من الصحابة لما يعرف من فطنته وحدة ذهنه وقد اشار عليه باشياء قبلها منه
واستحسنها وكان يقول له غص يا غواص شنشنة اعرفها من اخزم يعني شبها بالعباس في رواية
ودهائه ومع ان عمر رض كان الين للحق واشد انقيادا له من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوها
ولا خير في ما لم اسمع وكان يقول رحم الله امرأ اهدى الي عيوبي وقال الحمد لله الذي جعل في قومي اذا
زغت عن الحق قوموني ولما نهى عن المغالاة في المهور في خطبته قالت امرأة اما سمعت
قول الله عز وجل وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا فقال امرأة خاصمت رجلا فخصمته
وفي رواية فبكى وقال كل الناس افقه من عمر حتى النساء في البيوت ولما عزم على جلد
الحامل قال له معاذ ان جعل الله لك على ظهرها سبيلا فلم يجعل لك على ما في بطنها سبيلا فقال
لولا معاذ لهلك عمر وسمع رجلا يقرأ قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين
اتبعوهم باحسان بالواو وهو كان يقرأ بغير واو فقال من اقرأك قال ابي فدعاه فقال اقرأنيه رسول الله صلعم
وانك لتبيع القرظ بالبقيع فقال صدقت وان شئت قلت شهدنا وغبتم ونصرنا وخذلتم وآوينا
وطردتم واذا كان كذلك كيف يستقيم ان يقال انه امتنع عن اظهار الحق مهابة له فيثبت انه غير
صحيح وان صح هذا القول فيه فتأويله ابلاء العذر الى اظهاره في الامتناع عن مناظرته بعد ما عرف فضل
رأي عمر رض وفقهه فمنعه ذلك عن الاستقصاء في المحاجة معه كما يكون من حال الشباب مع ذوي الاسنان
في كل عصر فانهم يهابون الكبار فلا يستقصون في المحاجة معهم حسب ما يفعلون مع الاقران ليعرف ثانيه

اي بعد ما ثبت عمر رض على مذهبه يعني لما علم انه ثابت على مذهبه ولا يرجع عنه فترك المناظرة لعدم العائدة
الفائدة او بعد ما ثبت ابن عباس رض على مذهبه يعني لما كان ثبوت على مذهبه لا يخرج الامتناع عن المناظرة
من بعد في الوجه احتشاما له قوله ــــــ وعلى هذا الاصل وهو ان السكوت يدل على الوفاق
ويتعلق به الاجماع يخرج المسئلة المذكورة وهي ان الصحابة ومن بعدهم اذا اختلفوا في حادثة على قولين
او ثلاثة او اكثر محصورة كان ذلك اجماعا منهم على ان لا قول في هذه الحادثة سوى هذه الاقوال وان ما خرج منها
باطل فلا يجوز احداث قول آخر وهو مذهب الجمهور وانما قيد بقوله انهم اذا اختلفوا يعني اصحاب
النبي صلعم وعطف عليه وكذا كل عصر ليبين ان ذلك ليس مخصوصا بهم لان في اختلاف الصحابة لا خلاف بين اصحابنا ان اجماع
وفي اختلاف من بعدهم اختلاف كما ذكر في آخر الباب وزعم بعض من انكر الاجماع السكوتي من اهل
الظاهر وبعض المتكلمين ان هذا سكوت ايضا يعني اختلافهم على الاقوال المذكورة في المسئلة سكوت
عما وراءها وهو محتمل في نفسه فلا يدل على نفي قول آخر كما لا يدل على نفي الخلاف في المسئلة الاولى ولا يحتمل
ليس يجيء بل اختلافهم دليل على تسويغ الاجتهاد في الحادثة وللمجتهد الى ما ادى اليه الاجتهاد فيها
فجاز احداث قول آخر كما لو لم يستقر الخلاف من غير تعرض الانفس بسكوتهم ان ما ذكروا من الاقوال الاقوال
هو الثابت لا غير لان في الغير نوع تعرض لها والتعرض لا يثبت بالمحتمل وفصل بعض الاصوليين فقال
ان كان القول الحادث رافعا لما اتفقوا عليه يكون مردودا كاختلاف الصحابة في الجد مع الاخ
على قولين فيه استحقاق كل المال والمقاسمة اتفاق منهم على ان له قسطا من المال فالقول الثالث وهو
ان لا شيء له يكون مردودا لاستلزامه خلاف ما اتفقوا عليه وان لم يكن رافعا لما اتفقوا
عليه بل وافق كل واحد من جهة وخالفه من جهة لا يكون مردودا امثال اختلافهم في ام وزوج واب وزوجة
وام واب على قولين فقيل لها ثلث الكل في الصورتين وقيل ثلث ما بقي في الصورتين فالقول الثالث وهو دابعه
ان يكون لها ثلث الكل في احدى الصورتين وهي مسألة الزوج وثلث الباقي في الاخرى لا يكون مردودا
لانه لا يستلزم مخالفة الاجماع ولا ابطال القولين بالكلية والمانع من احداث القول الثالث ليس
الا احد هذين فاذا انتفيا لزم الجواز لانتفاء المانع ووجود المقتضي وهو الاجتهاد كما لو حكم احد الفريقين
في مسئلتين بحكم والفريق الآخر بعكسهما فيهما والثالث اذا وافق كلا في احد المسئلتين دون الاخرى فانه
جائز بالاتفاق لعدم استلزامه مخالفة الاجماع وبطلان القولين بالكلية فكذا هذا ولكنا نقول ان الاجماع حجة
لا يعدو الحق والصواب لما سبق فاذا اختلفوا على اقوال كان هذا اجماعا منهم على حصر الاقوال في الحادثة
اذ لو كان وراء اقوالهم قول آخر يحتمل للصواب لكان اجماعهم على هذه الاقوال اجماعا على الخطأ ولوجب
نسبة الامة الى تضييع الحق اذ لا بد للقول الحادث من دليل ولا بد من نسبة الامة الى تضييعه والغفلة عنه
قوله ــــــ ولا يجوز ان يقال انهم الى ان يجمع الامة الحكم بالحق والعدول عنه وكان اختلافهم

على هذه الاقوال بعد استقرارهم عليها لمن بعدهم التنصيص على ان ما هو الحق محصور في هذه الاقوال
وماذا بعد الحق الا الضلال وذكر بعض الاصوليين ان الامة اذا اجمعت على قولين في المعنى على التنويع من
احداث قول بالثالث لان كل طائفة توجب الاحد الامرين اما قاطعا او قال بخلافها فقط فيجوز احداث قول اخر بعضهم
جوز الاخذ به وبعضهم منعوا منه ولا يقال انما حظروا الاحد الامرين اما لو قالوه يسرها ان لا يودي احداثه الى
قول ثالث لانا نقول لو جوزنا هذا الاحتمال يلزم منه انهم اخطأوا ووجب التمسك بالاجماع على القطع الواحد بسرطان لا نظر
قول اخر وهو فاسد ولا يقال ايضا انما جوزنا القول الحادث لان المصيب ان كان واحدا لا يلزم من تجويز القول
برخصة اذا الاجتهاد للخطأ تعمل به وان كان كل مجتهد مصيبا لا يلزم من جمعهم بطلان ما اجمعوا عليه لانا نقول
لو صح هذا لصح مخالفة اي اجماع كان وهو باطل ولو لم اختلاف الصحابة يوجب تسويغ الاجتهاد مطلقا لوجب
جواز الاجتهاد في طلب الحق من القولين وما في قول ثالث فلا تادي الى ابطال اجماعهم او ان يوجب جواز الاجتهاد
مطلقا لكن قيل تقرر الخلاف المسلوم للاجماع على بطلان القول الحادث وما بعد تقرر الخلاف فلا
والقول بالتفصيل كالنوع للاجماع ايضا لان احداث الامة لم يحصل ولانه يستلزم تخطئة كل الامة
كل واحد من الفريقين في بعض ما ذهب اليه فيكون ما سلف او قيل انه حرو وما حدث في مثله الحرام
وهي ما اذا قال لامرأته انت علي حرام فقد اختلف الصحابة فيها على خمسة اقوال وقال لا ابالي
احرم امرأتي ام قصعة من ثريد يعني انه ليس بشيء وما حدث محمد بن سيرين عن ام عدوح او زوج
واب فقالا ما لما نجد اختلاف الصحابة فيها على قولين وسها استحقاقها ثلث كل المال في الصورتين وثلث
الباقي في الصورتين وقال بعضهم ثلث الكل في امرأة وابوين وثلث الباقي في زوج وابوين واقر بهما سائر
العلماء ولم ينكروا عليهما مخالفة الاجماع فدل ان احداث قول اخر جائز قلنا لعل ذلك يكون احداث القول
منهما قبل استقرار الخلاف وربما كان بعضهم في مهلة النظر فيجوز احداث قول اخر مع انهما كانا معاصرين
للصحابة وكانا من اهل الاجتهاد في زمانهم فلا ينعقد لهم اجماع بدونهما فلم يلزم مخالفتهما الصحابة
مخالفة الاجماع على انا نقول انهما محجوجان باقوال الصحابة وان قولهما مردود لمخالفتهما الاجماع يعني
وكذلك الراي في كل اختلاف الصحابة اختلاف العلماء في كل عصر على اقوال يوجب رد القول الحادث بعد استقرار الخلاف
لان الدليل الذي ذكرنا لا يعتمد اختلاف الصحابة واختلاف غيرهم وبعض مشايخنا قالوا ان هذا اي اختلاف
من نحو الصحابة بخلاف اختلاف الصحابة وهذا ذكرنا انما ذكرنا الرد القول الحادث يختص باقوال الصحابة لما لهم من
الفضيلة والسابقة في الدين ما ليس لغيرهم ولكن هذا انما يستقيم على قول من جعل اجماع الصحابة حجة دون
اجماع من بعدهم وسيظهر لك فساد ذلك في الكراي والتنصيص للبعض وسكوت الباقين ما خطب به بعض الصحابة
من الخلفاء اي بين حكما من احكام الشرع في خطبته فلم يعترض عليهم فهو اجماع لما قلنا من وجوب اظهار
الحق وحرمة السكوت لو كان مخالفا فلو لم يحمل سكوتهم تسليما كان فسقا الا يرى ان ابا ذر قال

لعمر به في خطبته لا تغلوا مهر لا اكل حالفت النبي وابا بكر فاني مورث على ابي بكر غرائب تؤدين بخلاف
ولم يكن للنبي ولا لابي بكر الا ثوب واحد فاعتذر عمر به ان في احدهما دواء وفي الاخرى طعاما وقسم عمر
حلالا من الصحابة فاعطى لكل واحد حلة ثم خطب في حلتين وقال في خطبته اسمعوا فقال سلمان لا نسمع
لانك خالفت ابا بكر فقد حرت في القسمة واخذت حلتين واعطيت غيرك حلة فقال عمر واستوهب
احدهما من ابني وليس لي الا حلة واحدة فقال الان نسمع يا عمر فلما لم يسكتوا عما لم يروا خارج حد الاباحة وكنه
محل يفتي بل تقوى فكيف لظن بهم السكوت فيما كان الحق خلاف ما عندهم ويلي من الخلفاء ليس بقيد لازم
بل لو خطب غيرهم وسكتوا كان اجماعا الا ان في ذلك الزمان لم يكن يخطب الا الخلفاء والامراء فلذلك
قال من الخلفاء باب ——— الاهلية

اعلم ان الاجماع انما صار حجة بالنصوص الواردة في كرامة هذه الامة بقوله ولكن اليكم جعلناكم امة وسطا
وقوله عز وجل كنتم خير امة اخرجت للناس وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وهذا اللفظ كان لم يتناول
الكفار في عرف الشرع يتناول بظاهره كل مسلم لكن لما كان من الواضح ان النبي والامامة لا يتناول الوسائط
متشابه اما الواضح في المعنى فالاطفال والمجانين والاجنة فانهم وان كانوا من الامة فعلم ان
المراد بالامة في قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة واشباه الامة من يتصور منه الوفاق والخلاف في المسألة
بعد فهمها ولا يدخل فيه من لا يفهمه وكذا من سيوجد الى يوم القيامة وان كان اللفظ يتناوله لان ما
دل على ان كون الاجماع حجة دال على وجوب التمسك به ولا يمكن التمسك بقول الكل ممن يوجد الى يوم القيامة
كان المجمعين ولا في يوم القيامة لانقطاع التكليف واما الواضح في الاثبات فكل مجتهد مقبول الفتوى
اذ هو من اهل الحل والعقد قطعا فلا بد من موافقته في الاجماع واما الاوساط المتشابهة فالعوام
المكلفون والفقيه الذي ليس باصولي والاصولي الذي ليس بفقيه والمجتهد الفاسق والمبتدع واسالم
ثم من الناس من اشترط موافقة الاوساط ايضا فقال ان الاجماع الموجب للعلم لا يكون الا باتفاق من في
الامة خواصهم وعوامهم من اهل الحق والحق اهل البدعة والبدعة ذهب القاضي ابو بكر الباقلاني لان الحجة
اجماع الامة ومطلق اسم الامة يتناول الكل لكن خص منه الصبي والمجنون ومن لم يوجد لعدم التهيؤ لفهم
ولعدم تصور الوفاق والخلاف منهم فيبقى الباقي تحت الامة لان قوله عليه السلام ستفترق امتي على كذا
يتناول الكل فكذا هنا ولان قول الامة انما صار حجة لعصمتها عن الخطأ ولا يبعد ان يكون العصمة من صفة
الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة والشيخ لم يعتبر الا اتفاق اهل الاجتهاد للموصوفين بالعدالة
كاثنية الهوى والبدعة كما هو مذهب الجمهور فقال اهلية الاجماع انما يثبت باهلية الكرامة لان الاجماع
انما صار حجة كرامة لهذه الامة فلا بد من اهلية الكرامة فيهم وذكر انه يثبت الاهلية لكل مجتهد
ليس فيه هوى اي بدعة ولا فسق اي فسق ظاهر يعني اهلية الاجماع يثبت بصفة الاجتهاد والاستقامة

في الدين علما واعتقادا لان النصوص والحجج التي جعلت الاجماع حجة تدل على اشتراط هذه المعاني
اما اشتراط الاستقامة في الدين علما وهي العدالة فلان حكم الاجماع وهو كونه ملزما انما يثبت باهلية اداء
الشهادة كما قال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وبحكم الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر كما قال عز وجل كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر واهلية
اداء الشهادة تثبت بصفة العدالة وكذا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لانها يحسن اتباع الآمر
والناهي فيما يأمر وينهى اذ لو لم يلزم الاتباع لا يكون فيهما فائدة وانما يلزم اتباع العدل المرضي فيما يأمر به
وينهى عنه دون غيره لان ذلك بطريق الكرامة والمستحق للكرامات على الاطلاق من كان بهذه الصفة
والفسق يسقط العدالة فلم يبق اهلا لاداء الشهادة ولا لوجوب الاتباع في قوله لان التوقف في خبره ثبت
بالنص وقد ذكرنا في وجوب الاتباع ويورث التهمة لانه لما لم يتحرز من اظهار فعل ما يعتقده باطلا
لا يتحرز عن اظهار قول يعتقده باطلا فيثبت ان الفاسق ليس من اهل الاجماع فلا يعتبر قوله وافق
ام خالف وقال بعض اصحاب الشافعي كابي اسحق الشيرازي وامام الحرمين يعتبر خلافه ولا ينعقد الاجماع
بدونه لان الفاسق المجتهد لا يلزمه ان يقلد غيره بل يتبع فيما يقع له ما يؤدي اليه اجتهاده فكيف ينعقد
الاجماع عليه في حقه واجتهاده كاجتهاد من سواه وقال بعضهم ان الفاسق يعرض عليه الاجماع من [illegible]
ويخرج من [illegible] وسئل ذكر ان المجتهد الفاسق اذا اظهر خلافه يسأل عن دليله لجواز انه يجترئ على اعتقاد
شيء بغير دليل فاذا اظهر استدلالا دليلا صالحا على خلافه وتوقف الاجماع على خلافه فصار داخلا في جملة اهل
الاجماع وان كان فاسقا لانه من اهل الاجتهاد وان لم يظهر دليلا صالحا على خلافه لم يعتد بخلافه ويفارق
العدل الفاسق في هذا لان العدل اذا اظهر خلافه جاز الامساك عن استعلام دليله لان عدالته مانعة
من اعتقاد شيء بغير دليل والجواب عنه ما ذكرنا ان ثبوت الاجماع بطريق الكرامة بناء على
صفة الوساطة بقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا فلا يثبت بدون هذه الصفة الا ترى ان الكافر
لو خالف الاجماع وذكر دليلا صالحا لم يلتفت الى خلافه لانه ليس باهل وكذا الفاسق قوله
واما الهوى فكذا يعني اتباع الهوى والبدعة مانع من اهلية الاجماع بشرط ان يكون صاحبه داعيا اليه
او ماجنا به او يكون غاليا فيه حتى يجب تكفيره واذا كان يدعو الناس الى معتقده سقطت عدالته لانه
يتعصب لذلك حتى يتعصب بالباطل حتى يوصف بالسفه فيصير متهما في امر الدين فلا يعتبر قوله في الاجماع
والتعصب تفعل من العصبية وهي الحمية المنسوبة الى العصبة وهي النصرة والنفرة ورأيت في بعض الحواشي
ان المتعصب يكون عقيدته مانعة من قبول الحق عند ظهور الدليل وكذلك ان مجن بالهوى اي
لم يبال بما قال وما صنع وما قيل له لان ترك المبالاة يسقط العدالة ايضا والمجون [illegible]
والفعل من باب طلب وكذلك غلا فيه حتى وجب اكفاره لا يعتبر خلافه ووفاقه ايضا لعدم دخوله في

في صنيع الامة المشهود لها بالعصمة وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه مسلما لان الامة ليست عبارة عن
المصلين الى القبلة بل عن المؤمنين وهو كافر وان كان لا يدري انه كافر وذلك مثل غلاة الروافض
والخوارج في الامامة اي خلاف الروافض في امامة الشيخين وخلاف الخوارج في امامة علي ونظير القسم الاول والغلاة
قال فانه من جنس العصبية ونظير القسم الثاني ما نقل عن الروافض من المطاعن في حق الصحابة و
الحكايات التي اخترعوها عليهم حملهم على ذلك رداءة تشيعهم وتعصبهم في هواهم ونظير القسم الثالث ما نقل عن
بعض المجسمة من الغلو في التشبيه وعن بعض الروافض من الغلو في امر علي حتى قالوا غلط جبريل
في تبليغ الوحي الى محمد وعن بعض اهل الاهواء من نفي علم الله تعالى بالمعدوم وقالوا لا يعلم الله سبحانه الاشياء
قبل كونها فكفر قوله وصاحب الهوى المشهور به اي الذي غلا في هواه حتى خرج عن
ربقة الاسلام ليس من الامة على الاطلاق [illegible] من الامة بل انما عليه ستفترق امتي على ثلث وسبعين
فرقة فيشترط وفاقه لثبوت الاجماع وقال انه ليس من الامة على الاطلاق لانه من امة الدعوة كسائر
الكفار لا من امة المتابعة ومطلق الامة يتناول امة المتابعة دون امة الدعوة فان سمي الامة لو ان كان
لا يدعو الناس الى هواه ولكنه مشهور به فقد قال بعضهم ما اختاره [illegible] وعندي لا يعتبر بقوله لانه لما
ضل لمخالفته نصا موجبا للعلم فكل قول كان بخلاف النص فهو باطل [illegible] قوله
ولا ينعقد الاجماع مع مخالفته لانه من اهل الشهادة ولهذا كان مقبول الشهادة في الاحكام قال والاصح
عندي انه اذا كان متهما بالهوى ولكنه غير مظهر له فالجواب هكذا اي ما اذا كان يظهر الهوى فانه لا يعتد
بقوله في الاجماع لان المعنى الذي لاجله قبلت شهادته لا يوجد هنا فانها تقبل لانتفاء تهمة الكذب على
ما قال محمد لان قوما عظموا الذنوب حتى جعلوها كفرا لا يتهمون بالكذب في الشهادة وهو ابدا لا يخالف في انهم
لا يتهمون في احكام الشرع ولا يعتقد قوله يعتبر فان الخوارج [illegible] كفر
وقد كفروا اكثر الصحابة الذين عليهم مدار احكام الشرع وانما عرفناها بنقلهم فكيف يعتمد قول هؤلاء
وادنى ما فيه انهم لا يعلمون ذلك اذا كانوا يعتقدون كفر الناقلين ولا يعتبر قول الجهال في الاجماع فلا اثر لو
لو خالف المبتدع في مسألة بعدما حكمنا بكفره بدليل غيره لم نلتفت الى خلافه فان تاب وهو مصر على
المخالفة في تلك المسألة اجمعوا عليها في حال كفره لم يلتفت الى خلافه بعد الاسلام لانه مسبوق باجماع كل الامة
وكان المجمعون في ذلك الوقت كل الامة دونه كما لو خالف كافر ثم اسلم وهو مصر على ذلك
الخلاف فان ذلك لا يلتفت اليه الا على قول من يشترط انقراض العصر في الاجماع قوله فاما
الاجتهاد فشرط في حال دون حال ان الشريعة تنقسم الى ما يشترك في دركه الخواص والعوام
[illegible] الاجماع عليه اتفاقهم جميعا ولا يحتاج فيه الى الرأي كالصلوات الخمس ووجوب
الصوم والزكوة ونحوها [illegible] اجمع عليه [illegible]

الخواص والعوام ويشترط في انعقاد الاجماع عليه اتفاقهم جميعا حتى لو فرض خلاف بعض العوام لم ينعقد
الاجماع الا انه غير واقع والى ما فصلناه ذكر الخواص من اهل الرأي والاجتهاد وهو ما يحتاج فيه الى الرأي كتفصيل
احكام الصلوة والنكاح والطلاق والبيع فما اجمع عليه الخواص والعوام متفقون على ان الحق فيه ما اجمع
عليه اهل الحل والعقد لا يضمرون خلافا فهو مجمع عليه من جهة الخواص والعوام الا ان الشرط في انعقاد
الاجماع في هذا القسم اتفاق اهل الرأي والاجتهاد دون غيرهم حتى لو خالفهم بعض العوام فيما اجمعوا عليه
لا يعتبر بخلافه عند الجمهور لان العامي ليس باهل لطلب الصواب اذ ليس له آلة هذا الشأن فهو كالصبي والمجنون
في نقصان الآلة ولا نعلم من عصمة الامة من الخطاء الا عصمة من يتصور منه الاصابة لاهليته ولان العصر الاول
من الصحابة قد اجمعوا على انه لا عبرة بالعوام في هذا الباب ولان العامي اذا قال قولا علم انه يقوله عن جهل
وانه ليس يدري ما يقول وانه ليس اهلا للوفاق والخلاف وعن هذا لا يتصور صدور عن من علمي غافل
لانه يعرض ما لا يدري الى من يدري بعض مسائل فرضت به لا يتوجه لها اصلا كذا ذكره الغزالي وهو ما
يجري مجراه التيمم عائدا الى ما يجري مجرى ما يختص بالرأي مثل المعاملات فان الرأي وان كان له مدخل
لديها ولكن اجرى امعنها مجرى ما يدخل فيه الرأي كتقدير البلوغ بالسن ونحو ما مر بيانه ولا يعتبر
فيه الا اهل الرأي والاجتهاد ولا يعتبر فيه العوام كما اعتبر في القسم الاول فينعقد الاجماع بدونهم وكذا لا
اثر لخلاف العوام في علم الاعتبار ممن ليس من اهل الرأي والاجتهاد من العلماء كالمتكلم الذي لا يعرف الا
علم الكلام والمفسر الذي لا يعرف طريق الاجتهاد والمحدث الذي لا بصر له في وجوه الرأي وطرق المقاييس
والنحوي الذي لا علم له بالادلة الشرعية في الاحكام لان هؤلاء باعتبار نقصان الآلة في درك الاحكام بمنزلة
العوام واختلف فيمن يحفظ احكام الفروع ولا معرفة له باصول الفقه ويعبر عنه بالفروعي وفيمن تفرد باصول
الفقه ولم يحفظ الفروع ويعبر عنه بالاصولي فمنهم من اعتبر الاصولي دون الفروعي لكونه اقرب الى المقصود للاجتهاد
بعلمه بمدارك الاحكام واقسامها وكيفية دلالاتها وكيفية تلقي الاحكام من منطوقها ومفهومها ومعقولها
الى غير ذلك بخلاف الفروعي ومنهم من اعتبر الفروعي دون الاصولي لعلمه بتفاصيل الاحكام ومنهم من اعتبرهما
نظرا الى وجود نوع من الاهلية الذي علم ذكره في العامي ومنهم من نفاهما والمصنف يشير كلام الشيخ نظرا
الى عدم الاهلية المعتبرة الموجودة في اهل الحل والعقد من المجتهدين واما قوله لفظ الامة يتناول الجميع فيجب
اشتراط الكل فيقول انه عام قد خص منه فمحمول على الفقهاء العارفين بطرق الاحكام ويقول ايضا انما كان
قول الامة حجة اذا قالوه عن استدلال وهي انما عصمت عن الخطاء في استدلالها والعامي ليست من
اهل النظر والاستدلال ليعصموا عن الخطاء فصار وجودهم وعدمهم بمنزلة الاتفاق فعلمي عن الرأي مثل ما
ذكرنا من اصول الدين وامهات الشرائع فانه يعتبر قولهم فيه كما يعتبر قول العامي وكذا اذا وقع الخلاف
في مسألة مبنية على علومهم مثل النحو والكلام فانه يعتبر قول كل عالم فيما هو منسوب اليه قوله

قوله

قوله ومن الناس من زاد على هذا اي على اشتراط الاجتهاد في الاجماع كون المجمعين من الصحابة فقال
لا اجماع الا للصحابة وهو مذهب داود وشيعته من اهل الظاهر واحمد بن حنبل في احدى الروايتين
عنه لان الاجماع انما صار حجة بصفة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما علمنا والصحابة هم الاصول
في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لانهم كانوا المخاطبين بقوله كنتم خير امة اخرجت للناس وبقوله وكذلك
جعلناكم امة وسطا دون غيرهم اذ الخطاب يتناول الموجودين في زمن النبي عليه السلام اذ هم كل المؤمنين
وكل الامة لان من لم يوجد بعد لا يكون موصوفا بالايمان ولا يكون من الامة ولانه لا بد في الاجماع
من اتفاق الكل والعلم باتفاق الكل لا يحصل الا عند مشاهدة الكل مع العلم بانه ليس هناك احد سواهم
وذلك لا يتأتى الا في الجمع المحصور كما في زمان الصحابة اما في سائر الازمنة فمستحيل معرفة اتفاق
جميع المؤمنين على شيء مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الارض ومغاربها ولان الصحابة اجمعوا على
ان كل مسألة لا تكون مجمعا عليها يسوغ فيها الاجتهاد والمسألة التي لا تكون مجمعا عليها من الصحابة
تكون محلا للاجتهاد باجماعهم فلو اعتبر اجماع غيرهم يخرج عن ان يكون محلا للاجتهاد وذلك يفضي
الى تناقض الاجماعين قوله وقال بعضهم وهم الزيدية والامامية من الروافض
لا يصح الاجماع الا من عترة الرسول عليه السلام اي قرابته تمسكا بما ذكرنا في الكتاب وبقوله تعالى انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اخبر بنفي الرجس عنهم بكلمة انما الحاصرة الدالة على
انتفائه عنهم فقط والخطاء من الرجس فيكون منفيا عنهم فقط وبالسنة وهي قوله عليه السلام اني تارك
فيكم الثقلين فان تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله وعترتي حصر التمسك بهما فلا يصح التمسك بالحجة
على غيرهما وبالمعقول وهو انهم اختصوا بالشرف في النسب وكانوا اهل بيت الرسالة ومهبط الوحي
والنبوة فيقفوا على اسباب التنزيل ومعرفة التأويل وافعال الرسول واقواله بكثرة المخالطة وكانوا اسباب
اولى بهذه الكرامة قوله ومنهم من قال ليس ذلك كذلك اي لا اجماع الا لاهل المدينة نقل
عن مالك رحمه الله انه قال اهل المدينة اذا اجمعوا على شيء لم يعتد بخلاف غيرهم تمسكا بقوله صلى الله عليه وسلم ان
المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطاء من الخبث فكان منفيا عن اهل المدينة ولا
ينفى عنهم وحيث ما ينتهم صرح به وفي قوله ان الاسلام ليأرز الى المدينة كما تأرز الحية الى جحرها
اي ينضم اليها ويجتمع بعضهم الى بعض فيها وفي قوله لا يكيد احد اهل المدينة الا انماع كما ينماع الملح
في الماء الى غيرها من الاخبار التي تدل على فضلها وكثرة شرفها ولان المدينة دار هجرة النبي عليه السلام
وموضع قبره ومهبط الوحي ومجمع الصحابة ومستقر الاسلام ومتبوء الايمان ومنها ظهر العلم
ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن قول اهلها ولانهم شاهدوا التنزيل وسمعوا التأويل وكانوا
اعرف باحوال الرسول عليه السلام من غيرهم فوجب ان لا يخرج الحق عن قولهم قوله الا ان هذا جواب

عن هذه الاحوال اى لكل هذه الاشياء وهى اشتراط كون المجمعين من الصحابة او من عترة الرسول صلعم او من اهل المدينة امور زائدة على اهلية الاجماع فانها تشبه صفة الوساطة والشهادة والامر بالمعروف وهذه لا تختص بزمان ولا مكان ولا بقوم وما ثبت به الاجماع من قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وكذلك جعلناكم امة وسطا ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله عليه السلام لا تجتمع امتى على الضلالة وعليكم بالسواد الاعظم وغيرها لا يوجب اختصاص الاجماع بشىء من هذا الى ما ذكرنا ان الصحابة وعترة الرسول واهل المدينة كما كانوا امة محمد صلعم كان غيرهم من مؤمنى اهل كل عصر بعد عصر كذلك لما الجواب عما قالوا ان قوله ما قال الوثوق … النصوص لكون الاجماع حجة يتناول الموجودين فى ذلك الزمان دون غيرهم فاسد لانه يلزم منه ان لا ينعقد اجماع الصحابة بعد موت من كان موجودا عند ورود تلك النصوص لان اجماعهم ليس اجماع جميع المخاطبين وقت ورودها وقد اجمعنا على صحة اجماع من بقى من الصحابة بعد الرسول صلعم وبعد من مات من الصحابة بعده وليس ذلك الا لان الماضى غير معتبر كما ان الاتى غير منتظر وتعليم العلم باتفاق الكل لا يحصل الا عند مشاهدة الكل فاسد ايضا لان حاصله يرجع الى تعذر حصول الاجماع فى غير زمن الصحابة وهذا لا نزاع فيه انما النزاع فى انه لو حصل كان حجة وكذا شبهتهم الثالثة فاسدة ايضا لانه لو صح ما قالوا لزم امتناع اجماع الصحابة على المسائل الاجتهادية بعين ما ذكروا وهو باطل لاجماعهم على كثير من المسائل الاجتهادية ولئن سلمنا اجماعهم على تجويز الاجتهاد فهو مشروط بعدم الاجماع وحينئذ لا يلزم التعارض لان الاجماع اذا وقع على حكم المسئلة زال شرط الاجماع على التجويز بزوال شرطه وكذا ما تمسك به الزيدية والامامية لان المراد من … انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ازواج النبى صلعم عند عامة اهل التفسير ولئن سلمنا ان المراد عترة الرسول صلعم فالمراد من الرجس الشرك او الاثم او الشيطان او الاهواء او البدع او البخل او الطمع على ما ذكر فى التفاسير فلا يصح الاحتجاج به وكذا فى قوله عليه السلام انى تارك فيكم الثقلين من الاحاد وخبر الاحاد ليس بحجة عندهم على انه يقتضى وجوب التمسك بالكتاب والعترة لا بالعترة وحدها … مع انه معارض بنحو اصحابى كالنجوم الدال على جواز التمسك بقول كل واحد من الصحابة بكون المتمسك به مهتديا وان خالف ذلك الصحابى اهل البيت … لا يكون … الاتباع وكذا ما تمسك به مالك لان النصوص دالة على زيادة فضلها لا على ان اجماع اهلها دون غيرهم حجة … ضرورة بل مواضع … شرط فى … ولان الخبث محمول على من كره المقام بها او … ذكر مع قوله … الرسول صلعم ومسجده وما ورد من الشارع المقيم بها على ضعف الدين او لان نفيها الخبث مخصوص بزمان الرسول صلعم …

لا يدل ثم المدينة دار الهجرة الى النبى صلعم ولكن ذلك على الاحتجاج باجماع اهلها فان مكة مع اشتمالها على البيت والمقام والزمزم والصفا والمروة ومواضع المناسك وكونها مولد النبى صلعم ومنشأ اسماعيل عليه السلام ومنزل ابراهيم عليه السلام

لا يكون اجماع اهلها حجة ولم يذهب اليه احد غيره فقال لا يعتبر البقاع فى ذلك بل الاعتبار بعلم العلماء واجتهاد المجتهدين ولو كانوا فى دار الحرب فقال الشيخ ابو المظفر السمعانى وكان المدينة كانت مجمع الصحابة ومهبط الوحى فقد كانت دار المنافقين ومجمع اعداء الدين ومنهم من قال لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا ومن قال لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل ومنها المردة على النفاق وفيها طعن عمر وحوصر عثمان حتى قتل وقال بعض اهل المدينة لبعض اهل العراق من عندنا خرج العلم فقال نعم ولكن لم يعد اليكم قال الغزالى ان اراد مالك ان المدينة هى الجامعة للصحابة فذلك ليس بمسلم لانها لم تجمع جميع العلماء لا قبل الهجرة ولا بعدها بل لا يزالون متفرقين فى الاسفار والغزوات والامصار وقد انتقل جماعة كثيرة الى الشام ونيف وثلثماية الى العراق وخرج قد جمعه الى خراسان وساير البلاد واقاموا بها حتى ماتوا وان اراد ان قولهم حجة لانهم الاكثرون والعبرة بقول الاكثر فهو فاسد ايضا لما سبق وكذا ان اراد ان اتفاقهم فى قول او عمل يدل على انهم استندوا الى سماع قاطع فان الوحى نزل فيهم فلا يشذ عنهم مدارك الشريعة فهو تحكم اذ لا يستحيل ان يسمع غيرهم حديثا من رسول الله صلعم فى سفر او فى المدينة لكنه يخرج منها قبل نقله والحجة فى الاجماع ولا اجماع

باب شروط الاجماع ه الانقراض

الانقراض وانقراض العصر اى اهل العصر عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد فى وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها اختلفوا فى اشتراطه لانعقاد الاجماع فقال عامة العلماء انه ليس بشرط لانعقاد الاجماع … ولا لصيرورته حجة وهو الصحيح من مذهب الشافعى وذهب احمد بن حنبل وابو بكر بن فورك الى انه شرط لانعقاد الاجماع واليه ذهب الشافعى فى قول وقال بعض اصحابه كابى اسحق الاسفراينى ان كان الاجماع لاتفاقهم على الحكم قولا او فعلا لا يشترط الانقراض لانعقاد الاجماع وان كان الاجماع بنص البعض وسكوت الباقين يشترط وهو قول بعض المعتزلة وقال بعضهم ان كان الاجماع عن قياس كان شرطا والا فلا والمرء ذهب امام الحرمين على ان القائلين بالاشتراط اختلفوا فى فائدته فقال احمد بن حنبل ومن تابعه فائدته جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من يحدث فى اجماعهم واعتبار موافقته فى الاجماع حتى لو اجمعوا وانقرضوا وحدث بعدهم من كانوا يكون اجماعا وان خالفهم المجتهد اللاحق فى زمانهم … قياس هذه الحرية ان لا يكون المخالف خارقا للاجماع ايضا لوجود الخلاف قبل الحكم بانعقاد الاجماع اذ اتفاقهم ليس اجماعا بل … انقرضوا ثم بقى ذلك الخلاف معتبرا ويكون قول المخالف اذ ذاك خرقا للاجماع وذهب اخرون منهم الى ان فائدته جواز الرجوع وادخال من ادرك عصرهم من المجتهدين فى اجماعهم ايضا اذا اعتبار موافقتهم لا دخال من ادرك عصرهم … لانه يؤدى الى ان لا ينعقد الاجماع اصلا احتج من شرط الانقراض بان الاجماع انما صار حجة بطريق الكرامة بناء على

على وصف الاجماع ولا يسمى الاجتماع الا باستقرار الاراء واستقرارها لا يثبت الا بانقراض العصر
لان قبله يكون الناس في حال تامل وتفحص فكان رجوع الكل او البعض محتملا ومع احتمال الرجوع لا يثبت
الاستقرار فلا يثبت الاجماع ويوضحه ان ابا بكر رضي الله عنه كان يرى التسوية في القسمة ولا يفضل من كان له فضل من
سبق الاسلام والعلم وغيرهما في العطاء على غيره ولم يخالفه في ذلك احد من الصحابة وما صار الامر الى عمر رضي الله عنه
خالفه فيه وفضل في القسمة بالسبق في الاسلام ولم ينكر عليه احد وانما صحت هذه المخالفة لان بالسابق العصر
لم ينقرض وان عمر رضي الله عنه كان يرى عدم جواز بيع امهات الاولاد ووافقه عليه الصحابة ثم ان عليا رضي الله عنه
خالفه من بعد حتى قال عبيدة السلماني رايك مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك ولم يكن ذلك الا لان العصر
لم ينقرض وعرفنا ان بدون الانقراض لا يثبت حكم الاجماع لكنا نقول ما ثبت به الاجماع حجة من النصوص الواردة
من الكتاب والسنة لا يفصل بين ما اذا انقرض العصر او لم ينقرض الى ان يدل على انه حجة قبل الانقراض كما هو حجة
بعد الانقراض ولا يصح الزيادة اي زيادة اشتراط الانقراض عليه اي على ما ثبت به الاجماع لانه اثبات
شيء لم يدل عليه او لان الزيادة تجري مجرى النسخ وهو لا يجوز بما ذكروا من الدليل ولان الحق لا يعدو الاجماع
اي لا يجاوزه كرامة اكرم الله تعالى بها اهل الاجماع من هذه الامة لا بمعنى يعقل بدليل انه يختص بهذه الامة ولو كان
معنى معقول لم يختص بامة دون امة واذا كان كذلك لا يثبت ذلك اي عدم مجاوزة الحق عنهم نفس الاجماع
من غير توقف على انقراض العصر لانه لو توقف عليه جاز ان يكون الامة حين اتفقت اجتمعت على الخطأ
وانه غير جائز وقولهم الاستقرار لا يثبت الا بانقراض لانه قبله حال تامل وتفحص فاسد لان الكلام فيما اذا
حصل بعد التامل ومحصت الامة على الامر واجمعوا على اعتبارهم انهم معتقدون ما اتفقوا عليه ويكون اشتراطه
فلا حاجة فيكون فاسدا وكذا تعلقهم بحادثة التسوية في القسمة لان عمر قد خالف ابا بكر في زمانه وناظره
في ذلك فقال اتجعل يا خليفة رسول الله من جاهد في سبيل الله بماله ونفسه طوعا كمن دخل في الاسلام كرها فقال ابو بكر رضي الله عنه انما عملوا
لله فاجرهم على الله وانما الدنيا بلاغ اي بلغة العيش وتتم في الحجاج اي ذكر سواه ثم عمر انه رجع عن حجة الى
قول ابي بكر فلا يكون الاجماع منعقدا برايه متقدما فلما ال الامر اليه عمل بما ادى اليه اجتهاده وكذا الحكم في
بيع امهات الاولاد لم يكن قبل انعقاد الاجماع لما روي عن جماعة من الصحابة انهم كانوا يرون بيع امهات
الاولاد في زمان عمر رضي الله عنه منهم جابر بن عبد الله وغيره فلا يكون الاجماع منعقدا قبله وقول
عبيدة السلماني رايك مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك دليل على انه مع عمر جماعة لا ان مع جميع الصحابة
وانما اختار رايه لانه يكون قول علي منضما الى قول عمر رضي الله عنه لانه كان يرى ترجيح قول الاكثر على قول الاقل
وعلى الاول الترجيح بالكثرة بل بقوة الدليل ولئن [illegible] فاذا رجع بعضهم من حيث انه من بعد ما
اتفقوا على حكم [illegible] لثمرة الاختلاف [illegible] ان الحق يثبت بنفس الاجماع
من غير توقف على انقراض العصر لم يصح الرجوع عما اتفق عليه الكل عندنا وقال الشافعي رضي الله عنه من شرطه

انقراض

انقراض العصر يصح رجوعه لان في الابتداء ما لم يوجد الاجماع من الكل لا ينعقد الاجماع فكذا في حال البقاء
ما لم يوجد الاجتماع من الكل لا يستقر اجماعا ولان الاجماع انما صار حجة باعتبار الكرامة بوصف الاجماع
على ما ذكرنا فاذا رجع البعض لم يبق وصف الاجتماع فلا يبقى استحقاق الكرامة ولا يبقى حجة بخلاف ما بعد
الانقراض لبقاء الاجماع وعدم تصور الرجوع وهذه النكتة تشير الى ان عندهم ينعقد الاجماع لكن
لا يبقى حجة بعد الرجوع وما ذكرناه اولا يدل على انه لا ينعقد مع احتمال الرجوع ولكنا نقول بعد ما ثبت
الاجماع من غير توقف على انقراض العصر لم يجز لاحد خلافه كما لو خالفوا بعد الانقراض لان باتفاقهم ثبت
ان الحق ما اتفقوا عليه وصار اتفاقهم دليلا قطعيا كرامة لهم وكان الرجوع مخالفا للدليل القطعي وتبينا
ان اجماعهم لا ينعقد على الخطأ فيكون مردودا بخلاف الابتداء فان خلاف البعض كان مانعا من انعقاد الاجماع
فلم يثبت الحق بيقين فيجوز للكل ولكل واحد منهم العمل بما ادى اليه اجتهاده لاحتمال الصواب وظهر ان الابتداء
مخالف للبقاء فلا يجوز اعتبار حالة البقاء بحالة الابتداء ثم لم يتبعه وخلافه راجع الى البعض وقوله
وقال بعض الناس لا يشترط اتفاقهم [illegible] ان الشيخ ذكر هذا الكلام على سبيل المنع لما قال الشافعي رحمه الله
يجوز ما اجاب به كما ذهب بعض الشارحين بمعنى ما ذكر الشافعي رحمه الله بانه ما كان ينعقد اجماعهم في الابتداء الا بجميع
ايضا لا يقول من ثم يشترط في الاجماع اتفاق الجميع بعد ما اجمعنا عليه وفرقنا بين الابتداء والبقاء
ولا يجوز ان ذكره على سبيل الرد والاستطراد فان الكلام لما ال الى ان خلاف البعض في الابتداء مانع ذكر
الخلاف فيه عندنا وقال [illegible] بعض الناس مثل محمد بن جرير الطبري
واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه وابي الحسين الخياط من المعتزلة واستاذ الكعبي لا يشترط في انعقاد الاجماع
اتفاق الجميع بل ينعقد باتفاق الاكثر مع مخالفة الاقل وقال بعضهم ان كان الاقل قد بلغ عدد التواتر منع خلافه
من انعقاد الاجماع والا فلا ونقل عن ابي عبد الله الجرجاني وابي بكر الرازي من اصحابنا ان الخلاف ان اسوغ
الاجتهاد للمخالف فيما ذهب اليه كان خلافا معتدا به مثل خلاف ابن عباس في توريث الام ثلث جميع المال
من الزوج والابوين ومع المراة والابوين وخلاف ابي بكر في [illegible] وان لم يسوغوا الى ذلك
الاجتهاد لا يعتد بخلافه مثل خلاف ابن عباس في ربا الفضل وخلاف ابي موسى الاشعري في ان
النوم ينقض الوضوء [illegible] ويكون قول الاكثر حجة ولا يكون اجماعا وهو اختيار
بعض المتاخرين [illegible] عليكم بالسواد الاعظم [illegible] المسلمين
لاجتماعهم [illegible] وان [illegible] الاجماع
يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار [illegible] لا تجتمع امتي على الضلالة يصح اطلاق
على اهل العصر وان شذ واحد منهم او اثنان كما يقال بنو تميم يحمون الجار ويراد اكثرهم ويقال رايت بقرة
سوداء وان كانت فيها شعرات بيض [illegible] خلاف ابي بكر [illegible] اعتمدت على الاجماع وقد خالف جماعة منهم

سعد بن ابي عبادة وعلي وسلمان ولم يعتد بخلافهم وبان خبر الجماعة اذا بلغت حد التواتر مفيد للعلم
مقدم على خبر الواحد وكذا في باب الاجتهاد وبان الصحابة انكروا على ابن عباس خلافه في ربوا الفضل ولولم يكن
اتفاق الاكثر حجة لما جاز لهم الانكار عليه لكونه مجتهدا ايضا وتمسك الجمهور بما اشار اليه الشيخ في الكتاب
وتوهموا ان الاجماع عرف حجة بالدلايل السمعية من قوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين وكذا قوله تعالى كنتم خير امة واسطا كنتم
خير امة وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وهذه النصوص بحقيقتها تتناول كل اهل الاجماع فما يتبع احد من
اهل الاجماع كان قائما لا يتحقق الاجماع ولنا هذا كوله اي كون الاجماع حجة ساقطوا التي الكلام من غير
ان يعملوا به اي ما تفاقهم او باجماعهم دليل اصابة الحق يعني ليس كونه حجة غير معقول المعنى بل هذا لو كان في
عصر امام او بلده من اهل الاجتهاد ثم اجمعوا على حكم ثبت الاجماع حجة لان العقل لا يجيز اتفاقهم على الخطاء
كما لا يجيز اتفاقهم على الكذب اذا اخبروا بالخبر واذا كان كذلك لا يصح ابطال حكم الامر اداي عدم اعتبار
مخالفتهم واما شرطنا الاجماع بدون رايهم لان فيما ثبت غير معقول المعنى وجب رعاية جميع اوصاف النص
وقد اختلف اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاحكام وربما كان المخالف واحدا كما خالف ابن عباس في العول وفي
اشتراط بلوغه في الاخوين لحجب الام من الثلث الى السدس ومثل ما تفرد به ابن مسعود من مسايل
الفرايض وربما قل عددهم في حرمة بالحج الكبير بخلاف ابن عمر والحسن وقد رد اكثر الصحابة في جواز اداء الصوم
في السفر وكانوا يعدون الكل اختلافا فلا اجماع عادة الا ان يسكت واما خلاف الواحد الجميع ولا قول الاكثر
ولو كان مذهب الاكثر اجماعا وحجة لا يجوز خلافه لخالف العادة عدم الانكار على المخالف من الخلق الكثير الذين
لا يخافون لومة لايم في اظهار الحق فان قيل تفرد قوم من الصحابة باشياء وقد اثبتم الاجماع مع خلافهم مثل
خلاف حذيفة في وقت السحور وخلاف ابي طلحة في اكل البرد في حال الصوم وقوله انه لا يفسد الصوم وخلاف ابن
عباس في ربوا الفضل قلنا انما العبرة بخلاف الواحد اذا لم يكن على خلاف النص اما اذا كان بخلاف النص فلا يعتد
كخلاف حذيفة فانه مخالف للنص وهو قوله حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر
وكذا خلاف ابي طلحة لان الله تعالى قال ثم اتموا الصيام الى الليل والصيام هو الامساك ولا امساك باكل البرد
وكذا خلاف ابن عباس فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل ولذلك انكرت
الصحابة عليه ورجع الى قولهم بعدما بلغه الخبر لا لانه خالف الاجماع من و تاول علم
جواب عن تمسك الخصم فقال المراد من السواد الاعظم المومنين اي جميعهم ولهذا قال وكلهم يقيل
وانا اكثر العامة لان هذا اللفظ يطلق على الكثرة من هوا وقطع اي ممن هو مؤمن لانه على الاطلاق وبهم
المومنين الذين ليس فيهم اهواء وبدع والكفار واهل الهوى ليسوا من الامة على الاطلاق بل ايهم امة دعوة
لا امة متابعة وذكر في الميزان ان المراد من السواد الاعظم هو الكل الذي هو اعظم مما دون الكل ويجب الحمل | متابع
عليه ليوافق الدلايل السمعية كلها والمراد من جماعة السواد الاعظم متابعة الاكثر ولكن فيما اذا وجد
بعد

الاجماع

الاجماع من اهله ثم خالف البعض لشبهة اعترضت لهم لان رجوعهم ليس بصحيح بعد صحة الاجماع وانعقاده وهو
الجواب عن تمسكهم بشذوذ شذ في النار لان السواد من خالف بعد الموافقة فقال شذ البحيرة ونداداته حسن بعد
ما كان اهلها فان قيل هذا الحديث يقتضي ان السواد الاعظم حجة على غيرهم اذا الخطاب لا يوجد بين امة اسلاميهم
واتباعهم فلو لم يكن مخالفا لا يسمى كونه حجة قلنا يلزم مما ذكرتم ان يكون في كل اجماع مخالف شاذ ليكون الاجماع
حجة عليهم ولا يكون حجة بدون المخالف وبطلان ظاهر ثم يحمل ان يكون السواد حجة على من ياتي بعدهم ممن هو
اقل عددا من الاولين سبب الحال السواد الاعظم او يكون حجة على كل واحد منهم في منعهم عن الخروج عن هذا
القول ويكون قوله عليكم خطابا للكل والواحد ويكون حجة عليهم في وجوب العمل والاعتقاد ثم بان الاجماع
حجة الله تعالى عباده في وجوب العمل والاعتقاد بموجبه كالنصوص واما قوله لم لفظ الامة يطلق على ما
دون الكل فذلك من باب المجاز وهذا اذا سلب عن الامة واحد يصح ان يقال الباقي ليس كل الامة والاصل
هو العمل بالحقيقة واما امامة ابي بكر فلم يكن ثابتة قبل موافقة علي وسعد وسلمان بالاجماع بل
بالبيعة من الاكثر وهو كاف لانعقاد الامامة ثم لما رجع هؤلاء الى ما اتفق عليه العامة تقرر الاجماع
وبالكثرة للامة اذ ذاك بالاجماع واعتبارهم الاجماع بالتواتر ليس بصحيح انما صار حجة بالنصوص
الدالة على عصمة الامة عن الخطاء والاكثر ليس كل الامة وذلك غير معتبر في التواتر فافترقا في
واختلفوا في شرط اخر اذا اختلف اهل عصر في مسلة على قولين واستقر خلافهم بان اعتقد كل واحد
حقيقة ما ذهب اليه ولم يكن خلافهم على طريق البحث عن المأخذ من غير ان يعتقد احدهما في المسلة
حقيقة شي منها فيها ولم يكن في تلك المسئلة النظر فلذلك هل يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعده
على احد قوليهم في تلك المسئلة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا لصحته وذهب عامة اهل الحديث
واكثر اصحاب الشافعي الى انه يمنع ويبقى المسئلة اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك
فقال اكثرهم انه لا يمنع من انعقاد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق به واليه ذهب ابو سعيد الاصطخري
وابن ابي جبران وابو بكر القفال من اصحاب الشافعي وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا
عند ابي حنيفة يمنع من الانعقاد وعند محمد لا يمنع الى ما ذكرنا في الكتاب واذا ثبت هذا
يخرج عليه فاختلفوا الى الفرع على وجهين احدهما ان معناه اختلف علماؤنا الثلاثة في اشتراط العدم
للاختلاف السابق لصحة الاجماع فقد صح القول عن محمد ان ذلك اي عدم الاختلاف ليس بشرط
ونقل الكرخي عن ابي حنيفة ما يدل على انه شرط عنده فثبت انه مختلف فيه بينهم والثاني
ان معناه اختلف في ان عدم اشتراط هذا الشرط وهو عدم الاختلاف متفق عليه عند علمائنا
الثلاثة وهو مختلف فيه بينهم فقد صح عن محمد انه ليس بشرط ونقل عن ابي حنيفة ما
يصلح دليلا على اشتراطه ولكن لا يصلح من حجة فعلى الوجه الاول يكون الاختلاف متحققا

منهم وعلى الوجه الثاني لا يكون فلهذا اختلف المشايخ في ان عدم اشتراطه على الاتفاق او على الاختلاف
عندهم ولم يذكر الشيخ قول ابي يوسف رحمه الله في الكتاب لانه في بعض الروايات مع ابي حنيفة رحمه الله على ما ذكر
في اصول شمس الائمة وفي بعضها مع محمد رحمه الله على ما ذكر في الميزان وقد حكي عنه ايضا ان الاجماع بعد الاختلاف
يحتمل ان يرتفع الخلاف كذا رايت في بعض نسخ اصول الفقه قوله فقد صح عن محمد رحمه الله
ان قضاء القاضي ينفذ بقول لهما سبق فيه الخلاف يعني علم ان بيع امهات الاولاد كان مختلفا فيه بين الصحابة
فان منهم من لم يجوزه حتى قال عمر رضي الله عنه كيف تبيعونهن وقد اختلطت لحومكم بلحومهن ودماؤكم بدمائهن
وجوزه علي وجابر وغيرهما حتى قال علي رضي الله عنه اتفق رأيي ورأي عمر على ان لا تباع امهات الاولاد ثم رأيت ان
يبعن وقال جابر رضي الله عنه كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اجمع التابعون بعدهم على انه
لا يجوز فلو قضى القاضي بجواز بيع ام الولد يكون قضاؤه باطلا عند محمد رحمه الله لانه قضاء في فصل
مجمع عليه على خلاف قول هذا الجواب على ان عنده يرتفع الاختلاف السابق بهذا الاجماع وان المسالة لم تبق ارتفع ثم
اجتهادية وروى الشيخ ابو الحسن الكرخي عن ابي حنيفة ان قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد
لا ينقض لانه قضاء في فصل مجتهد فيه وقال بعض مشايخنا وهم اهل السنة الاختلاف يوجب ان شرط
هذا الشرط عند اصحابنا فنهم شمس الائمة الحلواني فهو اي هذا الجواب دليل على انه عند ابي حنيفة
لا يرتفع الاختلاف السابق فانه يمنع من انعقاد الاجماع المتاخر بل تاويله وتوجيهه ان هذا اي الاجماع اللاحق بعد
خلاف اجماع مجتهد فيه اي مختلف فيه بين اكثر العلماء انه ليس باجماع ومن سبيه [illegible] اجماعا
هو اجماع غير شبهة فيه حتى لا يكفر جاحده ولا يضلل واذا كان كذلك ينفذ قضاء القاضي
فيه اي بيع امهات الاولاد ولا ينقض لانه ليس بمخالف للاجماع القطعي وهو مخالف لاجماع مختلف
فيه فكان هذا القضاء في مجتهد فيه فينفذ وهو نظير ما اذا قضى القاضي في فصل اختلف فيه العلماء
ينفذ لا انه وافق مجمعا عليه حتى لو قضى قاض اخر في هذه الحادثة على خلاف القضاء الاول كان
باطلا لانه خلاف الاجماع ولو كان نفس القضاء مختلفا فيه بان استقضى محدود في قذف فقضى
بقضية او استقضيت امراة فقضت في الحدود والقصاص ثم رفع الى قاض اخر فابطله جاز لان نفس
القضاء الاول لما كان مختلفا فيه كان القضاء الثاني في مجتهد فيه لا في مجمع عليه فينفذ كذا ههنا وذكر
في فصول الاستروشني في القضاء بجواز بيع ام الولد روايات واظهرها انه لا ينفذ وفي قضاء
الجامع انه يتوقف على امضاء قاض اخر ان امضى ذلك القضاء ينفذ وان ابطله بطل وهذا اوجه الاقاويل
قوله وانما من ابى الخلاف اي ابى الخلاف الاول ولم يجعله مرتفعا بالاجماع المتاخر
وجعل عدم الاختلاف شرطا لانعقاد الاجماع لان حجيته باعتبار اتفاق كل الامة ولم يحصل الاتفاق
لان المخالف الاول من الامة ولم يخرج بموته عن الامة ولم يبطل قوله ولهذا لو بطل لم يبق المذاهب بموت

موت اصحابها فان مذهب ابي حنيفة والشافعي وغيرهما واحد وقول الباقين من الامة فيما اذا اختلفوا
في حكم على قولين فمات احد الفريقين اجماعا لكونهم كل الامة في هذا الوقت وهو باطل واذا لم يحصل الاتفاق
كل الامة لا يكون اجماعا فاستوضح هذا الكلام فان الا ترى انه خلافه واي خلاف المخالف اعتبر بالدليل لا لعينه اي
لذات المخالف لان قول غير صاحب الشرع لا يعتبر الا بالدليل ودليل المخالف باق بعد موته فكان كبقاء نفسه
مخالفا ولان في تصحيح هذا الاجماع وهو اللاحق الذي سبقه اختلاف تضليل بعض الصحابة اي يلزم من تصحيحه
نسبة بعض الصحابة الى الضلال لان اجماع التابعين لو انعقد على احد قولي الصحابة فيما اختلفوا فيه
ليس الا الحق هو القول الذي ذهب اليه المجمعون لان وان القول الاخر خطا فيفضي ذلك الى نسبة
بعض الصحابة الى الضلال اذ الخطا يسمى بالضلال واحد لا يظن بابن عباس انه ضال في القول في
توريث الام ثلث الكل مع زوج وابوين وان اجمع التابعون على خلافه قوله او في المسلمين ولا بابن
مسعود رضي الله عنه في تقديم ذوي الارحام على مولى العتاقة وان اجمعوا بعد على خلافه ذلك
قوله وقد قال محمد رحمه الله لم يرد به ان محمدا خاصة قال بقول علمائنا جميعا لكن محمدا هو الذي
اورده في الاصل والمسالة التي ذكرها انه اذا قال لامراته انت خلية او برية او بتة او حرام وقال اردت ثلثا
ثلث تطليقات ثم جامعها في العدة وقال علمت انها علي حرام لا يجب عليه الحد لان بين الصحابة اختلافا
ظاهرا فكان عمر رضي الله عنه يقول انها اي الطلقة الواقعة بهذا اللفظ رجعية وان نوى الزوج ثلثا فيصير ذلك
شبهة في درء الحد ولم يقل احد بعد الصحابة ان الواقع بالكنايات يعقب الرجعة عند نية الثلث اما
عندنا فلان الواقع بالكنايات بوائن واما عند الشافعي فلان الواقع بالكنايات وان كان رجعيا
لا انه بنية الثلث يصح فلا رجعة بعد الثلث ويوطئ المعتدة عن طلاق باين يوجب الحد بالاتفاق
اذا قال علمت انها حرام ولم يوجب الحد ههنا فعرفنا ان الاختلاف السابق منع من انعقاد الاجماع وصح
القول الاخر وهو ان الاختلاف السابق لا يمنع من انعقاد الاجماع لان الدليل التي عرفنا بها كون الاجماع حجة
لا يوجب الفصل بين اجماع سبقه خلاف وبين اجماع لم يسبقه خلاف فقصرها على اجماع لم يسبقه خلاف تقييد
لها من غير دليل يوجب ذلك لان طريقة الادلة ان اختصاص هذه الامة بهذه الكرامة بسبب اعتبار الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر وذكر انما يصور هذا الحبا في كل عصر دون زمن ملك صلى الله عليه وسلم وكان
ان لا يعتبر توهم قول من ياتي بعدهم بخلاف قولهم في منع ثبوت حكم الاجماع فكذا لا يعتبر قول من مات
قبلهم اذا اجمعوا في عصرهم بخلافه لانهم كل الامة في هذا الوقت قوله ان الصحابة
لو اختلفوا في مسالة على قولين ثم اجمعوا على احدهما يسقط الاختلاف المتقدم بالاجماع المتاخر
كذا في مسالتنا لان الحجة في اجماع التابعين مثل الحجة في اجماع الصحابة فلما سقط اختلاف الصحابة
باجماعهم يسقط باجماع التابعين ايضا فان قيل لو كان الاجماع بعد الاختلاف حجة لتعارض الحجتان [illegible]

لان استقرار خلاف العصر الاول بعد النظر والاجتهاد دليل على اجماعهم على تجويز الاخذ بكل واحد من القولين
باجتهاد او تقليد وهو تعارض اجماع العصر الثاني على امتناع الاخذ بكل واحد من القولين ويلزم من
هذا التعارض تخطئة احد الاجماعين وهو ممتنع سمعا قلنا لا حجة فيه لا نسلم لزوم التعارض لانه انما يلزم لو كان
اتفاق العصر الاول على قولين دليلا على اجماعهم على جواز الاخذ بكل واحد منهما وهو باطل لان احد القولين
لا بد من ان يكون خطأ لان المصيب واحد ولا جماع الامة على تجويز الاخذ بالخطأ خطأ ولئن سلمنا اجماعهم
على جواز الاخذ بكل واحد منهما نقول هو مشروط بان لا يحصل اجماع على احد الطرفين كان تسويغهم بالاخذ
بكل منهما قبل استقرار الخلاف مشروط بانتفاء القاطع فان قيل لو جاز تقييد الاتفاق الاول بشرط في ذلك الاجماع
لجاز ان يحصل اجماع ثان على خلاف اجماع اول ولجاز ان يخالف احد الاجماع ونقدر ان الاول كان مشروطا
بعدم الثاني او بعدم الواحد المخالف وهو باطل قلنا هذا ابطال اصل الاجماع فلا يلزم من الجواز فيما ذكرنا الجواز
ههنا فلو سلم بالاجماع ههنا فيما ذكرتم من الصورتين لم يبق فيما نحن فيه كما لو لم يستقروا خلافهم ثم اجاب عن
كلام الخصم فقال قوله اما بجميع اي قول الخصم ان الدليل باق فهو كذلك اي هو كما قال لكنه نسخ ان لم يبق معتبرا
معمولا به بعد ما انعقد الاجماع على خلافه كنص ينزل بخلاف القياس فيخرج القياس عن ان يكون معتبرا
معمولا قال صاحب الميزان هذا ضعيف لان بوفاة الرسول عليه السلام خرج الاحكام عن احتمال النسخ لانقطاع
الوحي الذي يتوقف النسخ عليه بوفاته بل الجواب الصحيح انه بالاجماع الثاني تبين ان ذلك لم يكن دليلا بل
كان شبهة لان الدليل لا يظهر خطأه ابدا بل يظهر بمضي الزمان فاما الشبهة فتزول وقد علم الدليل على البطلان
فيبطل انه شبهة ويمكن ان يجاب عنه بان بوفاة الرسول عليه السلام لم يبق شيء يقع النسخ بالوحي وبقيت
الاحكام الثابتة في زمانه على ما كانت واما الاحكام الثابتة بالاجتهاد او بالاجماع بعد الرسول عليه السلام فيجوز
ان ينسخ وهو مختار المصنف بان يوجد في عصر ثم يوجد حكم باجماع او باجتهاد اهل عصر آخر ان يتفقوا على
بناء على اجتهاد ينسخ لهم على خلاف اجتهاد اهل العصر المتقدم فيكون هذا بيانا لانتهاء مدة
الحكم الاول كما في النصوص ولا يقال هذا غير جائز لانه لا مدخل للرأي في معرفة انتهاء مدة الحكم لانا لا ندعي
انهم يعرفون انتهاء مدة الحكم بارائهم بل يقول لما رأوا ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وفقهم الله لهذا الاتفاق
على … لا … ان الحكم قد يتبدل بتبدل المصلحة من غير ان يصير خطأ عند
الاتفاق بتبدل المصلحة من الحكم … فاما التضليل فلا يجب لان الرأي كان
حجة يوسف … لان التضليل هو الخطأ من حيث الاعتقاد … وجوب
العمل فلا بل هو خطأ معذور فيه وذلك لان المجتهد في الشرعيات يجب عليه العمل باجتهاده ولكن
لا يجب عليه الاعتقاد بحقيته … ولهذا … عليه الاعتقاد على الابهام ان ما اراده الله
مما اختلفنا فيه حق … يعتقد حقيته مذهبه بطريق القطع لا يكون ضلالا ولا يكون تحقيقه تضليلا

لما ان اي معتصرا على الحال وذلك اي اختلاف الصحابة وحدوث الاجماع بعد ... احتلاف في الرأي
ورد الرسول عليه السلام قول البعض كصلوة اهل قبا فانهم صلوا الى بيت المقدس بعد ما نزلت فرضية التوجه
الى الكعبة حتى اخبروا بان القبلة قد تحولت الى الكعبة لم يكن ذلك منهم ضلالا وان ظهر خطأ في تعقيب
لان ذلك كان قبل العلم بالنص الناسخ فكذا هذا وقبله بالضم والمد من قرى المدينة ... ولا ...
قال شمس الائمة كان ابن عباس يقول بإباحة المتعة ثم رجع الى قول الصحابة وثبت الاجماع برجوعه
لاجماعهم ولم يكن ذلك موجبا تضليله فيما كان يفتي به قبل الرجوع فكذا ما نحن فيه وانما اسقط
محمد بالشبهة اي بالشبهة المتمكنة في هذا الاجماع فان علي ... لم يجعل اجماعا لكون الاختلاف في الاول باقيا
فيورث الاختلاف ضرب شبهة فبقاء الاختلاف الاول ... سقط ... شبهة الا يرى ان ابا حنيفة نقض
قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد وهذه الشبهة فلان يسقط ... بهذه الشبهة كان اولى ...
ومن شرطه اي ومن شرط الاجماع كذا انما اعاد ذكر هذه المسئلة بعدما ذكرها ... هنالك بطريق
الاستطراد وههنا ذكرها قصدا وليس ... احتلافا لبعض مشايخنا وليس اجماعهم ... في هذه
المسئلة باب حكم الاجماع وحكم الشيء
وهو الاثر الثابت انما يتحقق بعد وجود ركنه ممن هو اهله وبعد وجود شرطه فلذلك اخر عنهما حكم الاجماع
في الاصل اي اصل الاجماع الاجماع وهو ان يتحقق جميع شرائطه ان يثبت المراد به على سبيل اليقين يعني
الاصل في الاجماع ان يكون موجبا للحكم قطعا كالكتاب والسنة وان لم يثبت اليقين في بعض المواضع
فلذلك بسبب العوارض كما في الاية المأولة وخبر الواحد وهو لبسه حكما شرعيا منصب على الحال من
المراد وتعليق الحال لاتصافه بصفة كونه لو قرانا في تجاه عز اسمه كتاب فصلت اياته قرانا عربيا وقدمت
ما في حال الكتاب ولما هو لدى حكما شرعيا اي امرا دينيا ... الى ان محل الاجماع الامور الدينية لا غير وليعلم
اعلم ان الاجماع لا يكون حجة فيما يتوقف صحة الاجماع عليه كوجود الباري جل جلاله وصحة الرسالة لاستلزامه
الدور لتوقف صحة الاجماع على النصوص المتوقفة على وجود الرب عز وجل وصحة النبوة فلو توقفا عليه لزم
الدور واما ما لا يتوقف صحة الاجماع عليه فان كان امرا دينيا يكون الاجماع فيه حجة اتفاقا سواء كان من
الامور الشرعية كوجوب الصلوة والزكوة واحكام الربا والفروج او من الاحكام العقلية كرؤية الباري لا في
جهة ونفي الشريك وغفران المذنبين وان كان امرا دنياويا كالتجهيز للجيوش وتدبير الحروب وامثاله
والزراعة وغيرها فقد اختلفوا فيه فقال بعضهم يكون الاجماع فيه حجة يعني لو اتفق اهل عصر على شيء
من هذه الامور لا يجوز المخالفة فيه بعده لان النصوص الدالة على عصمة الامة من الخطأ ووجوب الاتباع
فيما اجمعوا عليه لم يفصل بين اتفاقهم على امر ديني او دنياوي وقال بعضهم لا يكون حجة لان الاجماع لا يكون
اعلى حالا من قول الرسول عليه السلام وقد ثبت انه حجة في احكام الشرع دون مصالح الدنيا فكذلك الاجماع

وبهذا قال صلى في قصة التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم وكان اذا كان راى رايا في الحرب راجع الصحابي
في ذلك وربما كان رايه برايهم ولم يكن اصلا يراجعهم فيما كان من امور الدين وذكر في الميزان على تقدير
جعل الاجماع حجة فهل يجب اتباعه في العصر الثاني كما في الاجماع في امور الدين فان لم يتغير الحال يجب
وان تغير لا يجب ويجوز المخالفة لان امور الدنيا مبنية على المصالح العاجلة وذلك يحتمل الزوال ساعة فساعة
والحاصل ان الاجماع حجة مقطوع بها عند عامة المسلمين ومن اهل الاهواء من لم يجعله حجة مثل ابراهيم
النظام والقاشاني من المعتزلة والخوارج واكثر الروافض وقالت الامامية منهم انه ليس بحجة من حيث الاجماع
ولكنه حجة من حيث ان الامام داخل فيهم وقوله مقطوع بصحته فالحجة قول الامام عندهم دون الاجماع
وقوم من اهل الهوى من لم يجعل الامام حجة قاطعة ينسبه الى ان يكون حجة عندهم غير قاطعة ويحتمل ان يكون
كذلك عند من راى الاجتهاد منهم حجة لان اجتهاد واحد من اهل الاجماع اذا كان حجة في حقه حتى يجب عليه العمل
به كان اجتهاد الجميع حجة في حقهم ايضا الا انه يكون حجة ظنية يجوز مخالفتها اذا تبدل الاجتهاد لكن
المذكور في الكتب ان الاجماع عند هولاء ليس بحجة مطلقا تمسك من لم يجعله حجة بوجوه احدها ان وجوده
مستحيل لانه لا يمكن ضبط اقاويل العلماء مع كثرتهم وتباعد ديارهم الا ترى ان اهل بغداد لا يعرفون اهل
العلم بالمغرب ولا بالمشرق فضلا عن ان يعرفوا اقاويلهم في الحوادث فتحصيل معرفة قول الامة باجمعهم
في الحوادث متعذر وكيف يتصور اتفاق ارائهم في الحادثة مع تفاوت الفطن والقرائح واختلاف المذاهب
والمطالب واحكام واحد صاحب من اساليب الظنون فيكون تصور اجماعهم في الحكم المظنون به بمنزلة
تصور العالم في صبيحة يوم على قيام وتعود اكل نوع من الطعام والثاني انه لو انعقد اجماع فانما ينعقد
عن نص او امارة اذ لا بد له من مستند ولا يجوز ان ينعقد عن نص لانه لو انعقد عن نص وجب نقله عليهم
واذا نقل وقع الاستغناء به عن الاجماع ويكون هو الحجة دون الاجماع ولا يجوز ان ينعقد عن امارة لانهم مع كثرتهم
واختلاف هممهم لا يتفقون على الحكم المظنون على انه ان انعقد على امارة يكون الامارة هي الحجة
دون الاجماع ايضا والثالث وهو المعتمد لهم في هذا الفصل ما اشار اليه الشيخ ابو المعين في الكتاب وهو ان انعقاد
الاجماع حجة يومن معه الخطاء غير متصور لان كل واحد منهم اعتمد ما لا يوجب العلم ويحتمل الخطاء
ويستحيل ان يجوز على كل واحد منهم الخطاء ثم لا يجوز الخطاء على اجماعهم كما يستحيل عكسه وهو ان يكون كل واحد
مصيبا ولا يكون جميعهم على الصواب وكما يستحيل ان يكون كل واحد من الجماعة اسود او ابيض ولا يكون
الجميع بتلك الصفة فلما كان كذلك لا يكون اجماعهم حجة قاطعة لعدم قطع كل واحد منهم بقوله
لكن هذا اي ما ذكره المخالف خالف الكتاب والسنة والدليل المعقول فان هذه الدلائل توجب انه حجة
كما ذهب اليه الجمهور من اهل القبلة اما الكتاب فقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى
ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم التمسك به على ما هو المذكور في عامة الكتب انه تعالى

نولى

توعد على متابعة غير سبيل المومنين كما توعد على مخالفة الرسول عليه السلام والجمع بينهما والانسان
لنفسه قولا وفعلا ولو لم يكن ذلك محرما لما توعد عليه ولما حسن الجمع بينه وبين مشاقة الرسول
في الوعيد كما لا يحسن الجمع بين الكفر واكل الخبز المباح في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيل المومنين
وجب اتباع سبيلهم فيكون الاجماع حجة لانه سبيلهم وعلى هذا ذكر في هذا الكتاب انه تعالى قرن متابعة
غير سبيل المومنين بمشاقة الرسول في استحقاق النار وسوى بينهما بلفظها فكان ترك
كل واحد منهما واجبا قطعا ثم ترك المشاقة انما وجب قطعا لان قول الرسول عليه السلام حق بيقين
فكذلك ترك اتباع غير سبيل المومنين انما وجب قطعا لان سبيلهم حق بيقين ولا معنى لقول من
يقول ان اتباع غير سبيل المومنين متوعد عليه بشرط مشاقة الرسول فلا يثبت التوعد بدونها
اذ المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط لانه ان اراد بكونه شرطا بها الاشتراط اللفظي فهو
ممنوع اذ ليس في اللفظ ما يدل على تعلق الاتباع بالمشاقة في صحة ترتب الوعيد عليه وان اراد به
ان الوعيد ترتب على المشاقة والاتباع المذكورين مجموعا فلا يصح ترتب الوعيد على الاتباع بانفراده
لان الحكم المتعلق بالشرط لا يثبت عند وجود احد جزويه كما لو قال ان دخلت الدار وكلمت زيدا
فانت طالق لا يثبت الطلاق باحد الامرين فذلك فاسد ايضا اذ قد يستقل المشاقة بانفرادها
سببا لاستحقاق الوعيد بقوله ومن يشاقق الله ورسوله فان الله شديد العقاب وقد يسلم عندنا
الخصوم في ذلك ولو كان المجموع شرطا وسببا للاستحقاق الخلاف يلزم ان لا يكون المشاقة بانفرادها
سببا لذلك وهو خلاف النص والاجماع واذا كانت المشاقة بانفرادها سببا لذلك كان الاتباع
بانفراده سببا ايضا اذ لو لم يجعل سببا لم يبق لذكره فائدة فصار كقوله والذين لا يدعون مع الله الها
اخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما في ان كل واحد من
الامور الثلثة سبب للاثم فان قيل الاستدلال بهذه الاية انما يتم لو ثبت ان الاتباع عبارة عن مجرد
الاتيان بمثل فعل الغير وليس كذلك والا لزم ان يقال المسلمون اتباع اليهود في الايمان بالله وبنبوة
موسى عليه السلام بل متابعة الغير عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير لاجل انه فعله فاما الاتيان بمثل فعل الغير لا لاجل
ان الغير فعله بل لان الدليل ساقه اليه لم يكن متبعا للغير واذا كان كذلك حصل بين متابعة سبيل المومنين
وبين متابعة غير سبيل المومنين واسطة وهي ان لا يتبع احدا اصلا بل يتوقف الى ان يظهر الدليل واذا حصل
هذه الواسطة لم يلزم من تحريم اتباع غير سبيل المومنين وجوب اتباع سبيل المومنين فسقط الاستدلال
قلنا الاستدلال تام فان المراد من الاتباع في الاية نفس الموافقة والسلوك بدليل انه لو قيل فلان يتبع
السبيل الفلاني فهم منه نفس السلوك وبدليل انه لو سلك غير سبيل المومنين من غير قصد الى اتباع احد
بل بشبهة صورة تبعه لكان مستحقا للوعيد بدليل قراءة عبد الله ويسلك غير سبيل المومنين فثبت ان

والتقليد عبارة عن الاتيان بفعل الغير لاجل انه فعله والالتزام بمثل فعل الاول فعل الفعل المتبع والمقلد لحرمتها

ان المراد من الاتباع ههنا نفس السلوك والموافقة وكذا اسقطت الواسطة التي ذكر الخصم ولزم من حرمة اتباع غير سبيل المومنين لزوم اتباع سبيل المومنين ضرورة توضيح ما ذكرنا ان شرب الخمر وترك الصلوة
مثلا غير سبيل المومنين فاذا حرم عليه شرب الخمر وترك الصلوة لزم عليه ترك الشرب والتحرز عن ترك
الصلوة وهما عين سبيل المومنين فثبت انه لا واسطة بينهما فيلزم من انتفاء احدهما ثبوت الاخر لا محالة فان
قيل لفظ السبيل مترك الظاهر فان حقيقته الطريق الذي يحصل فيه المشي وهو غير مراد فمن محمول على
ما دل عليه ظاهر الكلام وهو الطريق الذي صاروا به مومنين وهو الايمان وغيره وهو الكفر بالله ورسوله
او السبيل عليه ما هو والقائل لغيره لا تتبع غير سبيل الصالحين فهم منه سبيلهم الذي به صاروا صالحين لا سبيلهم
في كل شي حتى الاكل والشرب ويوضحه ان الاية نزلت في طعمة بن ابيرق فانه سرق درعا ولحق
بالمشركين مرتدا فنزل فيه ومن يشاقق الرسول اي يخالفه من بعد ما تبين له الهدى اي ظهر
له الدين الحق ويتبع غير سبيل المومنين اي غير طريقتهم بالارتداد كما فعل طعمة نوله ما تولى حين ولاية
السلطان وقيل ندعه وما اختار لنفسه من الدنيا من غير دين الاسلام ونصله جهنم ندخله فيها كذا
ذكر في التفاسير فاذا احتمل السبيل على ما ذكرنا لم يبق حجة في الاجماع فلما لا اصل اجراء الكلام على عمومه واطلاقه
والسبيل مطلق او عام بالاضافة الى المومنين او الاضافة بمنزلة لام التعريف الموجبة للتعميم فيقتضي النص
بعمومه واطلاقه لحوق الوعيد عند ترك اتباع سبيلهم فيما صاروا به مومنين وفيما لم يصيروا به مومنين
الا يرى انه لو قيل لاحد اتبع سبيل العلماء يقتضي ان يتبع سبيلهم فيما صاروا به علماء وفيما لم يصيروا
به علماء وايضا فانه لا معنى لمشاقة الرسول الا ترك اتباع سبيل المومنين الذي صاروا به مومنين
فلو حملنا السبيل على ذلك لزم التكرار ولا معنى لقولهم نزل في رجل مرتد لان العبرة بعموم اللفظ
لا لخصوص السبب وذكر بعض الاصوليين ان هذه الاية ليست قاطعة في وجوب متابعة الاجماع
لاحتمال ان يكون المراد ويتبع غير سبيل المومنين في متابعة النبي عليه السلام ومناصرته او الاقتداء او في الايمان
به لانهم اجمعوا عليه ومع الاحتمال لا يثبت القطع وغاية ما في الباب انها ظاهرة فيه فيستقيم
التمسك بها لمن يرى الاجماع حجة ظنية لا يكفر ولا يفسق مخالفها كما هو مختار بعض المتاخرين من
اصحاب الشافعي لا لمن يرى انه حجة قطعية يكفر او يفسق مخالفها لان التمسك بالمحتمل الظني في مقام
القطع غير مفيد واجيب عنه ان كل احتمال لا يقدح في كون الدليل قطعيا فان الاحتمال قد يتطرق
الى جميع العقليات من دلايل التوحيد والنبوة وغيرهما فلو اعتبر كل احتمال لم يبق دليل قطعي وقد بينا
فيما تقدم ان الظواهر والعمومات من الدلائل القطعية عند اكثر مشايخ العراق والقاضي ابي زيد
ومن تابعه من المتاخرين يوضحه ان اهل الاهواء تمسكوا فيما ذهبوا اليه بمتشابه من الكتاب مع احتمالها
التاويل لكونها لما كانت خلاف الظاهر لم تقدح في قطعية النصوص حتى وجب تضليلهم فعرفنا انه لا اعتبار
لاحتمال

لاحتمال لم ينشأ عن دليل وقال بعض المحققين انه لا يجوز ان يلبس بخطاب الشارع الا ما يقتضيه ظاهره
ان تجرد عن قرينة وان احتمل غير ظاهره او ما يقتضيه مع قرينة ان وجد شرع قرينة اذ لو جاز ان يلبس
غير ما يدل عليه ظاهره لما حصل الوثوق بخطابه لجواز ان يكون المراد به غير ظاهره حيث انه لم يلتفت الى ذكر
يفضي الى اشتباه الامر على الناس الا ترى انا نعلم الشيء جائز الوقوع قطعا ثم نقطع بانه لا يقع
فانه يجوز انقلاب ماء جيحون دما وانقلاب الجبال ذهبا وظهور الانسان الشيخ لا من الابوين
دفعة ولكنه مع ذلك بانه لا يقع وكذا ههنا وان جوزنا من الله تعالى كل شيء لكنه لو خلق فينا علما بل يقينا
بانه لا يعني بهذه الالفاظ الا ظواهرها بلا ذكر اتينا من الالتباس مع ان الظواهر قاطعة يجوز التمسك
بها في الاحكام القطعية ومنها ــــــــ وقال تعالى كنتم خير امة كان عبارة عن وجود الشيء في زمان
ماض على سبيل الابهام وليس فيه دليل على عدم سابق ولا على انقطاع طارئ ومنه قوله تعالى وكان الله غفورا
رحيما ومنه قوله عز وجل كنتم خير امة اخرجت كانه قيل وجدتم وخلقتم خير امة وقيل كنتم في علم الله خير امة
وقيل في الامم قبلكم مذكورين بانكم خير امة موصوفين به اخرجت اظهرت وفي قوله تعالى تامرون
بالمعروف كلام مستانف بين به كونهم خير امة كما تقول زيد كريم يطعم الناس ويكسوهم ويقوم بمصالحهم
وجه التمسك به على ما هو المذكور في عامة الكتب انه تعالى اخبر عن خيريتهم بانهم يامرون بالمعروف وينهون
عن المنكر ولام التعريف في اسم الجنس يقتضي الاستغراق فيدل على انهم امروا بكل معروف ونهوا عن
كل منكر فلو اجتمعوا على خطأ لكانوا اجمعوا على منكر قولا فكانوا امرين بالمنكر ناهين عن المعروف
وهو يناقض مدلول الاية وعلى ما هو المذكور في الكتاب انه تعالى اخبر عن خيريتهم بكلمة التفضيل فان
كلمة خير ههنا بمعنى التفضيل فيدل على النهاية في الخيرية وذلك يوجب حقية ما اجتمعوا عليه لانه
لو لم يكن حقا لكانوا امرين بالمنكر وناهين عن المعروف ومن كان بهذه الصفة لا يكون خيرا مطلقا
فيلزم منه خلاف النص وعبارة التقويم ان كلمة خير بمعنى افضل فيدل على نهاية الخيرية ونفس الخيرية
في كينونة العبد مع الحق والنهاية في كونه كينونته مع الحق على الحقيقة فدل لفظ الخير منهم على
انهم يصيبون لا محالة الحق الذي هو حق عند الله اذا اجتمعوا على شيء وان ذلك الحق لا يعدوهم اذا
اختلفوا فان قيل الاية متروكة الظاهر لانها تقتضي اتصاف كل واحد بوصف الخيرية والامر بالمعروف
والمعلوم خلافه فاذا لم يمكن اجراؤها على الظاهر يحمل على ان المراد بعضهم وهو الامام المعصوم عندنا
قلنا ليس المخاطب بقوله كنتم خير امة كل واحد من الامة لانه يلزم منه وصف كل واحد من الامة بانه خير امة
والشخص الواحد لا يوصف بانه امة حقيقة ولانه يلزم فيه ان يكون كل واحد خيرا من صاحبه وهو مستحيل فكان
المخاطب به مجموع الامة وكان هذا بمنزلة قول الملك لعسكره انتم خير عسكر في الدنيا تفتحون القلاع
وتكسرون الجيوش فانه لا يفهم منه ان الملك وصف كل واحد من احاد الجند العسكر بذلك بل انهم من حيث انه

انه وصف المجموع بمعنى ان في الامة من هو كذلك وكذلك ههنا وصف مجموع الامة بالخيرية بالامر
بالمعروف والنهي عن المنكر بمعنى ان فيهم من هو كذلك او بمعنى ان اكثرهم موصوف به كقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن
نؤمن لك حتى واذ قتلتم نفسا فادارءتم فيها وكقول الرجل بنو هاشم حكماء وان اهل الكوفة فقهاء اي فيهم
من هو موصوف بهذه الصفة او اكثرهم موصوف بها قوله تعالى وقال تعالى وكذلك جعلناكم
امة وسطا الاية نزلت في ذكر الجعل العجيب وهو جعل الكعبة قبلة جعلناكم اي صيرناكم امة وسطا اي خيارا
وصفت بالاسم الذي هو وسط الشي ولذلك استوى فيه الواحد والجمع والمذكر والمونث وقيل للخيار وسط
لان الاطراف يتسارع اليها الخلل والاوساط محمية وقيل عدولا لان الوسط عدل بين الاطراف ليس
الى بعضها اقرب من بعض والتمسك به من وجهين احدهما انه تعالى وصف هذه الامة بكونهم وسطا والوسط
هو العدل الذي يرتضى بقوله تعالى قال اوسطهم اي اعدلهم وارضاهم قولا وقال الشاعر
هم وسط يرضى الانام بحكمهم اذا نزلت احدى الليالي بمعظم فيقتضي ذلك ان يكون مجموع الامة موصوفا
بالعدالة اذ لا يجوز ان يكون كل واحد موصوفا بها لان الواقع خلافه فوجب ان يكون ما اجمعوا عليه حقا اذ لو
لم يكن حقا كان باطلا وكذبا والكاذب المبطل يستحق الذم فلا يكون عدولا وهو معنى قوله وذكر انه جعلهم
وسطا نضاد الجور اي الميل عن سواء السبيل قال القاضي الامام الوسط في اللغة من يرضى بقوله و
مطلق الارتضاء يصار الى الحق عند الله لان الخطا في الاصل مردود وهو منهي عنه الا ان المخطئ ربما يعذر بسبب
عجزه ويوجر على قدر طلبه الحق في طريقه لا ان يكون الخطا بعينه مرضيا عند الله فان قيل وصفهم بذلك
لا يقتضي كونهم ~~محقين في الاجماع فان الخطا ان كان معصية فهو من الصغاير~~ عدولا في كل شي لان الوصف
في حال الثبوت يتحقق في صورة واحدة فان قولنا زيد عالم يقتضي كونه عالما بشي ولا يقتضي كونه عالما بكل
شي قلنا سلمنا انه يقتضي كونهم عدولا في كل شي لكن لا يقتضي كونهم محقين في الاجماع فان الخطا ان كان
معصية فهو من الصغاير لا من الكباير فلا يقدح في العدالة قلنا انه تعالى عالم بالظاهر والباطن فلا يجوز
ان يحكم بعدالة احد الا والمخبر عنه يكون عدلا حقيقة بخلاف المزكي اذا اخبر بعدالة شاهد يقتضي ان يكون
عدلا ظاهرا وههنا قد اطلق القول بعدالتهم فيجب ان يكونوا عدولا في كل شي فان لا يجري عليهم الخطا فيما
اجمعوا عليه لانه نوع من الكذب وهو ينافي العدالة المطلقة الحقيقية بخلاف شهود الحاكم حيث يثبت عدالتهم ويجوز
شهادتهم مع جواز الصغيرة واحتمال الكذب والخطا في شهادتهم لانه لا سبيل لنا الى معرفة الباطن فلا جرم
اكتفي بالظاهر والثاني انه تعالى وصفهم بكونهم شهداء والشاهد اسم لمن يخبر بالصدق حقيقة ويكون حجة
والكاذب لا يسمى شاهدا الا للمعية فدل ذلك على انهم عند الاختلاف صادقون فيما اخبروا فان قولهم حجة فان الحكيم
لا يحكم بعدالة قوم ليشهدوا وهو عالم بان كلهم يقدمون على الكذب فيما يشهدون فدل انه لو علم انهم لا يقدمون
الا على الحق حسن وصفهم بها ووصفهم فان قيل المراد به شهادتهم في الاخرة على الامم بان الانبيا بلغت اليهم الرسالة

على ما نطق به الخبر وهذا يقتضي ان يكونوا صادقين في شهادتهم في الاخرة لا فيما اجمعوا عليه وان يكونوا عدولا
في الاخرة لا في الدنيا لان عدالة الشهود انما تعتبر حال الاداء لا حال التحمل قلنا لا تعرض في الاية بتناول
شهادة الدنيا والاخرة وكذا التركيب المشهود به في الاية فترك ذكر المفعول به يوجب التعميم كما في
قولهم فلان يعطي ويمنع فيكون الاية متناولا لهما فيجب ان يكونوا صادقين فيهما ولو كان المراد صيرورتهم
عدولا في الاخرة كما قالوا فقال سنجعلكم امة وسطا كيف وجميع الامم عدول في الاخرة فلا يبقى في الاية تخصيص
لامة محمد صلى الله عليه وسلم بهذه الفضيلة والى ما ذكرنا اشار الشيخ بقوله اذ كانت شهادة جامعة للدنيا والاخرة
يعني اذا كانت شهادتهم معتبرة في الدنيا والاخرة ينبغي ان يكونوا صوابا وصادقا لا محالة فان قيل انه جعل الاية
وسطا شهداء اهل الكتاب كذلك في قوله عز ذكره قل يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من
امن به وتبغونها عوجا وانتم شهداء لم يكن منهم ان يكون اجماعهم حجة وكذا اجماع اهل الاديان
قلنا لا حمال انه كان حجة حين كانوا متمسكين بالكتاب شهداء به ولم يبق اليوم حجة لكفرهم على ان تاويل هذه
الاية شهداء بما فيه من نبوة محمد عليه السلام لا تشهدون بالحق فان قيل ان المراد من قوله تعالى وكذلك جعلناكم
جميع من صدق النبي عليه السلام الى يوم القيامة فلا يتصور احاطة علمنا باجماع كل من صدق النبي عليه السلام وان كان
المراد من وجد في زمان نزول الاية فينبغي ان يكون اجماعهم حجة حتى نعلم ان جميع من كان حاضرا وقت
نزول الاية قد قال بذلك القول قلنا لما وصفهم الله تعالى بالعدالة والشهادة فقد اوجب علينا قبول قولهم في
ذلك فلا يجوز ان يقسم تقسيما يؤدي الى سد باب الوصول الى شهادتهم فيكون المراد بالاية اهل كل عصر
على ما هو بيانه لاجماعهم جماعة من المحققين منهم الشيخ ابو منصور وصاحب الميزان في اثبات كون الاجماع
حجة على قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين ووجه التمسك به انه امر بالكون
مع الصادقين والمراد من الصادقين هو الصادق في كل الامور اذ لو كان المراد هو الصادق في البعض
لزم منه الامر بموافقة كل الخصمين لان كل واحد منهما صادق في بعض الامور ولا يجوز ان يكون هذا المراد
بالمتابعة في بعض الامور لانه غير مبين في هذه الاية فيلزم منه الاجمال والتعطيل فيعول ذلك الصادق
في تلك الامور التي يجب متابعته في كل الامور اما مجموع الامة او بعضهم والثاني باطل لان التكليف بالكون
معهم يستلزم القدرة عليهم ولا يعرف العدالة الا بمعرفة اعيانهم وقد نعلم بالضرورة انا لا نعرفهم واذا
فنقطع نحن بان الصادقين الذين امرنا بالكون معهم هم مجموع الامة وذلك يدل على ان الاجماع
حجة قوله تعالى وقد قال النبي عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة هذا من الحجج المتعلقة بالسنة
في اثبات كون الاجماع حجة بعد نصوص الكتاب وان كانت دونها من جهة التواتر ووجه تقرير هذا الدليل ان
الروايات تظاهرت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعصمة هذه الامة عن الخطا بالفاظ مختلفة على لسان الثقات
من الصحابة كعمر وابنه وابن مسعود وابي سعيد الخدري وانس ابن مالك وابي هريرة وحذيفة ابن اليمان

وغيرهم بعموم الالفاظ والمعنى كقوله لا تجتمع امتي على خطا، ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
لا تجتمع امتي على الضلالة او على ضلالة، سألت ربي ان لا تجتمع امتي على ضلالة فاعطانيه، وروي على خطا
يد الله على الجماعة، لم يكن الله ليجمع امتي على ضلالة، وروي على خطا، عليكم بالسواد الاعظم، يد الله على الجماعة
ولا يبالي بشذوذ من شذ، من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه، من خرج من الطاعة
وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية، لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى يخرج الدجال، لا تزال طائفة من امتي
على الحق حتى يأتي امر الله، ثلاث لا يغل عليهن قلب المؤمن اخلاص العمل لله والنصح لائمة المسلمين ولزوم الجماعة
فان دعوتهم تحيط من ورائهم، من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الواحد
وهو من الاثنين ابعد، لن تزال طائفة من امتي على الحق لا يضرهم من ناواهم الى [illegible] الى يوم القيامة
وروي لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي امر الله، ستفترق امتي كذا وكذا فرقة كلها في النار الا واحدة قيل
ومن تلك الفرقة قال هي الجماعة الى غير ذلك من الاحاديث التي لا تحصى كثرة ولم تزل كانت ظاهرة مشهورة
عن الصحابة والتابعين الى زماننا هذا لم يدفعها احد من اهل النقل من سلف الامة وخلفها من موافقي
الامة ومخالفيها ولم تزل الامة تحتج بها في اصول الدين وفروعه، وتقرير الاستدلال بهذا الدليل من وجهين
احدهما حصول العلم الضروري فان كل من سمع هذه الاحاديث يجد من نفسه العلم الضروري
بان مقصود رسول الله صلعم من جملة هذه الاخبار وان لم يتواتر آحادها تعظيم شأن هذه الامة والاخبار
بعصمتها عن الخطاء، كالعلم بالضرورة بشجاعة علي وجود حاتم وخطابة حجاج من آحاد ما نقلت عنهم
وثانيهما حصول العلم الاستدلالي وهو ان هذه الاخبار لم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين
ومن بعدهم متمسكا بها في اثبات الاجماع من غير خلاف فيها ولا نكير الى زمان المخالف، والعادة قاضية
باحالة اتفاق مثل هذا الخلق الكثير الجم الغفير مع تكرر الازمان واختلاف مذاهبهم وهممهم ودواعيهم
على كونها محمولة على الخلاف على الاحتجاج بما لا اصل له في اثبات اصل من اصول الشريعة وهو الاجماع المحكوم به
على الكتاب والسنة من غير ان ينبه احد على فساده وابطاله واظهار النكير فيه، واعترض عليه من وجهين
احدها ان ربما خالف واحد ولم ينقل، واجيب عنه بانه مما تحيله العادة اذ الاجماع من اعظم اصول الدين فلو
خالف فيه مخالف لاشتهر او نقل كما نقل خلاف الصحابة في دية الجنين وحد الشرب وغيرهما مما يكون ادنى من
اصل عظيم يلزم منه التضليل والتبديع لمن اخطأ في نفيه او اثباته، الا يرى انه اشتهر خلاف النظام مع سقوط
قدره فكيف اخفي خلاف اكابر الصحابة والتابعين، والثاني ان هذا اثبات الاجماع بالاجماع لانكم استدللتم
بالاجماع على صحة الخبر وبالخبر على صحة الاجماع، واجيب بانا استدللنا على الاجماع بالخبر وعلى صحة الخبر بخلو
الاعصار عن المدافع والمخالف مع ان العادة تقضي بانكار اثبات اصل قاطع يحكم على القواطع بخبر غير معلوم
معلمنا بالعادة كون الخبر مقطوعا لا بالاجماع، والعادة اصل يستفاد منها معارف كثيرة نحو بطلان دعوى

معارضة

معارضة القرآن وبطلان دعوى نص الامام وغير ذلك، والثالث لعلهم اثبتوا الاجماع بغيرها، واجيب
بان تمسك الصحابة والتابعين بها في معرض التهديد لمخالفي الجماعة دليل ان الاثبات انما كان بها
والرابع لو كانت معلومة الصحة لعرفت الصحابة والتابعون طرق صحتها دفعا للشكوك والارتياب، واجيب
بان عدم التعريف يجوز ان يكون لكون تلك الطرق قرائن احوال لا تدخل تحت الحكاية، ودلت
على عصمة الامة بان نفي الخطاء عن هذه الآية وتلك القرائن لا يدخل تحت الحكاية، ولو حكوها
لتطرق الى آحادها احتمالات فاكتفوا بعلم التابعين بان الخبر المسلوك [illegible] لا بسبب اصل مقطوع
به، الخامس حملها الضلال في قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة على الكفر والبدع دون غيره على الخطا
لم يتواتر وان صح فالخطاء عام يمكن حمله على الكفر، ودفع بان اللفظ لا ينبئ عنه ويؤيده قوله تعالى
ووجدك ضالا فهدى، وتدلهم على نفي الضرر بل من هذه الالفاظ تعظيم شأن هذه الامة
وتخصيصها بهذه الفضيلة، اما العصمة عن الكفر فقد انعم بها في حق علي وابن مسعود وأبي
وزيد على مذهب النظام لانهم ماتوا على الحق، وكم من آحاد عصموا عن الكفر حتى ماتوا، فأي تخصيص
للامة تدل على ذلك، فاراد ما لا تعصم عنه الآحاد من سهو وخطا وكذب وتعصم عنه الامة تنزيلا
لجميع الامة منزلة النبي عليه السلام في العصمة عن الخطاء في الدين، واشار الشيخ الى جواب هذا السؤال بقوله
عموم النفي، وهو نفي الضلالة المحلاة بلام التعريف ان كانت الرواية باللام وكونها نكرة في موضع النفي ان
كانت الرواية بغير اللام ينفي جميع وجوه الضلالة في الايمان والشرائع جميعا لان الضلالة ضد الهدى والهدى
اسم يقع على الايمان والشرائع، والاصل في الكلام العام اجراؤه على عمومه فلا يجوز الحمل على الكفر خاصة
من غير دليل، السادس حملها على الخطا على العصر او على من التشهد في الاخرة او ما يوافق النص المتواتر
او دليل العقل دون ما يكون بالاجتهاد والقياس، واجيب بان احدا من الامة لم يذهب الى هذا التفصيل
لان ما دل الدليل على تجويز الخطاء عليهم في شيء دل على تجويزه في شيء آخر، فاذا لم يكن فارقا لم يثبت
تخصيص بالتحكم، ثم هذه الاخبار انما وردت لايجاب متابعة الامة والحث عليها والزجر عن المخالفة
فلو لم يكن الخطاء محالا في جميع احوال بل على بعض غير معلوم لامتنع ايجاب المتابعة فيه لكونه غير معلوم
ولبطلت فائدة تخصيص الامة بما ظهر منه عليه السلام قصد تعظيمها لمساواتهم آحاد الناس الذين في العصمة
عن بعض انواع الخطا اذ ما من شخص يخطئ في كل شيء بل كل انسان يعصم عن الخطا في بعض الاشياء
ولهذا احتج الشيخ لجواب الضائع بقوله الامة عبارة عن كل من آمن بالله الى يوم القيامة فاهل كل عصر
ليس كل الامة فلا يمتنع الخطاء، والجواب [illegible] علمهم لان المقصود لما كان من هذه الاخبار الزجر
عن مخالفة الجماعة على [illegible] بحيث لا يتصور جملة الامة على كل من آمن بالله الى يوم القيامة اذ لا زجر ولا حث حينئذ
[illegible] واما المعقول فكذا تقريره ما ذكره الميزان انه ثبت بالدليل القطعي انه [illegible] علم

خاتم الانبياء وشريعته دائمة الى يوم القيامة فمتى وقعت حوادث وليس فيها نص قاطع من الكتاب
والسنة واجمعت الامة على حكمها ولم يكن اجماعهم موجبا للعلم وخرج الحق عنهم ووقعوا في الخطاء
واختلفوا في حكمها انما نعمل بالقياس وخبر الواحد على اعتبار اصابة الحق ظاهرا او على الحمل لا لخروج الحق على
اقوال اهل الاجتهاد فمن جوزتم الحق عن امته فقد انقطعت شريعته في بعض الاشياء فلا يكون
شريعته كلها دائمة فيؤدي الى الخلف في اخبار الشارع وهو محال وموجب المحال محال فيكون الاجماع حجة قطعية
لتدوم الشريعة بوجوده حتى لا يؤدي الى المحال ولا يقال ان لم يكن الاجماع يكون العمل بالقياس وخبر الواحد فلا يؤدي
الى انقطاع الشريعة لانا نقول انما نعمل بالقياس وخبر الواحد على اعتبار اصابة الحق ظاهرا او على الحمل لا لخروج
عن اقوال اهل الاجتهاد فمن جوزتم خروج الحق عن اقوال الكل اهل الاجتهاد فيما اختلفوا فيه وفيما اجمعوا
عليه لم يجب العمل بما هو باطل وثبت انهم انما ابوا لم يكن شريعة النبي عليه السلام بل يكون عملا بخلاف شريعته
فينقطع شريعته في حق ذلك الحكم لا محالة فان قيل لا نسلم انه يلزم منه انقطاع الشريعة لان الحكم الذي اجمعوا عليه
ان كان ثابتا في الشرع قبل الاجماع بنص مثل وجوب الصلوات الخمس فيبقى ببقاء ذلك النص ولا اثر للاجماع
في اثباته وان لم يكن ثابتا لم يكن النص الموجب بقاء الشريعة متناولا له لانه انما يتناول الاحكام الموجودة
في الشريعة وقت وروده واما ما يحدث بعده فلا يلزم من انقطاعه انقطاعها اما ان سلمنا دخوله تحت
هذا النص لكن لا يلزم من انقطاعه انقطاع اصل الشريعة لبقاء امهات الاحكام كما لا يلزم من عدمه قبل الاجماع
عدم الشريعة قلنا جميع الاحكام ثابتة بالشرع قبل الاجماع حقيقة بعضها بظواهر النصوص وبعضها
بمعانيها الخفية الا ان البعض لما كان خفيا يظهر بالاجتهاد لا انه ثبت بالاجتهاد فان القياس مظهر
للحكم لا مثبت له واذا كان كذلك كان الجميع داخلا تحت النص الموجب بقاء الشريعة فيلزم من انقطاع
البعض خلاف النص وهو لا يجوز ولا نسلم انه لا يلزم من انتفاء البعض انتفاء اصل الشريعة لان الشريعة اسم لجميع
ما اتى به النبي صلعم والكل ينتفي بانتفاء بعضه الا ترى ان الشرائع الماضية نسخت بهذه الشريعة بالاتفاق
وليس ذلك الا نسخ بعض احكامها وكان التوارث يؤدي الى انقطاع بعض احكام الشريعة لا محالة
فكان الاجماع حجة قاطعة ضرورة ـــــ قوله واما المراد بالامة من لم يتمسك بالهوى
والبدعة احتراز عما يقال لعل المراد من الطائفة المحقة منكم والاجماع لا انتم من الامة فقال المراد من الامة
من لم يتمسك بالهوى والبدعة لان مطلق الامة يتناول امة المتابعة دون امة الدعوة واهل الاهواء
الذين منكم والاجماع منهم امة الدعوة كالكفار دون امة المتابعة وهذا الحكم اي اصابة الحق ثبت حكما
متعلقا باجماعهم فيكون ان لا يثبت حالة الانفراد وذلك جائز اي يجوز ان يكون الدليل غير موجب للتعين
فاذا انضم اليه معنى اخر يصير موجبا مثل حكم المجتهد فيما يكون غير لازم فاذا انضم اليه قضاء القاضي
يصير لازما لانه محل لا يرد عليه نقض وذكر في قضاء القاضي انما جعل موقع دليل الاجتهاد لاجل امضائه

القضاء الذي يؤدي بسبب الدليل عن البطلان فلان يثبت بالاجماع لاجل صيانة اصل الدين اولى وهذا
بخلاف الشرائع المتقدمة فان نسخها لما كان جائزا لم تقع الحاجة فيها الى عصمة الامة عن الخطاء فاما شريعتنا
هذه فلا يجوز عليها النسخ بل هي شريعة مؤبدة فعصمت امتها عن الخطاء لتبقى الشريعة باجماع الامة محفوظا
ثم اجاب عن كلامهم فقال ولا يشكل المحسوس بالمشروع وان يحلان باجتماع الافراد ما لا يقوم به الانفراد
لا يقدرون على حمل خشبة ثقيلة واذا اجتمعوا اقتدروا عليه واللقمة الواحدة لا يكون شبعة واذا اجتمعت
اللقمات يصير شبعة وخبر الواحد لا يكون موجبا للعلم وعند اجتماع المخبرين على نقله يصير موجبا له
والكلمة الواحدة بل الاية الواحدة من القران لا يكون معجزة واذا اجتمعت الايات صارت معجزة قال
ابو الحسين البصري في جواب المستدل انه يقال كل واحد من الامة يجوز ان يكون مخطئا في القول الذي
اتفقوا عليه واجتماعهم غير مخطئين فيه ونحن لا نقول ذلك وانما نقول كل واحد منهم يجوز ان يكون حكمه
خطاء اذا انفرد واذا اجتمع مع كافة الامة لم يكن حكمه خطاء وليس يمتنع ان يتعلق بالواحد الجامع
ونظيره ما ذكرنا ان يقال كل واحد من الناس يجوز ان يكون اسود في الموضع الفلاني فاذا اجتمعوا
في موضع اخر لم يكونوا اسود بل بيضا وقد مرت الاشارة الى الجواب عن بقية كلامهم في اول باب الاجماع
ثم ـــــ فيكفر جاحده في الاصل اي يكفر من انكر اصل الاجماع حجة اما من انكر تحقق
الاجماع في حكم بان يقال لم يثبت فيه اجماع او انكر الاجماع الذي اختلف فيه فلا واعلم ان العلماء بعد ان اتفقوا
على ان انكار حكم الاجماع الظني كالحكم الثابت باجماع السكوتي والمنقول بلسان الاحاد غير موجب للكفر اختلفوا
في انكار حكم الاجماع القطعي كاجماع الصحابة فذهب بعض المتكلمين الى انه ليس بموجب للكفر بناء على ان الاجماع
عندهم حجة ظنية وانكار حكمه لا يوجب الكفر كانكار الحكم الثابت بخبر الواحد او القياس وذكر هذا
القائل في تصنيف له والعجب ان الفقهاء اثبتوا الاجماع بعمومات الايات والاخبار واجمعوا على ان
المنكر لما دل عليه هذه العمومات لا يكفر اذا كان الانكار للتاويل ويقولون الحكم الذي دل عليه
الاجماع مقطوع به ومخالفه كافر فكانهم قد جعلوا الفرع اقوى من الاصل وذلك غفلة عظيمة وبعضهم جعله
موجبا للكفر لان الاجماع حجة قطعية كالنص من الكتاب قطعي الدلالة او خبر متواتر قطعي الدلالة فانكاره
يوجب الكفر لا محالة ومنهم من فصل فقال ان كان الحكم المجمع عليه مما يشترك الخاصة والعامة في معرفته
مثل اعداد الصلوات وركعاتها وفرض الحج والصيام وزمانهما ومثل تحريم الزنا وشرب الخمر والسرقة
والربوا كفر منكره لانه صار بانكاره جاحدا لما هو من دين الرسول قطعا فصار كالجاحد لصدق الرسول عليه السلام
وان كان مما ينفرد الخاصة بمعرفته كتحريم تزوج المراة على عمتها وخالتها وفساد الحج بالوطي قبل الوقوف
بعرفة وتوريث الجدة السدس وحجب بني الام بالجد ومنع توريث القاتل لم يكفر منكره ولكن يحكم بضلاله
وخطائه لان هذا الاجماع وان كان قطعيا ايضا الا ان المنكر ما وافق المراد من الامة ومن المؤمنين جميعهم

على ما مر بيانه والتاويل مانع من الاكفار كتاويل اهل الاهواء النصوص القاطعة وسر بهذا التفصيل
ان تعجب ممن قال القول الاعلى من الفقهاء ليس في محله فانهم ما جعلوا اكفر منكر كل الاجماع ولم يجعلوا
الفرع اقوى من الاصل ولم يغفلوا عنه بل قوله مكفر جاحد في الاصل يحتمل ان يكون اشارة الى القول الاخر
اي يكفر جاحد الاجماع الذي ثبت باتفاق الخاصة والعامة لانه يقول الاجماع الاول حتى ذا دليل مثبت الاجماع
بلا شبهة ويحتمل ان يكون اشارة الى القول الثاني اي يكفر جاحد الاجماع المنعقد باتفاق اهل الاجتهاد من الصحابة
فانه مثل الاية والخبر المتواتر لكونه متفقا على صحته لا شتماله على اهل المدينة وعترة الرسول عليه ويضلل جاحد
اجماع من بعدهم فانه بمنزلة المشهور من الاخبار واذا صار الاجماع مجتهدا اي مختلفا فيه كان كالصحيح من
الاحاد ويجب العمل به بشرط ان لا يكون مخالفا للاصول وهذا كله اذا بلغ الينا بطريق التواتر فاما اذا بلغ
بطريق الاحاد فسياتي بيانه في ——— والنسخ في ذلك اي في الاجماع جائز مثلا حتى جاز نسخ الاجماع
القطعي بالقطعي ولا يجوز بالظني وجاز نسخ الظني بالظني والقطعي حتى لو اجتمعت الصحابة على حكم ثم
اجمعوا على خلافه بعد مدة يجوز ان يكون الثاني ناسخا للاول لكونه مثله ولو اجمع القرن الثاني على خلافهم
لا يجوز لانه لا يصلح ناسخا للاول لكونه دونه ولو اجمع القرن الثاني على حكم ثم اجمعوا بانفسهم او من
بعدهم على خلافه جاز لانه مثل الاول فيصلح ناسخا وانما جاز نسخ الاجماع مثلا لانه يجوز ان ينتهي حكم
ثبت بالاجماع ويظهر ذلك بتوفيق الله لاهل الاجتهاد على اجماعهم على خلاف الاول كما اذا ورد
النص بخلاف النص الاول وظهر به ان مدة ذلك الحكم قد انتهت ولا يقال زمان الوحي قد انقطع بوفات
النبي عليه فلا يجوز بعده نسخ شيء لانا نقول زمان نسخ ما ثبت بالوحي قد انقطع بوفاته لانه متوقف
على نزول الوحي وذلك غير متصور بعده فاما نسخ ما ثبت بالاجماع فغير منقطع لبقاء زمان انعقاد
الاجماع وجلالته وهذا مختار الشيخ فاما جمهور الاصوليين فقد انكروا جواز كون الاجماع ناسخا
ومنسوخا على ما مر بيانه في باب تقسيم الناسخ باب

بيان سببه اي سبب الاجماع وهو نوعان اي السبب الداعي الذي يدعوهم الى الاجماع ويحملهم
عليه هو الناقل اي السبب الناقل ويجوز ان يكون المراد منه الخبر الذي ينقل الاجماع الينا ويكون الاسناد
مجازيا او يجوز ان يكون المراد منه النقل بمعنى الناقل المعرف اي السبب الذي يعرفنا الاجماع وانما سماه سببا
لان الاجماع ثبت في حقنا بواسطته كالكتاب والسنة فيكون النقل لحق بنا السببه واعلم ان عند عامة
الفقهاء والمتكلمين لا ينعقد اجماع الا عن ماخذ ومستند لان اختلاف الاراء والهمم يمنع عادة من الاتفاق
على شيء الا عن سبب يوجبه ولان القول في الدين بغير دليل خطاء اذ الدليل هو الموصل الى الحق فاذا
فقد لا يتحقق الوصول اليه فلو اتفقوا على شيء من غير دليل لكانوا مجمعين على الخطاء وذلك قادح في الاجماع
وجاز قوم انعقاد الاجماع لا عن دليل بان يوفقهم الله لاختيار الصواب بان يلهمهم الى الرشد بان يخلق

فيهم علما ضروريا بذلك مستدلين بان خلق الله تعالى فيهم العلم بحدوث الضرورة ليس بممتنع بل هو من الجائزات
فيجوز ان يصدر الاجماع عنه كما يجوز ان يصدر عن دليل وبان الاجماع حجة في نفسه فلو لم ينعقد الا عن
دليل لكان ذلك الدليل هو الحجة فلم يبق لكون الاجماع حجة فائدة وبان الاجماع لا عن دليل قد وقع
كاجماعهم على بيع المراضاة اي التعاطي واجرة الحمامي وكل ذلك فاسد لان حال الامة لا يكون اعلى من
حال الرسول عليه ومعلوم انه لا يقول الا عن دليل ظاهر او خفي او عن استنباط من المنصوص عليه فالامة اولى
ان لا يقولوا الا عن دليل ولان الاجماع لا يصدر الا عن العلماء واهل الديانة ولا يتصور منهم الاجماع
على حكم من احكام الله جزافا بل بناء على حديث سمعوه او معنى من النصوص رأوه موثرا في الحكم فان الحكم
جزافا او بالهوى والطبع من عمل اهل البدع والالحاد ومع انهم لو انعقد عن دليل لم يبق للاجماع فائدة
باطل لانه يقتضي ان لا يصدر الاجماع عن دليل واحد لا نعلم اذ الخلاف في ان الدليل ليس بشرط
لا ان عدم الدليل شرط على ان فيه فوائد وهي سقوط البحث عن ذلك الدليل وكيفية دلالته على الحكم
وحرمة المخالفة بعد انعقاد الاجماع الجائزة قبله بالاتفاق واما ما ذكروا من بيع المراضاة واجرة
الحمام فهما مما وقع الا عن دليل الا انه لم ينقل الينا استغناء بالاجماع عنه واذا ثبت انه لا بد للاجماع
من مستند فذلك المستند يصلح ان يكون دليلا ظنيا كخبر الواحد والقياس عند جمهور العلماء كما
يصلح ان يكون دليلا قطعيا مثل نص الكتاب والخبر المتواتر وذهب داود الظاهري واتباعه والشيعة
ومحمد بن جرير والقاشاني من المعتزلة الى ان مستند الاجماع لا يكون الا دليلا قطعيا فلا ينعقد
الاجماع بخبر الواحد والقياس لان الاجماع حجة قطعية وخبر الواحد والقياس لا يوجب العلم قطعا فلا يجوز
ان يصدر عنهما ما يوجب العلم قطعا اذ الفرع لا يكون اقوى من الاصل كذا ذكر الاختلاف في الميزان
واصول شمس الائمة وعليه يدل كلام الشيخ ولكن المذكور في عامة الكتب انهم اتفقوا في انعقاد
الاجماع عن خبر الواحد واختلفوا في انعقاده عن القياس ووجهه ان الناس خلقوا على همم متفاوتة
واراء مختلفة فالتصور اجماعهم على شيء الا بجامع جمعهم عليه وكلام من النبي معلوم طاعته وانقادوا
لحكمه يصلح جامعا فاما الاجتهاد بالرأي مع اختلاف الدواعي فلا يصلح جامعا ولان الاجماع منعقد
على جواز مخالفة المجتهد فيما اجتهد فلو انعقد الاجماع عن اجتهاد لحرم مثل المخالفة الجائزة بالاتفاق
ولان الاجماع لا يكون الا باتفاق اهل العصر ولا عصر الا وفيه جماعة من نفاة القياس فذلك يمنع
من انعقاد الاجماع مستندا الى القياس وجه قول الجمهور ان انعقاد الاجماع عن خبر الواحد والقياس امر
لا يستحيله العقل كانعقاده عن غيرهما والنصوص التي توجب كون الاجماع حجة لا تفصل بينهما اذ كان
مستندا لدليل قطعيا او ظنيا فوجب القول به ولا يجوز اشتراط الدليل القطعي لانه يكون نقضا
لها من غير دليل وهو فاسد كيف وقد وقع الاجماع عن خبر الواحد والقياس مثل اجماعهم على وجوب الغسل

مستندا الى حديث عائشة رضي في الغناء الجنائي واجماعهم على حرمة بيع الطعام قبل القبض مستندا الى ما روى
ابن عمر رضي عن النبي عليه السلام من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه ومثل اجماعهم على امامة ابي بكر رضي مستندا
الى الاجتهاد وهو الاعتبار بالامامة في الصلوة حتى قال بعضهم رضيه رسول الله صلعم لديننا افلا نرضاه لدنيانا
واجماعهم في زمن عمر رضي على حد شارب الخمر ثمانين استدلالا بحد القذف حتى قال عبد الرحمن بن عوف رضي هذا
حد اخف الحدود ثمانون وقال على رضي اذا سكر هذى واذا هذى افترى فارى ان يقام عليه حد المفترين
ثم اجاب الشيخ رحمه عن كلامهم فقال وهذا اي اشتراط الاجماع لا يحتمل الغلط باطل لان الثابت بالحكم بالاجماع بطريق
القطع وكونه حجة لم يثبت من قبل دليله اي مستنده واشتراطه قطعية بل ثبت من قبل ذاته لاجل تكريم هذه
الامة ولاستدامة حجة الله في الاحكام الى اخر الدهر ولاجل تقرير هذه الامة على الحجة اي جادة الطريق
المستقيم على ما مر تقريره وهذه المعاني لا تفصل بين ان يكون مستنده قطعيا او غير قطعي قوله
ولو جعلهم دليلا يوجب علم اليقين لصار الاجماع لغوا قوله يقال بعده ان الاجماع عند الشيخ لا ينعقد عن دليل قطعي
كما ذهب اليه البعض على ما نص عليه في الميزان لان الجامع لو كان قطعيا لم يبق في انعقاد الاجماع فائدة
لان الحكم والقطع بصحته يثبتان بذلك الدليل فلم يبق للاجماع تاثير في اثبات شيء فيكون لغوا الا
ما اذا كان الجامع دليلا ظنيا لان اصل الحكم ان ثبت به لم يثبت القطع بصحته الا بالاجماع فكان
فيه فائدة فصار عنده كالحكم ثابت بآية من الكتاب او بالخبر عن الرسول والتواتر منهم على موجبه
ولان الاجماع انما جعل حجة للحاجة فانه متى تحققت حادثة لا يكون فيها دليل قاطع اضطروا الى
العمل بدليل يحتمل الخطأ وحينئذ يجوز خروج الحق عن جميعهم وقد بينا فساده والحاجة انما
انما تثبت فيما اذا كان دليلا ظنيا دون ما كان دليلا قطعيا فلا ينعقد فيه الاجماع فيه لان الشرع
لا يرد بما لا فائدة فيه ولكن مذهب الشيخ كمذهب العامة في صحة انعقاد الاجماع عن دليل اي دليل
كان ظنيا او قطعيا لانه لما جاز ان ينعقد عن مستند ظني فعن مستند قطعي اولى ان ينعقد لانه ادعى الى الاتفاق
الذي هو ركنه وبعد ما انعقد به كان مؤكدا لموجبه بمنزلة ما لو ورد في حكم نصان قطعيان من الكتاب
او نص من الكتاب وخبر متواتر فكان كل منهما حجة ولو جعلهم دليلا يوجب علم اليقين لو لم يكن
الجامع دليلا قطعيا فحيث لا يجوز غيره كان الاجماع لغوا لعدم افادته امرا مقصودا اي جهوته
لان التاكيد ليس بمقصود اصلي كلا مثلا اذا لم يصر ذلك لانه يفيد القطع ان صدر عن ظني
والتاكيد ان صدر عن قطعي قال شمس الائمة رحمه ثم يبعد ان لا يكون صادرا عن دليل موجب للعلم
فانه يجعل الاجماع لغوا وانما يثبت العلم بذلك الدليل وهو ومن ينكر كون الاجماع حجة اصلا سواء وقوله
الاجماع ينعقد على جواز مخالفة المجتهد مسلم اذا لم يوافقه مجتهدو ذلك العصر واما اذا وافقوا فلا
قوله ولم يوجد نفاة القياس مانع من انعقاد الاجماع فاسد لان الخلاف في القياس لم يكن في العصر

الاول بل هو حادث بعد الاجماع فلا يمنع عن انعقاد الاجماع عن القياس مطلقا بل بعد وقوع الخلاف فيه وهو
مسلم قال شمس الائمة رحمه وكان في الصدر الاول اتفاق على استعمال القياس وكونه حجة وانما اظهر الخلاف
بعض اهل الكلام ممن لا بصر له في الفقه وبعض المتاخرين ممن لا علم له بحقيقة الاحكام ومثله لا يعتد
بخلافهم ولا يؤنس بوفاقهم ومما يتعلق بهذا الفصل ان الاجماع اذا انعقد بدليل يكون منعقدا
على الدليل الموجب للحكم عند بعض الاشعرية وعند اكثر الفقهاء والمتكلمين يكون منعقدا على الحكم
المستخرج من الدليل لان الحكم هو المطلوب ولاجله انعقد الاجماع فيكون منعقدا عليه وبنى
عليه ان الاجماع المنعقد على موجب خبر من الاخبار يدل على صحة الخبر عند الفريق الاول اذ اعلم انهم
اجمعوا لاجله وعند الجمهور لا يكون دليلا على صحته وانما يدل على صحة الحكم فقط لان لصحة الخبر طرقا
مخصوصا في الشرع وهو النقل فيطلب صحته وعدم صحته من ذلك الطريق قوله
واذا انتقل الاجماع الينا بالافراد اي بنقل الآحاد وجواب اذا محذوف اي كان هذا اي انتقاله بالافراد كنقل
السنة بالآحاد وقد وقع في بعض النسخ فكان بالفاء وليس بصحيح واختلف في الاجماع المنقول بلسان
الآحاد بعد ما اتفقوا على انه لا يوجب العلم انه هل يوجب العمل ام لا فذهب اكثر العلماء الى انه يوجب
العمل لان الاجماع حجة قطعية كقول الرسول عليه السلام اذا نقلت السنة الينا بطريق الآحاد كانت موجبة
للعمل مقدمة على القياس فكذا الاجماع المنقول بالآحاد وذكر الضمير الراجع الى السنة بقوله وهو
بتقدير الحديث على تاويل الحديث او في قول الرسول عليه السلام او الى الاجماع او انتقال الاجماع على تاويل نقل
الحديث او مثل انتقال الحديث وقال بعض اصحاب الشافعي رحمه منهم الغزالي رحمه انه لا يوجب العمل وهكذا
نقل عن بعض اصحابنا ايضا لان الاجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة المتواترة ونقل الواحد
ليس بقطعي فكيف يثبت به قاطع والجواب انا لا نثبت بنقل الواحد اجماعا قاطعا موجبا للعلم ليمتنع
ثبوته بل نثبت به اجماعا ظنيا موجبا للعمل وهو مثل نقل الواحد اجماعا قاطعا موجبا للعلم وجوب العمل
بخبر الواحد ثبت بدلائل قطعية وهي اجماع الصحابة ودلالات النصوص ولم يوجد ههنا اجماع ولا نص يدل
على وجوب العمل به ولو ثبت لكان بالقياس على خبر الواحد ولا مدخل للقياس في اثبات اصول الشرع لانه نصب
بالرأي ولا مدفع لهذا الا ان يجعل وجوب العمل به ثابتا بطريق الدلالة فان نقل الواحد للدليل الظني
موجب للعمل قطعا كالخبر الذي يحكيه الواحد عن الرسول عليه السلام فنقل الواحد للدليل القطعي وهو الاجماع
الذي لم يحتمل الخطأ اولى بان يوجب العمل قطعا لان احتمال الغلط في ناقل المقطوع به اكثر
من احتماله في ناقل المظنون به فاذا ثبت وجوب العمل به في هذه الصورة ثبت فيما اذا نقل حكم نقله واسطة
او وسائط لعدم القائل بالفصل قوله نقل عبيدة السلماني بفتح العين وكسر الباء وفتح السين
وسكون اللام وهو ابو مسلم عبيدة بن قيس بن مسلم او عمرو منسوب الى سلمان حي من مراد

واصحاب الحديث بفتح اللام وهو من اصحاب علي وابن مسعود وقد اسلم قبل وفاة النبي صلعم
بسنتين ولم يره وسمع عمر وابن الزبير ونزل الكوفة فروى عنه الشعبي والنخعي وابن سيرين
وغيرهم ومات سنة اثنتين او ثلث وسبعين من الهجرة وسئل ابن مسعود عن تكبير الجنازة يعني
سئل عن ان يكبر الجنازة اربع او خمس او سبع او تسع كما جاءت بها الاثار فقال كل ذلك قد كان
الى ان هم رجع الى اصل الكلام وهو ان الاجماع حجة قال ومن انكر الاجماع اي انكر كونه حجة فقد
ابطل دينه لان مدار اصول الدين على الاجماع اذ المعرفة بالقران واعداد الصلوات والركعات و
اوقات العبادات ومقادير الزكوات وغيرها حصلت لنا باجماع السلف المسلمين على نقلها وكان
انكار الاجماع موجبا الى ابطالها الا ان يقال ان قوله مدار اصول الدين بالاجماع بل بالنقل المتواتر
والوفق ثابت بالنقل المتواتر والاجماع فان النقل لو وصل الينا ما كان ثابتا والاجماع ثبت ما لم يكن
ثابتا فلا يلزم من انكاره ابطال اصول الدين بل يلزم منه عدم ثبوتها وذلك لا يمنع من ثبوتها بدليل
بدليل اخر والله اعلم ولما فرغنا بتوفيق الله وانعامه وتاييده وكرامه
عن بيان الاصول العلمية وتحقيق معانيها وتاسيس قواعدها وتمهيد مبانيها وتوضيح مسايلها المشكلة
وتنقيح دلايلها المعضلة فلنشرع في شرح الاصل الرابع الذي هو ميزان العقول اولي النهى و
ميدان فحول ذوي الحجى به يعرف مقدار الكلام والعقلاء وسبر غور الفقهاء والدراية
وفيه بحار العقول والاذهان وبقرطه الاغلاط والاوهام كما تسفر النقاب عن عرائس
عرايسه وحقايقه وانحسر الحجاب عن اسرار لطايفه ودقايقه حامدين لله تعالى على افضاله
ومصلين على سيدنا محمد واله

علّقه لنفسه العبد الفقير الحقير التايب عن ذنوبه
الى الله الغني الكبير ابو بكر بن ميكائيل بن سليمان
الحنفي الارزنجاني عفى الله عنهم في تاريخ سنة
اربع وخمسين وسبعمائة
في بهسني حرسها الله عن الآفات

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر وتمم بالخير

باب القياس قوله لان الكلام لا يصح الا بمعناه اذا كان

الشيء لا يمكن الا بعد معرفة معناه فاذا لم يكن للفظ معنى لا يكون مفيدا واذا لم يكن مفيدا كان مهملا كالحان الطيور ولا يوجد اي على وجه يعتبر الا بعد شرطه لان شرط الشيء ما يتوقف وجوده عليه فلا يتصور وجود المشروط الا بعد وجود الشرط الا ترى ان الصلوة لا تصح الا بعد تحصيل الطهارة والنكاح لا يصح الا بعد احضار الشهود ولهذا قدم ذكر الشرط على الركن ولا يقوم الا بركنه لان ركن الشيء نفسه وذكر الشيء او بعض ما هو داخل في ماهيته فلم يكن بد من معرفته ولم يشرع الا لحكمه اذ الشيء انما يخرج عن حد السفه والعبث الى حد الحكمة بكونه مفيدا ولذلك انما يكون بحكمه لا يبقى الا الدفع اي لم يبق بعد معرفة هذه الاربعة الا الدفع فكانت معرفته موخرة عن معرفة الجميع قوله للقياس تفسير هو المراد بظاهر صيغته اي معنى لغوي يدل ظاهر صيغته بالوضع ومعنى هو المراد بدلالة صيغته اي معنى يدل صيغته عليه باعتبار معناها لا بظاهرها وهذا اي مثال القياس على التحصيل الذي قلنا الضرب فان التفسير هو المراد بظاهره وهو ايقاع الخشبة على جسم حي ومعنى يعقل بدلالته وهو الايلام سنا والحبس والعض والخنق ومد الشعر في الوطن واسلا ضربا انا بمعناه لا بظاهره وصار ترتبها كما سواه الايلام فالضرب والشتم بمعناه وهو الايذاء لا بصورته ومثال الوجه هو وذروا البيع فان ترك البيع يفهم من ظاهره وترك ما يشغل عن السعي يفهم من معناه حتى يحرم عليه الاشتغال بالشرا وسائر الاعمال التي تمنعه عن السعي قوله

اما القياس بظاهر صيغته فالتقدير يقال قيس الارض بالقصبة اذا قدرتها بها ويقال قاس الطبيب الجرح اذا سبره بالمسبر ليعرف مقدار غوره ثم التقدير لما استدعى امرين يضاف احدهما الى الاخر بالمساواة استعمل بمعنى المساواة ايضا فقيل قس النعل بالنعل اي احذها اي سو بصاحبها ومنه يقاس فلان بفلان ولا يقاس بفلان اي يساويه ولا يساويه ومنه قول الشاعر خف بالكريم على عرض يدنسه مقال كل سفيه لا يقاس بكا والعذ اسا الشيخ في ذكره اي التقدير انه يلحق بغيره فيجعل مثله ونظيره وكان غرضه من هذا الكلام ان التقدير في المعاني والاحكام يكون بالحاق الشيء بغيره ليجعل الشيء الملحق نظير الملحق به في الحكم الذي وقعت الحاجة الى اثباته واسم النعل مونث سماعي الا ان الشيخ ذكر الضمير هنا نظرا الى ظاهر اللفظ وصلة القياس في اللغة هي الباء الا انه في الشرع جعلت كلمة على تقيلها بالرتبة على لتضمنه معنى البناء لتدل على ان القياس الشرعي للبناء لا للاثبات ابتدا قوله وقد يسمى ما يجري بين اثنين من المناظرة قياسا لان كل واحد يقيس على اصله ويسعى في ان يجعل جوابه في الحادثة مثلا لما اتفقا عليه كونه اصلا بينهما كالحنفي في مناظرة الشافعي يسعى في الحاق الفصد والحجامة بالسبيلين وصاحبه يسعى في الحاقهما بالقي القليل ويوالي

هذا القياس الذي اطلق على التناظر مجازا تسميته قياسا لا محض رقاس تعليس فقد يسمى هذا القياس اي القياس الشرعي الذي يجري في المناظرة نظرا بطريق الاطلاق اسم السبب على المسبب فانه سبب نظر الطلب عن انصاف في نوبة قوله هذا احترازا عن القياس اللغوي والعقلي وقد يسمى القياس اجتهادا مجازا بطريق الاطلاق اسم السبب على المسبب ايضا لان الاجتهاد الطلب اي بذل المجهود في تحصيل هذا المقصود وذكر في القواطع انه اختلف في الاجتهاد فقال علي بن ابي هريرة الاجتهاد والقياس واحد ونسبه الى الشافعي وقال الشافعي في كتاب الرسالة واما الذي عليه جمهور الفقهاء فهو ان الاجتهاد اعم من القياس لان القياس يفتقر الى الاجتهاد وهو من مقدماته وليس الاجتهاد مفتقرا الى القياس وحد الاجتهاد هو بذل المجهود في طلب الحق بقياس وغيره وقيل هو طلب الصواب بالامارات الدالة عليه والقياس هو الجمع بين الاصل والفرع فان قيل هو ادخل في باب الاجتهاد حمل المطلق على المقيد وبناء العام على الخاص وامثال ذلك وليس شيء من هذا بقياس قوله اما المعنى الثابت بدلالة صيغته فهو انه مدرك في احكام الشرع وهو كذلك لان معناه اللغوي لما كان جعل الشيء مثلا لآخر ومساويا له لزم ان يعرف فيه حكم الشرع لان بالنص الشرعي عرف لانه اذا صار مساويا بالمنصوص عليه في المعنى الذي ترتب الحكم عليه يثبت ذلك الحكم فيه لا محالة فكان مدركا من مدارك احكام الشرع اي موضع درك الدرك هو العلم وفي تسميته مدركا اشارة الى انه دليل يوقف على الحكم لا مثبت له كالدخان يوقف به على وجود النار لا انه يثبت وجودها بل وهو فصل من فصول البيان اي موضع فصل ما اي فصل الحكم بين المتنازعين اي يقطع كما يقطع بغيرها من الحجج او يفصل به بين الحلال والحرام والجواز والفساد كما يفصل بسائر ادلة الشرع ولم يذكر الشيخ تحديدا للقياس واختلف عبارات الاصوليين في ذلك فقيل هو رد الحكم المسكوت عنه الى المنطوق به وهو فاسد لكونه غير مانع لدخول دلالة النص فيه وهي ليست بقياس غير جامع لخروج العقلي وقيل هو تعدية حكم الاصل بعلته الى فرع هو نظيره وهو فاسد ايضا لعدم اسمها على قياس المعدوم على المعدوم فان الاصل والفرع امران وجوديان اذ الاصل اسم لما يبتنى عليه غيره والفرع اسم لما يبتنى على غيره والمعدوم ليس بشيء ولان حكم الاصل وعلته من الاوصاف والانتقال على الاوصاف لا يجوز بل الثابت مثل حكم الاصل بمثل علته في الفرع والمنقول عن الشيخ ابي منصور انه ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر واختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر وليس بمثبت بل المثبت هو الله تعالى وذكر مثل الحكم ومثل العلة احترازا عن لزوم القول بانتقال الاوصاف فانه لو لم يذكر لفظ المثل يلزم ذلك وذكر لفظ المذكورين ليشتمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين كقياس عدم العقل بسبب الجنون على عدم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب ومختار القاضي ابي الطيب والغزالي وعامة اصحاب الشافعي انه حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما عنهما قال الغزالي ولما قيل حمل معلوم

على معلوم ليشمل القياس بين المعدومين ولو قيل حمل شيء على شيء لتناول الموجود دون المعدوم اذ المعدوم ليس بشيء
وكذا لو قيل حمل فرع على اصل لان هذا اللفظ لا يشعر بالمعدوم وان كان لا يشعر بالخلاف عليه بتاويل ما والحكم
قد يكون اثباتا او نفيا وكذا الجامع قد يكون حكما ووصفا وكذا كل واحد منهما قد يكون نفيا واثباتا والاعتراضات
الواردة على هذا الحد مع اجوبتها مذكورة في كتبهم فليطلب منها وهو حجة اي ما ذكرنا انه مدرك
في احكام الشرع ومفصل امر مبهم لا يعقل الا بالبسط وعبارة سمي الامر لو وانما يتبين هذا اي كونه مدركا ببسط
الكلام وبيان ذلك بيان كونه مدركا ومفصلا ان الله لو كلفنا العمل بالقياس كما نطقت به النصوص يطرق
وضع يعني القياس على مثال العمل بالبينات في خصومات العباد وتعلق على قوله كلفنا العمل او بقوله وضع
بجعل الاصول وهي النصوص شهودا فانها شهود الله تعالى على حقوقه واحكامه بمنزلة الشهود في حقوق
العباد ومعنى النصوص بقوله شهادتها اي معناها الذي يتعلق الحكم به لا المعنى اللغوي وفسره بقوله وبقوله العلة
الجامعة فيه التعميم المعنى اللغوي ولا بد من صلاحيته للاصول اي للشهادة وبقوله اي الصلاحية بقوله تاويل
الصلاح وكونها اي الاصول صالحة للتعليل بان لا يكون النص الذي هو الاصل مخصوصا به على القياس او مخصوصا
بحكمه بنص اخر كما سياتي بيانه ولا بد من صلاحية الشهادة اي شهادة النص بان يكون المعنى الدال على الحكم ملائما
اي موافقا للتعليل السلف غير نابي عن الحكم كما لا بد من صلاحية شهادة الشهادة بان يشهد بلفظ خاص
بلفظ اشهد حتى لو قال اعلم او اتيقن او احلف لا يكون شهادة وعدالتها اي عدالة الفاظ الشهادة وهي كونها
صدقا واستقامتها اي مطابقتها للحكم المطلوب من الشهادة وهي ان يكون موافقا الدعوى المدعي حتى لو ادعى الف دينار
ويشهد بالفي درهم لا يصح وان كان يصح في العدم المطابقة فكذلك هذه الشهادة اي شهادة الشاهد هذه الشهادة
التي نحن بصددها كما لا بد من الصلاحية والعدالة والاستقامة هناك لا بد منها ههنا ايضا وصلاحية هذه الشهادة
بالملايمة كما قلنا وعدالتها بالاثر واستقامتها بمطابقتها للحكم المطلوب وخلوها عن فساد الوضع ونحوه
ولا بد من مقضي عليه وهو القلب بالعقد ضرورة والبدن بالعمل اصلا لان المقصود من القياس هو العمل بالبدن
دون العلم لانه لا يوجب العلم فكان البدن اصلا في ايجاب العمل عليه الا ان صحة العمل لما كانت مبنية على
الاعتقاد وجب على القلب العقد ضرورة وهذا اذا حاج نفسه فان حاج غيره فالمقضي عليه ذلك الغير
فانه يلزمه الانقياد والتسليم له ولا بد من حكم وهو معنى القاضي وهو القلب فان القلب كالحاكم يجد فيه تاثير
وصف في حكم معلوم ذلك الحكم بناء عليه كالقاضي في الخصومات يقضي بعد فهم الشهادة بثبوت المشهود به
بناء على الشهادة فان قيل قد صار القلب محكوما عليه فيما اذا حاج نفسه فكيف يصلح حاكما بعد ما جعلتموه ثانيا
قلنا قد ذكرنا ان المحكوم عليه هو البدن حقيقة وقصدا والقلب صار مقضيا عليه بطريق الضمن والضرورة
وذكر غيره ما نع من كونه حاكما كالقاضي اذا قضى بثبوت الملك للمدعي بعد ظهور الحجة صار المدعى عليه مقضيا
عليه قصدا والقاضي بنفسه مقضيا عليه حتى لا يمكن من دعواه لنفسه بعد ما حكم به للمدعي وكذا لو قضى

وكذا لو قضى بثبوت الرمضانية بصوم العام مقضيا عليهم قصدا او نفسه مقضيا عليها ضمنا حتى وجب
عليه الصوم ايضا لانه مثل العام في وجوب التكليف واذا ثبت ذلك اي القياس بمنزلة الشهود عليه ولا بد
الاسم كما في ساير الشهادات لان تمام الالزام بالعجز عن الدفع وذكر الامام العلامة مولانا شمس الدين
الكردري مثالا لهذه الجملة فقال الخارج من غير السبيلين ناقض للطهارة والشاهد قوله من او جاء
احد منكم من الغائط وصلاحيته للشهادة كونه غير مخصوص بمخرج وشهادته دلالة وصف النجاسة والخروج
على الانتقاض وعدالته الوصف لظهور اثرها في غير موضع النص بالاتفاق كوجوب غسل موضع النجاسة
اذا تعدت عن المخرج وانتقاض الطهارة بالخارج بالحاجة من الشرع والطالب هو القايس والمطلوب
انتقاض الطهارة والحكم القلب والمحكوم عليه البدن او اصحاب الشافعي لا فلم يبق بعد هذا الجملة
الا ان يعارضه بنفسه او الخصم بان هذا وان دل على الانتقاض الا ان دليلا اخر يمنعه ونحو ان النبي عليه
قاء فلم يتوضا او احتجم فلم يتوضا وامثال هذا اي ما ذكرنا ان القياس مدرك في احكام الشرع مذهب علماء
اصحاب النبي عليه اي جميعهم لتعديه احكامها الى ما لا نص فيه لا ثبات حكم النص فيما لا نص فيه والمراد من التعدية
الاظهار واعلم ان القياس نوعان عقلي وشرعي فالعقلي ما يستخرج اصول الديانات بعلة حمل مورد غائب
الى شاهد يستدل به عليه وموجبه وطريق المعرفة العقليات عند اهل القبلة سوى طائفة من اهل الحديث
والامامية من الروافض والحنابلة المشبهة والخوارج الا النجدات منهم وهؤلاء انكروا القياس الشرعي الفاسي
الحنابلة فانهم جعلوه حجة في الفروع لحاجة الناس اليه باعتبار حدوث الحوادث التي لا يوجد كلها في الكتاب
بخلاف العقليات فانه لا حاجة اليه فيها لوجودها في الكتاب واما الشرعي فهو القياس المستعمل في احكام الحوادث
على ما ذكرنا تفسيره والخلاف فيه في موضعين في جواز التعبد به عقلا وفي وقوعه شرعا فعند جميع الصحابة
والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين يجوز التعبد عقلا وواقع سمعا وقالت الشيعة كلها والخوارج سوى النجدات
منهم وابراهيم النظام وجماعة من معتزلة بغداد ورود التعبد به ممتنع عقلا وبقول المراد من حكم وعمهم
فقال داود بن علي الاصفهاني وابنه محمد وجميع اصحاب الظواهر والقاشاني والنهرواني انه ليس ممتنع عقلا
فان الشارع لو قال مثلا تعبدتكم بالقياس فمهما غلب على ظنونكم ان الحكم متعلق بمعنى في صورة وانما يتحقق
في صورة اخرى فقيسوها عليها لا يلزم منه استحالة ولكن الشرع لم يرد بالتعبد به بل منع منه اذ عمل بالقياس
فكان باطلا وادعوا القائلون بورود التعبد به سمعا على ان الدليل السمعي الوارد به قطعي سوى ابي الحسين
البصري فانه قال هو ظني فهذا انما عدل عن الادلة السمعية الى دليل العقل وقال العقل يوجب التعبد بالقياس الشرعي
لان النصوص لا تفي بجميع الاحكام لتناهيها وعدم تناهي الاحكام فمقتضى العقل وجوب التعبد بالقياس لئلا يخلو عن
خلق الوقايع عن الاحكام الشرعية والى وجوب التعبد بالعقل ذهب القفال من اصحاب الشافعي ايضا كذا ذكر
في هامش نسخة اصول الفقه بيم ويشير في الكتاب فقال بعضهم لا دليل من قبل العقل اصلا اشارة الى قول من انكر القياس العقلي

اي المنكرين عن بعضهم اي بعض اهل ... الحنفية

في اصول الدين ولكن جوّزوا التعبد بالقياس الشرعي في فروعه عقلا وهم الامامية والخوارج وقوله القياس قسيم منه
اي من دليل العقل والقول الثاني اشارة الى قول من اثبت القياس العقلي ونفى القياس الشرعي عقلا وهم بعض الشيعة والنظام
ومتابعوه والقول الثالث يجوز ان يكون اشارة الى قول من انكر وقوعه سمعا كداود ومتابعيه فان القياس لما كان
دليلا ضروريا عند هذا البعض لم يكن ممتنعا لكنه لما لم يرد نص يدل على اعتباره مع وجود الاستصحاب وترجيحه عليه
لم يكن معمولا به بل يكون ساقطا بالاستصحاب ويجوز ان يكون اشارة الى قول الظاهرية من القايلين بامتناع التعبد بالقياس
عقلا فانهم بعد اتفاقهم على امتناعه عقلا اختلفوا في ماخذ الامتناع العقلي على ما عرف فذهب فريق منهم الى الامتناع بناء
على ان العمل بالدليل الاضعف الضروري على مخالفة الدليل الاقوى لا اصل مما يرده العقل فحيث امكن العمل بالدليل الاقوى
في محل القياس وهو الاصول التي كانت ثابتة بيقين فلا يجوز العمل بالقياس الذي هو مظنون على خلافه كما لو وجد مثل هذا في
كلام قوله واحتج من ابطل القياس الكلام بمسكن نفاة القياس بآيات من الكتاب مثل قوله تع
ما فرطنا في الكتاب من شيء اي ما تركنا من شيء الا وقد بيناه كله مما يحتاج اليه ولا رطب ولا يابس الا في
كتاب مبين ذكر الرطب واليابس للتعميم كما يقال ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه وقوله تع ونزلنا
عليك الكتاب تبيانا لكل شيء اي بيانا لكل شيء من امور الشرع اذ ليس تعميم كل الاشياء فيقتضي الآيات
ان تكون الاحكام كلها في الكتاب اما في نصه او اشارته او دلالته او اقتضائه فان لم يوجد فيه شيء منها كان ابقاء
على الاصل الثابت من وجود او عدم فان ذكر في الكتاب قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم
يطعمه الاية فقد امره بالاحتجاج بعدم نزول التحريم في كتاب الله تعالى لبقاء الاباحة الاصلية فصيّر على هذا
بان كل الاحكام من رطب ويابس موجود في الكتاب كما قيل جميع العلوم في القرآن لكن تقاصر عنه افهام
الرجال فيكون القياس سعيا حينئذ فمن جعله حجة لم يجعل الكتاب كافيا في الابانة والتبيان وتعلقوا
بالاخبار ايضا مثل حديث واثلة بن الاسقع ان النبي عليه السلام قال لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى
حدث فيهم اولاد السبايا فافتوا برايهم فضلوا واضلوا وفي رواية ابي هريرة انه قاسوا ما لم يكن
بما قد كان فضلوا واضلوا والسبايا جمع سبية بمعنى مسبية واراد بها الجواري كما يقال الجواري
سريات فتولد لهم اولاد الجواري بنجابة اذ النجباء من قبل الامهات فصدر منهم ما يفضي الى
الضلال والاضلال وهو القياس ومثل حديث ابي هريرة ان النبي عليه السلام قال تعمل هذه الامة برهة
بكتاب الله وبرهة بسنة رسول الله وبرهة بالراي فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا ومثل ما روى عوف بن مالك
الاشجعي عن النبي عليه السلام انه قال ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمها فتنة على امتي قوم يقيسون
الامور برايهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال ومثل ما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي عليه السلام
قال ان الله تعالى لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس ولكن يقبض العلم بقبض العلماء فاذا لم يبق عالم
اتخذ الناس رؤساء جهالا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا والفتوى بالراي فتوى بغير علم وروي عن عمر رضه
اياكم

اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا برايهم فضلوا واضلوا وعن
ابن مسعود رضه اياكم وارايت وارايت فانما هلك من كان قبلكم في ارايت وارايت وعنه انه قال ان عملتم
في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وعن ابن سيرين انه قال اول من قاس
ابليس وما عبدت الشمس والقمر الا بالمقاييس وقال الشعبي ما حدثوك عن اصحاب محمد صلعم فخذ به وما
اخبروا عن رايهم فالقه في الحش وعن مسروق انه قال لا اقيس شيئا بشيء اني اخاف ان تزل
قدمي بعد ثبوتها وفي مثل هذه الاخبار والآثار كثرة قوله واما المعقول فلانهم تمسكوا
بوجوه من المعقول منها ما ذكر في الكتاب وهو ان الحكم بالقياس لا يجوز لمعنى في الدليل وهو القياس ولمعنى في
المدلول وهو ما يثبت به من الحكم الشرعي واما الذي الى المعنى الذي في الدليل فشبهة في الاصل اي اصل القياس
واحترز به عن خبر الواحد كما سنقرر لان النص لم يتعلق بشيء من الاوصاف على الحكم يعني ان الوصف
الذي تعلق به الحكم غير منصوص عليه صريحا ولا اشارة ولا دلالة ولا اقتضاء بل اعتباره من بين سائر الاوصاف
بالراي الذي لا ينفك عن احتمال الغلط والخطاء ولهذا ترى الفقهاء يختلفون في علة نص واحد مثل اختلافهم
في علة الربوا والحكم المطلوب بالقياس من الجواز والفساد والحل والحرمة محض حق الله تعالى فلا يجوز اثباته
بمثل هذا الدليل الذي في اصله شبهة لان حق الله تع موصوف بكمال العزة متعال عن ان ينسب اليه العجز
والحاجة الى اثباته بما فيه شبهة بخلاف اخبار الآحاد فان اصلها في الرسول صلعم بموجبه حق موجب
للعلم قطعا وانما تمكنت الشبهة في طريق الاتصال بنا فيما بيننا فلا تمكن هذه الشبهة في اصل النص ولا يخرج
الخبر به من ان يكون حجة موجبة للعمل كالنص المأول ولا يخرج عن كونه حجة للشبهة المتمكنة فيه
بتاويلنا وبخلاف حقوق العباد فانها تثبت بالدليل الذي في اصله شبهة لحاجة العباد [illegible] قطعي واما
الذي في المدلول فهو ان المدلول طاعة الله تعالى لانه من احكام الدين وقوام الدين بجميع احكامه من باب الطاعة
والانقياد للمعبود قال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولا تعرف طاعة الله تع بالعقول والآراء
لانه لا يمكن اداء الطاعة الا بكميته وكيفيته ولا مدخل للراي في معرفة كمية الطاعة وكيفيتها ولا للعقل
ويتوقف على حسن المشروع وقبحه على وجه التفصيل وان كان يعقله الوجوب على كل حال كحسن شكر المنعم
وقبح الكفر بل طريق الطاعة هو الابتلاء الا ترى ان من المشروع ما لا يدرك الشبه بالعقل مثل المقدرات
كاعداد الركعات ومقادير الزكوات والعقوبات واروش الجنايات ونحوها اي ومن المشروع
او من المذكور وهو الشرائع ما خالف المعقول اي القياس الظاهر اي الدليل الظاهر الذي عرف اصلا في
الشرع ولم يرد به ان يخالف دليل العقل على معنى ان العقل يقتضي خلاف ذكره لان الشرع والعقل من حجج الله
فلا يجوز ان يتناقضا بوجه وذلك مثل بقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا وبقاء الصلوة مع السلام
في القعود ساهيا وبقاء الطهارة مع سلس البول واشباههما واذا كان كذلك لا يمكن معرفته بالراي فيكون

العمل فيه بالرأي عملا بالجهل لا بالعلم فلا يمكن إعمال الرأي فيه ولمثل هذه الشبهة تخلق النظام فقال ورود
الشرع على الفرق بين المتماثلات في الأحكام كإيجاب الغسل بالمني دون البول الذي هو مثله بل أخبث منه
وكإيجاب القطع على سارق القليل دون غاصب الكثير وكإيجاب الجلد بالنسبة إلى الزنا دون النسبة إلى
الكفر والشرك الذي هو أغلظ منه وكإيجاب القتل بشاهدين دون إيجاب حد الزنا بهما مع أن الزنا دون
القتل وكإثبات الإحصان بالحرة الشيخة الشوهاء وعدم إثباته بمائة من الجواري الحسان وكتحريم النظر
إلى شعر الشيخة الشوهاء وإباحته إلى شعر الأمة الحسناء وكإباحة النظر إلى وجه الحرة الحسناء وتحريمه
إلى شعرها مع أن الفتنة في تهييج الشهوة بل ربما تكون بحيث عند النظر إلى الوجه أكثر منه عند النظر إلى الشعر
وعلى الجمع بين المختلفات كالجمع بين الردة والزنا في إيجاب القتل وكالجمع بين قتل الصيد عمدا وخطأ في إيجاب
الضمان وكالجمع بين العائد والمظاهر والمفطر عمدا في إيجاب الرقبة وإذا كان كذلك استحال ورود
التعبد بالقياس من الشارع لكونه واردا على خلاف موضوع الشرع فإن قضية العقل والقياس التسوية
بين المتماثلات في أحكامها والاختلاف بين المختلفات في أحكامها ——— ولا يلزم الحروب.
جواب عما يرد نقضا على الوجهين فإن الرأي فيه احتمال الخطأ والغلط ثم يستعمل في الحروب التي
هي من أمور الدين وأركانه وكذلك يستعمل في درك الكعبة عند البعد عنها وعند اشتباه القبلة
وهو من أمور الدين وكذا قيم المتلفات تعرف بالرأي ثم تعطى بضمانها وهو من أحكام الشرع فعرفنا
أن حق الله تعالى قد يثبت بما فيه شبهة فيسقط الوجه الأول وأن الله تعالى قد يطاع بالرأي فيفسد به الوجه
الثاني قالوا أما ذكرتم ليس بلازم علينا أما على الوجه الأول فلأن المدعى استحالة إثبات حقوق الله تعالى
بالرأي دون حقوق العباد فإنه يليق بحالهم العجز والاشتباه فيما يعود إلى مصالحهم العاجلة فتعبد
قدر الوسع ليتيسر عليهم الوصول إلى مقاصدهم وهذه الأشياء من حقوق العباد فيجوز أن يثبت
بالرأي أما قيم المتلفات فلا إشكال لأن نفع تقويم المتلفات راجع إليهم في العاجل فإنه من باب الإنصاف
الذي يقوم به مصالح العباد في الدنيا وكذا أمر الحروب فإنهم يدفعون به ضررا عن أنفسهم ويجرون
نفعا إليها فيكون من أمور الدنيا ومصالح العباد وأما القبلة إلى ذلك القبلة فاصلة يحصل بتحري
أقاليم الأرض فإن جهة القبلة تختلف باختلاف الأماكن والأقاليم وكذا إلى عرفان أقاليم الأرض من
حقوق العباد لاحتياجهم إلى معرفتها في أسفارهم للتجارات وغيرها من المصالح مبنى على قيامها
على وسعهم لحاجتهم فلذلك صح استعمال الرأي في ذلك القبلة لاضطرارهم وعجزهم بخلاف حق صاحب
الشرع فإنه موصوف بكمال القدرة فلا يجوز إثباته بما فيه شبهة واحتج عليه أيضا بأن التنصيص إنما
شرط فيما لا امتناع في التنصيص عليه كأحكام القواعد الكلية دون ما يمتنع فيه التنصيص وهذه الأشيا
تختلف باختلاف الأشخاص والأوقات والأمكنة والاعتبارات فالتنصيص عليها كالتنصيص

على ما لا نهاية له وهو محال فاعتبر فيها الرأي وأما على الثاني أي على الوجه الثاني فهو أن يطاع الله تعالى بالأدلة كالمعقول
فلا يلزم ما ذكرتم أيضا لأن هذه الأمور إنما تحصل بوجوه محسوسة فإن قيمة المتلف تعرف بالنظر إلى مثله
من الصفات وكذا مهر المثل تعرف بالنظر إلى مثلها في الأوصاف التي يمكن اعتبارها وكذا المقصود من الحرب
صيانة النفس عن التلف في قهر الخصم وإنما ذلك محسوس مثل التوقي عن السهم وعن الوقوع على السيف
والسكين لعلمه بأن ذلك متلف وكذا جهة الكعبة محسوسة في حق من عاينها وبعد البعد منها قد
تصير كالمحسوسة بالنظر في دلائلها فكان إعمال الرأي في هذه الأشياء في معنى العمل بالأسباب في أصله
مثل العمل بالكتاب والسنة ولقائل أن يقول هذا الجواب لا يطابق حدود السؤال المذكور على الوجه الثاني
الثاني لأن حاصله أن الرأي في هذه الأشياء مستند إلى الحس كخبر الواحد مستندا إلى سماع الرسول
ولكنه لا يخرج به عن كونه رأيا مستعملا في طاعة الله تعالى وقد ذكرتم أن الله تعالى لا يطاع بالرأي
إنما يطابق حدود الوجه الأول فإنه لما استند إلى الحس لم يبق شبهة في أصله فيجوز أن يثبت
به حق الله تعالى وليس لهم أن يجيبوا وإن كان لا يخلو عن ضعف بأن أصلها لما استند إلى الحس صار
ملحقا بالكتاب والسنة وكان إعمالها بمنزلة العمل بالكتاب والسنة فلم يكن طاعة بالرأي
بل بالنص تقديرا وكان الشيخ رحمه الله أراد بقوله على مثال الكتاب والسنة ما قلنا والأولى أن يتمسكوا
بالجواب الأول ويقال لا نسلم أن هذه الأشياء من قبيل الطاعة بل هي من حقوق العباد كما قررنا
فيجوز أن يستعمل فيها الرأي وحمل على ما قلنا أي والمنع عن القياس المحافظة على النصوص بمعانيها أي
مع معانيها لأنه لما منع عن القياس احتاج الناس إلى التأمل في معاني النصوص لاستخراج الأحكام قال القاضي
الإمام في التقويم قالوا في الحجر عن القياس أمران لا قوام الدين ونجاة المؤمنين فإنا متى حجرنا
عن القياس لزمنا المحافظة على النصوص مع التبحر في معاني اللسان وفي محافظة النصوص بالكتاب
قالب الشريعة كما شرحت وفي التبحر في معاني اللسان إثبات حجج الغالب بظهور الشرع بظهور الغالب
فإن عند ظهوره يسر الشرع الذي هو يدعو عن الحق ويسقط الهوى بحجج الغالب لأن الغالب
لا يجيء إلا باستعمال الرأي في معاني النصوص ومعانيها غاية جمة لن يثق بالرأي أن يثبت
الاعتماد فيها فلا يتصل الوصال للهوى فيتم أمر الدين بوثاقة البلاغ وتعظيم العمل بسقوط الهوى
وفيها الفوز والنجاة للناس ثم ذكر الشيخ الجواب بالإلزام عن رد السؤال المذكور على الوجه
الأول فقال ولأن العمل بالأصل الذي كان ثابتا قبل الشرع ممكن في مواضع القياس وذكر أي الأصل دليل دعينا
إلى العمل به شرعا في حق من ذكره قبل الاجتهاد أو إلى حكم ما لا يتوقع مع إمكان العمل به لا يجوز المصير
إلى ما دونه لحكم الضرورة وليس كذلك أي كما ذكرنا من أمر الحروب وغيرها من قيم المتلفات
ومهور النساء لأن العمل بالأصل فيها غير ممكن إذ لا يمكن أن يقال الضمان أو المهر لم يكن واجبا فلا يجب

لان سبب الوجوب قد ثبت قطعا وكذا الشرع للحروب والقتال اصل ثبت صحته بمحل به فاذا
لم يجد له نظائر يعمل به جوزنا العمل بالاجتهاد فيها للضرورة ثم اجاب عن سؤال الخصم يرد عليهم وهو
ان الاعتبار لمن مضى من القرون واعمال الراي بالتفكر في احوالهم وما لحقهم من المثلات اي العقوبات
والكرامات واجب وذلك من باب الدين فيعم ان الراي معتبر في الدين وان القياس حجة في الشرع
فقال الا يلزم علينا اي ما قلنا ان القياس ليس بحجة في ذلك لان ذلك اي لحوق المثلات والكرامات
امر يتعلق اي يعلم بالحس والمشاهدة لانه قد عرف هلاك من قبلنا بمثل ذنبه بالسماع او بالحس العز وكان
الاخبار عن مثل ثبت من مصالح الدنيا لمن يلي الاخر لم عن ماول ما سلف مما وقف على تلف مثل
تلك او مال نبي الاعتبار هو المقصود من اعمال الراي في احوالهم الاسماع مما كان مهلكا لمن قبلهم حتى لا يهلكوا
وبما شرع ما كان لاستحقاق الكرامة لمن قبلهم حتى ينالوا مثل ذلك وهو في الاصل من حقوق العباد
لم يرجع الاكل الذي يكتسب به المرء بسبب ابقاء نفسه واتيان الاناث في محل الحرث بطريق
لتكسب سبب ابقاء النسل لم حرق حكم الاعتبار بالتامل في معاني اللسان فان اصل الخبر وحكمه جاهل
بخاصة اسمه بالتامل فيه بالكلية المقصود وليس ذلك من حكم الشرع في شيء فعلى كل ان الوقوف على معاني
في الجاهلية وسوء ياتي اليوم من الكفرة الذين لا يعلمون حكم الشرع وعلى ذلك يحمل اي على من يدرك بالحس والعيان
مثل المثلات والكرامات يحمل على ما روي من الاصول الاعتبار في حكم قوله فاعتبروا يا اولي الابصار وعلى
امر الحروب يحمل مشاورة النبي عليه السلام يعني يحمل ما ورد من الامر بالمشاورة للرسول عليه السلام وشاورهم في الامر
وبمشاورة اصحابه على امر الحروب بدليل ان المروي انه شاورهم في ذلك ولم ينقل انه شاورهم قط في حكم
ما هم عليه ولا فيما امرهم به من احكام الشرع والى هذا المعنى اشار بقوله عليه السلام اذا اتيتكم بشيء من امر دينكم
فاعملوا به واذا اتيتكم بشيء من امر دنياكم فانتم اعلم بامر دنياكم ـــــ قوله فاعتبروا امر
بالاعتبار وهو رد الشيء الى نظيره كذا حكي عن ثعلب ومنه سمي الاصل الذي ترد اليه النظائر عبرة
ويقال اعتبر بهذا الثوب هذا الثوب اي سوه به في التقدير وهذا هو القياس فانه حذو الشيء
بنظيره فكان مامورا به بهذا النص وقيل الاعتبار التبيين ومنه قوله تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون
اي تبينون والتبيين الذي يكون حقا فالينا هو اعمال الراي في معنى المنصوص ليتبين الحكم في نظيره
كذا ذكر شمس الائمة وكان الضمير في قوله والقياس مثله راجعا الى الاعتبار او الى المعنى تاويله والمراد به
اي القياس مثل رد الشيء الى نظيره فيكون داخلا تحت الامر او القياس مثل المعنى لانه رد الشيء
الى نظيره وبيان الحكم ايضا بالرد الى النظير فكان الامر متناولا له وذكر بعض الاصوليين ان الاعتبار
هو الانتقال والمجاوزة عن الشيء الى غيره مشتق من العبور يقال عبرت النهر اي جاوزته والمعبر
الموضع الذي يعبر عليه والمعبر السفينة والقنطرة التي يعبر بها والعبرة الدمع التي عبرت من

من

من الجفن وعبر الرؤيا وغيرها جاوزها الى ما يلائمها فيثبت بهذه الاستعمالات كون الاعتبار
حقيقة في الانتقال والمجاوزة الى الغير وذلك يتحقق في القياس لانه عبور من حكم الاصل الى حكم الفرع
فكان داخلا تحت الامر فان قيل لا نسلم ان حقيقة الاعتبار في الانتقال والمجاوزة بل حقيقته الاتعاظ لتبادره
الى الفهم من اطلاق اللفظ ولصحة نفي الاعتبار عن القائس الذي لا يتفكر في امر الاخرة ولا يتعظ
بان يقال هو غير معتبر ولترتبه في هذا النص على قوله يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين
فانه انما يحسن ترتيبه عليه ان لو كان المراد الاتعاظ دون القياس اذ لو قال قائل يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر ولئن سلمنا دلالته على القياس فحمله على القياس في
الامور العقلية دون الشرعية او على ما كان علته منصوصا عليها لعدم امكان حمله على العموم فان التسوية
بين الاصل والفرع في ابداء استقلال حكم الفرع الامن الاصل كما انتفى حكم الاصل كذلك نوع من الاعتبار
كما ان التسوية بينهما في اثبات الحكم كذلك فيما تنافيا فان اجراء اللفظ على عمومه يودي الى الامر
بالمتنافيين وهو محال ولئن سلمنا امكان حمله على العموم فقد خص منه ما لا يجوز القياس فيه كالمنصوص
عليه وما لم يشرع له امارة على الحكم والاقيسة المتعارضة فلم يبق حجة وصار ظنيا ومسائل القياس
قطعية فلا يجوز بناؤها عليه قلنا حقيقة الاعتبار في المجاوزة والانتقال الى الغير كما ذكرنا لا الاتعاظ
فانه يقال اعتبر فلان فاتعظ فجعل الاتعاظ معلول الاعتبار ولو كان معناه الاتعاظ لكان تقديره اتعظ فاتعظ
لما صح هذا الكلام اذ ترتب الشيء على نفسه ممتنع ولان معنى المجاوزة والانتقال في الاتعاظ متحقق
لان المتعظ بغيره منتقل من العلم بحال ذلك الغير الى العلم بحال نفسه فاما تبادر الفهم الى الاتعاظ
دون غيره فممنوع بل يفهم منه غيره كما يفهم الاتعاظ ويجعل حقيقة في المعنى المشترك بين الكل وهو
الانتقال نفيا للاشتراك والمجاز ولا يصح نفيه عن القائس الذي لم يتعظ بالنظر الى
اخلاله باعظم المقاصد اذا المقصود الاصلي من الاعتبار الاخرة فاذا اخل به فهو غير معتبر
مجازا كما قيل لمن لا ينتفع بعقله انه لا عقل له لا بالنظر الى كونه قياسا جائزا لا يصح واما ركاكة ما
لو قيل يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر فمسلم لانه لا مناسبة بين خصوص
هذا القياس وبين تخريب البيوت ولكن المامور به في الاية مطلق الاعتبار الذي يكون القياس الشرعي
احد جزئياته وذلك ليس بركيك كما لو سئل واحد عن مسألة فاجاب عنها لا بما يتناولها بل بكلام كلي كان
باطلا ولو اجاب بما يعمها وغيرها كان حسنا كما لو سئل عن اكل وشرب في صوم رمضان اتجب عليه
الكفارة لا يحسن ان يجيب بان من جامع فعليه الكفارة ولكن يحسن ان يقول من افطر فعليه الكفارة
وقولهم لا يمكن اجراؤه على العموم للزوم التناقض فاسد لان الحاق الفرع بالاصل في المنع من الحكم
لا يسمى اعتبارا اولا يفهم ذلك منه لغة ولم يقل الصحابة بحمل الاية ولو كان ذلك لحملها لصار معناها يخربون

سوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فلا يحكموا بحصول الحكم في حق غيرهم الا بنص ورد في حق ذلك الغير و
بطلانه ظاهر الا يرى ان السبيل اذا ضرب بعضه عيسك على خيبة ثم قال الاخر اعتبروا به لم يثبت التسوية
في الحكم الا المنع منه وتعليم تفرض منه كذا فلا يتمسك به في المسئلة العظيمة ضعيف ايضا فانه
قيل الربح تلك الصور لم يدخل تحت هذا النص لثبت التخصيص فان الامر بالاعتبار ما لم يوضر فيه
امانه عن الحكم لعدم امكان الاعتبار بدونها واما وجه قوله فظر لان المقصود من رد الشيء الى النظير
اثبات حكم النظير فيه فاذا كان الحكم لم يكن فائدة في رده الى النظير ولا الاقيسة المتعارضة لعدم امكان
العمل بها فتخلها بالتعارض واذا لم يدخل تحته لم يصح خصوصه فبقي النص على عمومه موجبا
للتعميم كما كان علينا انا ان سلمنا انه صار ظنيا يتوجه عليكم لانه يوجب العمل بالقياس بطريق الظن وانتم
انكرتم اصلا والجواب ما بين الادلة في وبيان ذكره في الاصل الى آخره
وذكر في القصاص حيوة فالقصاص اهلنا وتفويت للحيوة وقد جعل مكانا وظرفا للحيوة في هذا النص وذكر من طريق
المعنى شرعيته واستيفائه كما ذكر في الكتاب اما الاول وهو كونه حيوة باعتبار شرعيته فلان القاصد للقتل
لما تأمل في شرع القصاص وعلم انه لو قتل يقتص منه ضرورة اي صنعه ذلك الباعث عن مباشرة سبب القصاص
وهو القتل فيسلم هو من القود ويسلم صاحبه من القتل فيصير اي شرع القصاص يعني مشروعيته حيوة
لهما اي للقاصد للقتل والمقصود قتله بقاؤهما عليهما اي بقاء وبقاء الحيوة وفي بعض النسخ عليهما اي بقاء حيوتهما
الحيوة عليهما ولو قيل ابقاء لكان احسن وابقاء الحيوة بدفع سبب الهلاك عنه يسمى احياء قال الله تعالى ومن
احياها فكانما احيى الناس جميعا وعلى هذا الوجه يكون الخطاب لكافة الناس واما في استيفائه اي كونه حيوة
باعتبار استيفائه فلان القاتل يصير حربا على اولياء القتيل خوفا على نفسه منهم فيقصد قتلهم متعينا
في ذلك ياما من اسعها وازالة للخوف عن نفسه فاذا استوفى الولي القصاص عنه اندفع شره عنه وعن
عشيرته فصار اي الاستيفاء احياء لهم معنى وعلى هذا يكون الخطاب للاولياء ولان القاتل اذا امل الحي
اثر القتل جار الى ... عنه فيكون احياء له ويدفع سبب العداوة عنه وعلى هذا يكون الخطاب
للقتلة وتنكير لفظ الحيوة اما للتعظيم فانهم كانوا يقتلون بالواحد الجماعة وبالمقتول غير قاتله فتثور الفتنة
وتقع المقاتلة بينهم فبشرع القصاص انقطعت الفتنة وانقطع التقاتل فكان شيء حيوة عظيمة او لان
الحاصل له نوع حيوة من الحيوة فان ارتداع القاتل عن القتل يحصل حيوة للمقصود قتله في المستقبل دون
الماضي فوجب التنكير وامتنع التعريف لان التعريف يقتضي ان الحيوة كانت من الاصل بالقصاص وليس
الامر كذلك فصار تنكير الحيوة في هذا عين ذكره ... الناس على حيوة فان الحرص لا يكون متعلقا
بالحيوة على الاطلاق بل في بعض الاحوال وهي الحيوة في المستقبل اذ الحرص لا يكون على الحيوة الماضية والراهنة
حسن التنكير ولان الحيوة الحاصلة بالارتداع عن القتل لا يكون نوع حياة الكل فان لتثرامر الناس قد لا يكون

لهم عداوة ويقصد قتلهم حتى يقع خوف القصاص عنهم فيحصل لهم الحيوة بالارتداع بل يكون في حق البعض
ولما حصل الخصوص في هذه القضية وجب تنكير لفظ الحيوة كما وجب لفظ الشفاء في قوله عز وجل يخرج
من بطونها شراب مختلف الوانه فيه شفاء للناس حيث لم يكن شفاء للجميع لتصح التعريف هذا الانتقال
الا بالتامل اي كون القصاص حيوة لا يدرك الا بالتامل واستعمال الراي فعرفنا ان استعمال الراي لاستخراج
معاني النصوص امر شائع في الشرع والقياس ليس الا استعمال الراي لاستخراج معنى النص ليكون شرعا
قال القاضي الامام في التقويم والله اعلم ولكم في القصاص حيوة مختصر هذا الكل حسا وانما الحيوة في الاعتبار
لمن تأمل فيقتل لينزجر عن القتل ابتداء فلا يقتل جزاء وهذا ضرب من الراي فان قال الخصم انا لا انكر استعمال
الراي في مثل هذا المعنى اذ لا بد من فهم معنى الكلام لغة واستعاراته واشاراته وذكر لا شانى الا بي
انما الكلام في استعمال الاثبات الحكم الشرعي في محل غير منصوص عليه ولا دلالة للاية على جوازه
فالجواب عنه هو الجواب عن السؤال المذكور في الكتاب كما سيجيء بيانه
واما السنة فاكثر من ان يحصى واحتج مثبتو القياس ايضا بما ثبت بالتواتر المعنوي عن النبي عليه
واليه اشير بقوله فاكثر من ان يحصى ما يدل على شرعية القياس ووجوب العمل به مثل حديث
معاذ رضي الله عنه انه لما قال اجتهد رايي صوبه عليه السلام وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله
فلم ينكر عليه في قوله اجتهد رايي بل استحسنه وحمد الله على ذلك فدل على جواز العمل بالقياس عند عدم
النص وامره ابا موسى رضي الله عنه حين وجهه الى اليمن فقال اقض بكتاب الله فان لم تجد فبسنة
رسول الله فان لم تجد فاجتهد رايك وقال لعمرو بن العاص اقض بين هذين فقال على ماذا
اقضي فقال على انك ان اجتهدت فاصبت فلك عشر حسنات وان اخطات فلك حسنة واحدة
وفي رد هذا نص صحيح اسناده الى الجواب بما قيل لا يصح التمسك بخبر معاذ فانه خبر مرسل فلا يكون
حجة عند اصحاب الشافعي رحمه الله وخبر غريب فيما يعم به البلوى فلا يكون حجة عند اصحاب ابي حنيفة رحمه الله
فكان الاجماع منعقدا من الفريقين على سقوط الاحتجاج به فقال هذا نص صحيح ليس بمرسل ولا
غريب فان ائمة الحديث اسندوه في كتبهم وتلقوه بالقبول فصح الاحتجاج به قال الغزالي رحمه الله هذا
حديث تلقته الامة بالقبول ولم يظهر احد فيه طعنا وانكارا وما كان كذلك لا يقدح فيه كونه مرسلا
بل لا يجب البحث عن اسناده وهو كقوله لا وصية لوارث ولا تنكح المراة على عمتها ولا يتوارث اهل
ملتين شتى وغير ذلك مما عملت به الامة كافة وذكر غيره ان مثبتي القياس ابدا كانوا يتمسكون به في
اثبات القياس ونفاته كانوا يشتغلون بتاويله وكان ذلك اتفاقا منهم على قبوله فان قيل ان سلمنا صحته
لا نسلم كونه دالا على العمل بالقياس ... الاجتهاد دليل ليس القياس لانه عبارة عن استفراغ
الجهد في الطلب ... على الحكم من النصوص الخفية او على التمسك بالبراءة او على القياس الذي علته منصوصة

عليهما او في ايهما او حمله على انه كان ذلك قبل اكمال الدين واستقرار الشرع لوقوع الحاجة اليه اذ ذاك
فاما بعد اكمال الدين واستقرار الشرع فلا لاندفاع الحاجة بما هو اقوى منه اذ الاكمال لا يكون الا بعد استكمال
اشتمال الكتاب والسنة على جميع ما لا بد من معرفته فلا يجوز العمل بالقياس قلنا لا يجوز حمل الاجتهاد على
الاستدلال بالنصوص الخفية هاهنا لان الصحابة لم يجتهدوا في استيفاء النص على سبيل العموم جليا
كان او خفيا فتخصيصه بالجلي دون الخفي من غير دليل ممنوع وكذا لا يجوز حمله على البراءة الاصلية لانها
معلومة للكل وهو لا حاجة في معرفتها الى الاجتهاد ولا على ما كانت علته منصوصا عليها لان الشارع
انما سكت عنه في حق احتمله ليعلم بان الاجتهاد واف بجميع الاحكام فلو حمل على القياس المنصوص
على علته لم يكن ذلك وافيا بمعرفة عشر عشير الاحكام فكان يجب ان لا يسكت عنه كما لم يسكت عن حكم
ما اقتضى بالكتاب والسنة ولا يصح حمله على انه كان قبل الاكمال فان الاكمال لا بمعنى عدم جواز العمل بالقياس
فانه انما يتحقق ببيان جميع الاحكام وذلك قد يكون نصا وقد يكون بواسطة والقياس من الوسائط لهم ايضا
الاستدلال بالسنة بقوله وقد ذكرنا في باب تقسيم السنة في حق ما هو قياس سنة مثل حديث الخثعمية
وحديث القبلة للصائم وغيرهما استدلالا بجملتها وجعلها حجة على جواز القياس وكلها مما يجوز ان يكون متعلقا
به وهنا ان يكون متعلقا بقياس وفي امثال هذه الاخبار كثرة لقوله عليه السلام لعن الله اليهود حرمت
عليهم الشحوم فحملوها وباعوها واكلوا اثمانها فلم تحرم ثمنها قياسا على تحريم اكلها وفي قوله عليه السلام
لام سلمة وقد سئلت عن قبلة الصائم هلا اخبرتيه اني اقبل وانا صائم تنبيها على قياس غيره
عليه وفي قوله عليه السلام حين سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر او ينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذا
وفي قوله عليه السلام في محرم وقصت به ناقته لا تخمروا راسه ولا تقربوه طيبا فانه يبعث يوم القيامة
ملبيا وفي قوله عليه السلام في شهداء احد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيامة واوداجهم
تشخب دما وفي قوله عليه السلام في الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين والطوافات عليكم وفي قوله عليه السلام
في حديث المستيقظ فانه لا يدري اين باتت يده وفي قوله عليه السلام في الصيد فان وقع في الماء فلا تاكل
لعل الماء اعان على قتله الى غير ذلك من الاخبار المختلف لفظها المتحد معناها فنزل جملتها منزلة
المتواتر وان كانت احادها احادا فان قيل لا نسلم ان في هذه الاخبار دلالة فانها بيان تعليل
بعض الاحكام لا اثبات جواز القياس ولا يلزم من النص على العلة جواز الحاق غير المنصوص
به كما لو قال الرجل اعتقت غانما لسواده لم يعتق جميع عبيده السود وكذا لو علل بغير ذلك بان قال
اعتقت غانما لحسن خلقه لم يلزم عتق غيره وان كان غيره احسن خلقا منه قلنا ان التمسك صحيح
فان فائدة التعليل انما تكون العلم بالعلة بما عنده الحكم وهو تعدية فلو لم يجز الحاق غير المنصوص بالمنصوص
عند اشتراكهما في العلة لادى الى تخلف الاثر عن المؤثر من غير مانع وهو غير جائز ولهذا ذكرنا عن القايسين

بخلاف

بخلاف قوله اعتقت غانما لسواده او لحسن خلقه لانه لا اثر لذلك التعليل في العتق فيكون ذكره كعدمه
وذلك لان الشرع علق احكام الاملاك حصولا وزوالا بالالفاظ دون الارادة المجردة حتى لو قال
اعتقت او طلقت غير قاصد للعتق والطلاق يثبت العتق والطلاق ولو نوى عتقا او طلاقا
من غير لفظ يدل عليه لا يثبت به شيء ~~وان لم يكن لفظا نوضحه ان اصل الوجوب مثل~~ فاما احكام الشرع
فتثبت بكل ما دل على رضا الشارع وارادته من غير قرينة ودلالة وان لم يكن لفظا يوضحه انه لو
لو باع مال الغير بحضرته فسكت لا يصح نفيه وظهر اثر الفرح عليه لم ينفذ البيع الا بتلفظه بالاجازة
ولو جرى بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل فسكت دل سكوته على رضاه ويثبت الحكم به قوله
وعمل الصحابة النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الباب اشارة الى التمسك بالاجماع عليه اكثر الاصوليين في قوله الاجماع
فانه قد ثبت بالتواتر ان الصحابة عملوا بالقياس وشاع وذاع ذلك فيما بينهم من غير رد وانكار
مثل ما اشتهر من مناظرتهم في مسئلة الجد والاخوة ومسئلة العول والمشتركة وميراث ذوي الارحام
وغيرها بالراي واحتجاجهم فيها بالقياس ومثل مشاورتهم في امر الخلافة فان كل واحد تكلم فيه برايه الى ان استقر
الامر على ما قاله عمر رضي الله عنه يوم السقيفة والراي حسن قال الا ترضون لامر دنياكم بمن رضي به رسول الله
لامر دينكم فاتفقوا على رايه وامر الخلافة من اهم ما عليهم من احكام الشرع وقد اتفقوا على جواز العمل فيه
بطريق القياس وكذا جعل عمر رضي الله عنه امر الخلافة شورى بين ستة نفر فاتفقوا بالراي على ان
يجعلوا الامر في التعيين الى عبد الرحمن بعدما اخرج نفسه عنها فعرض على علي رضي الله عنه
على ان يعمل برايه ابي بكر وعمر رضي الله عنهما فقال اعمل بكتاب الله وسنة رسوله ثم اجتهد رايي وعرض على عثمان رضي الله عنه
هذا الشرط فرضي به فقلده وانما كان ذلك منه عملا بالراي لانه علم ان الناس قد استحسنوا سيرة
العمرين وشاور في حد شارب الخمر فقال علي رضي الله عنه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى
افترى فحده حد المفترين فقاس حد الشارب على حد القاذف فاخذوا برايه واتفقوا عليه و
لما ورث ابو بكر رضي الله عنه ام الام دون ام الاب قال له عبد الرحمن بن سهل رجل من الانصار وقد شهد
بدرا لقد ورثت امراة لو كانت هي الميتة لم يرثها وتركت امراة لو كانت هي الميتة ورثها
فرجع ابو بكر الى التشريك بينهما في السدس وروي عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال في الكلالة اقول فيها برايي وعن
عمر رضي الله عنه اقضي في الجد برايي وعنه انه قال للذي لم يحلف الحديث قال كذا ان نقضي بين برايينا وقضى عثمان رضي الله عنه بتوريث
المبتوتة بالرأي وعن علي رضي الله عنه اجتمع رايي وراي عمر على حرمة بيع امهات الاولاد وقد رايت الان
ان ارقهن وقال ابن مسعود في قصة بروع اقول فيها برايي وكتب عمر رضي الله عنه الى ابي موسى في رسالته المشهورة
اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برايك وراجع اذا علمته ان الرجوع الى الحق اولى من التمادي
في الباطل وامثال هذه الاثار بحيث لا تحصى كثرة فلما ثبت عن هؤلاء العمل بالرأي ولم يظهر عن غيرهم انكار ثبت انه

كانوا يحتجون على ذلك فيما لا نص فيه وكفى باجماعهم حجة على ان حمل الانسان على عدم الانكار دليلا روى عن ابي بكر رضه
انه قال لما سئل عن الكلالة اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وعن عمر رضه اياكم و
اصحاب الرأي فانهم اعداء ما ذكرنا وعن عثمان وعلي رضه انهما قالا لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن
الخف اولى من ظاهره وعن ابن عباس رضه انه قال ان الله تع قال لنبيه وان احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل
بما رأيت لو جعل لاحد ان يحكم برأيه لجعل ذلك لرسوله الى غير ذلك من الآثار وغيرها فثبت ان بعضها علمنا قد اشتهر من
هؤلاء الذين نقل الانكار عنهم القول بالرأي والقياس بحيث لا وجه لانكاره فيحمل ما نقل عنهم من الانكار ان ثبت
على ما كان منه ذلك صادرا عمن ليس له رتبة الاجتهاد او ما كان منه مخالفا للنص او للقواعد الشرعية او لم يكن له
اصل يشهد له بالاعتبار او مستعملا فيما تعبد الله تع فيه بالعلم دون الظن جمعا بين النقلين بقدر الامكان وذكر
الغزالي رح في جواب هذا السؤال انه قد ثبت بالتواتر من جميع الصحابة رضه الاجتهاد والقول بالرأي والسكوت
عن القائلين به وثبت ذلك بالتواتر في وقائع مشهورة كميراث الجد والاخوة وتعيين الامام بالبيعة وجمع
المصحف وما لم يتواتر كذلك قد صح من احاد الوقائع روايات صحيحة ولم ينكرها احد من الامة فاورث
ذلك علما ضروريا بقولهم بالرأي كما عرف سخاء حاتم وشجاعة علي بمثل هذا الدليل وما نقل من الكلام
فاكثرها مقاطيع ويرويه من غير ثبت وهي بعينها تعارضه بروايات صحيحة عن صاحبها بتنقيحها
فكيف يترك المعلوم ضرورة بمثلها ولو تساوت في الصحة لوجب طرح جميعها والرجوع الى ما تواتر
من مشاورات الصحابة واجتهاداتهم ولو صحت هذه الروايات لوجب الجمع بينها وبين المشهور من
اجتهاداتهم فيحمل ما انكروه على الرأي المخالف للنص او لما ذكرنا فان قيل سلمنا عدم الانكار لكن الاجماع
السكوتي ليس بقاطع والمسألة قطعية فلا يصح التمسك بشيء منها قلنا هو اجماع قاطع عند كثير من الاصوليين
منهم شمس الائمة وابو المظفر السمعاني صاحب القواطع وغيرهما على ان الاصح انه اجماع سكوتي فان جميع
اهل الاجتهاد والتقى من الصحابة رضه عملوا بالقياس والعمل بالرأي عند عدم النص وكان ذلك اجماعا فعليا
منهم والذين سكتوا لم يكونوا من اهل الاجتهاد فلا يقدح سكوتهم في قطعية الاجماع فبول
فان طعن طاعن فيهم بنقل فضل عن سواء السبيل حكى الجاحظ عن النظام انه قال لم يخض من الصحابة
في القياس الا نفر يسير من قدمائهم كالخلفاء الاربعة وزيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل
ونفر يسير من احداثهم كابن مسعود وابن عباس وابن الزبير لكن لما كان منهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي
وهؤلاء سلاطين ومعهم الرغبة والرهبة وانقاد لهم النفوس وجاز للباقين السكوت على التقليد لانهم
قد علموا ان انكارهم غير مقبول قال ولان الصحابة لو نزلوا اهلا لما امروا به ولم يتكلفوا ما كفوا عن القول فيه من
اعمال الرأي والقياس لارتفع بينهم الخلاف والتهارج ولم يسفكوا الدماء لكنهم لما عدلوا عما كلفوا وتجبروا
وتامروا وتكلفوا القول بالرأي جعلوا الخلاف طريقا وتورطوا فيما بينهم من القيل والقال وتبعه في الطعن الرافضة

وهم العبادلة الثلثة
الذين عبد الله ابن مسعود
وعبد الله ابن عباس وعبد الله
ابن الزبير لمحرره

فيهم

فيهم ايضا ثم زعموا ان الصحابة تامروا وعدلوا عن طاعة الامام المعصوم العالم بجميع النصوص المحيطة
بالاحكام الى يوم القيامة ثم تورطوا فيما شجر بينهم من الخلاف فقال الشيخ رح من طعن فيهم فقد ضل عن
سواء السبيل لان ثناء الله تع عليهم في آيات من القرآن ومدح رسول الله اياهم في اخبار كثيرة يدل على علو
منصبهم ولا نزاع في قدرهم عند الله ورسوله فكيف يعتقد العاقل القدح فيما بينهم بقول مبتدع مثل النظام
وبعض الرافضة الذين هم اعداء الدين وبادوا الاسلام اي اظهروا عداوته ومحاربته لان الدين وصل الينا
من قبلهم فمتى طعن فيهم لم يثبت بقولهم شيء فكان الطعن فيهم عائدا الى الاسلام في التحقيق فبول
ومن ادعى خصوصهم الى آخره نعم من عجز من نفاة القياس عن انكار استعمال الصحابة الرأي في الاحكام
وتحرز عن الطعن فيهم فرارا من الشنيعة ان الصحابة كانوا مخصوصين بجواز العمل بالرأي لما شاهدوا من الرسول
واحوال نزول الوحي ومعرفتهم بقرائن الاحوال ان المراد من الحكم المختص بصورة مخصوصة رعاية الحكمة العامة
فعلموا ذلك في حق غيرهم او بطريق الكرامة كما كان رسول الله صلعم مخصوصا بان قوله موجب للعلم قطعا نكرا بما
لم والدليل عليه انهم عملوا بالرأي فيما فيه نص وذلك لم يجز لغيرهم كما روي ان رسول الله صلعم خرج ليصلح بين الانصار
فاذن بلال واقام وتقدم ابو بكر رضه فجاء رسول الله صلعم وهو في الصلوة فاشار الى ابي بكر ان امكث مكانك فمكث
ابو بكر رضه حمد الله تع ثم استاخر وتقدم رسول الله صلعم وتلك كانت سنة الامامة لرسول الله صلعم علوية بالنص
ثم تقدم ابو بكر بالرأي وقد امر ان يثبت مكانه ثم استاخر بالرأي وكتب علي رضي الله عنه في صلح الحديبية هذا
ما صالح رسول الله تعالى سهيل بن عمرو ولو عرفنا انك رسول الله ما حاربناك اكتب محمد بن عبد الله فامر رسول الله صلعم
عليا ان يمحو لفظ رسول الله فابى حتى محاه الرسول صلعم بنفسه فكان هذا الاباء عملا بالرأي في مقابلة النص
واستعمل معاذ حين سبق ببعض الصلوة فتابع الامام بالرأي وقد كان الحكم للمسبوق ان يبدأ بقضاء
ما سبق ثم يتابع الامام فكان هذا عملا بالرأي في موضع النص وفي نظائره كثيرة وكذلك عملوا بالرأي
ثم لا يعرف بالرأي من المقادير كحد الشرب كما قال علي انه اذا شرب هذى فثبت انهم كانوا مخصوصين
بالعمل بالرأي فقال الشيخ رح من ادعى خصوصهم اي تفردهم بجواز العمل بالرأي فقد ادعى امرا لا دليل
عليه لان النص الموجب للاعتبار يعم الجميع ولا دليل على ان المراد منه الصحابة خاصة دون غيرهم وكان
ادعى كونهم مخصوصين بالعمل به دعوى بلا دليل والدعوى لا تسمع بلا دليل كيف لا يرى اثبات نبي ما بالقياس مع انه حجة
كيف يرى اثبات امر بمجرد الدعوى من غير دليل واما دعوى الخصوص بناء على مشاهدة احوال الوحي ومعرفة
المراد بقرائن الاحوال ففاسد لانها لا تنفي الاجماع فان احكام لم تفترق بين الصحابة وغيرهم وكذا دعواهم
ذلك بطريق الكرامة لان الكرامة انما ثبتت بطاعة الله ورسوله ونحن نعلم النص بحكم الرأي تقابله
لا باظهار المخالفة لامر الله ورسوله بالرأي فانما عملوا بخلاف النص في بعض الحوادث لعلمهم بقرائن الاحوال او غيرها
ان ذلك غير محصور وان التمسك بالعزيمة اولى مع صحة الامام علم الصديق رضه ان اشارة النبي عليه السلام بان يمكث مكانه

كانت على سبيل الترخص والاكرام له فحمله على ذلك ثم تأخر تمسكا بالعزيمة الناشية من جلال الانه موا ابن
يلك الله ورسوله والتعبد والسد ابا بكر رضي الله عنه ما كان لابن ابي قحافة ان يتقدم بين يدي رسول الله صلعم وكذلك التمسك بالعزيمة
كان في التقدم للامامة بل حضور رسول الله صلعم مراعاة لحق الله في اداء الصلوة في الوقت المعهود دون التاخر
الى الحضور وكان رخصة ولذلك علم علي ان الامر بالمحو لم يكن للالزام ولم يقصد به فسخ الصلح فرأى
اظهار الصلابة في الدين لتحرز من المشركين عن طمع الرغبة في الصلح مندوبا اليه للامام بشرط ان يكون فيه
منفعة للمسلمين وتمام هذه المنفعة في ان يظهر الامام المسامحة والمساهلة فيما يطلبون ويظهر المسلمون
القوة والشدة في ذلك ليعلم العدو انهم لا يرغبون في الصلح لضعفهم فلهذا ابى علي رضي الله عنه وكذلك
عن معاذ لو انه في البداية بالغاية للمسبوق حتى في الرخصة لكون الاداء عليه ايسر وان العزيمة متابعة
رسول الله صلعم واغتنام ما ادركه معه فاستعمل باجزاء ما ادركه اولا تمسكا بالعزيمة لا مخالفة للنص واما
حد الشرب فثابت بالاجماع وان كان مستنده الاستدلال بحد القذف والحكم الثابت بالاجماع لا يكون
مخالفا على الراي كذا ذكره الامام شمس الائمة واما المعقول فكذا استدل
اولا بعموم تحكيم فاعتبروا على ان العمل بالقياس واجب لانه داخل في عمومه فاعترض عليه بان النص
انما يفيد الاعتبار بامر ثابت بالنص كالاعتبار بالمثلات دون الراي فقال ان سلمنا ان النص ورد فيما
ذكرتم فالقياس في معناه فيلحق به او الحاصل ان الاول استدلال بعبارة النص وهذا استدلال بدلالته
لانه ثابت بمعناه اللغوي لا انه سماه دليلا معقولا لانه يتوقف عليه يحصل بالتامل والتفكر لا بظاهر النص
وصيغته وهذا التقرير الحاصل هو الجواب الموعود عن السؤال المذكور وهو الكفر اي السبب المنقول
عنهم الكفر لكنه اي يمتنع عن تلك الاسباب للتحرز عن مثل ما اصاب من قبلنا من الجزاء يعني وجوب النظر
والتامل فيما اصابهم بتلك الاسباب ليس هو المقصود بعينه بل لتعتبر احوالنا باحوالهم لنكف عما استوجبوا
به ما لحقهم من العذاب فان المقصود من الاعتبار الاتعاظ بالغير واذا كان كذلك لم يكن فرق بين حكم هو
هلاك في محل باعتبار معنى هو كفر وبين كفر هو تحليل او تحريم في محل باعتبار معنى في الاصل هو قدر وجنس في التعدية
على الامر بالاعتبار في هذا الموضع يكون تنصيصا على الامر في الموضع دلالة واللام في لنكف متعلق
بالنظر والتامل وكذلك التامل اي كما ان التامل في احوال من قبلنا واجب لنعتبر احوالنا باحوالهم التامل
في حقايق اللغة اي في معاني الالفاظ لاستعارة غيرها لها غير الفاظها الدالة عليها بالوضع لها اي لتلك
الحقايق والمعاني شايع اي جايز كالتامل في معنى الشجاع وهو الانسان الموصوف بالشجاعة لاستعارة
غير لفظه وهو الاسد الدال على الهيكل المعلوم لذلك الانسان باعتبار ان الشجاعة من الاوصاف
المشهورة لذلك الهيكل سايغ بلا خلاف فكذا التامل في الاصل والفرع لتعرف المعنى الذي هو مناط
الحكم وتعديته حكم الاصل الى الفرع يكون جايزا ايضا ولو قيل وكذا التامل في حقايق اللغة لاستعارتها

لغير موضوعاتها

لغير موضوعاتها سايغ لكان موافقا لما ذكره شمس الائمة وغيره وقوله التامل في معنى النص الثابت
باشارة صاحب الشرع لمعرفة التامل في معنى اللسان الثابت بوضع واضع اللغة ثم التامل ذكره للوقوف
على طريق الاستعارة حتى يحل لا ذكر اللفظ في محل مستعارا في محل آخر يكون هذا نوع من عمل الراسخين
في العلم فكذلك التامل في معاني النص لاثبات حكم النص في كل موضع علم انه مثل المنصوص عليه لانه لا يعرف
المؤيد الا بالسماع من صاحب الشرع كما لا بد في طريق الاستعارة من العرب فكان التامل واجبا
عن ان المصير الى احدهما بالسماع من صاحب الشرع وفي الاخر من العرب وقال القاضي الامام ايضا انا
احيينا بالقياس الصحيح حتى عمت النصوص بالتعليل فامكن العمل بها في غيرها فادى النص كما احتاجوا ونحن في حقايق
النصوص بالوقوف على طريق المجاز والاستعارات فامكننا العمل بغير ما وضعها واضع اللغة في الاصل
لم يكن ذلك اختراعا على اللسان ولا وضعا من عند نفسه وكذلك هذا والقياس نظيره اي نظير كل واحد
من الاعتبار والوقوف في التامل في حقايق اللغة ودعانا الى التامل الاعتبار لان الاعتبار يتوقف
على سابقة التامل فكان الدعاء الى الاعتبار دعاء الى التامل وما ذكرنا اي بيان التامل
المؤدي الى الاعتبار في الاصل اي في النص الموجب للاعتبار بمعرفة يتم به قوله الذين كفروا
من اهل الكتاب يعني بهم بني النضير من ديارهم اي من مساكنهم بالمدينة وذلك انهم صالحوا رسول الله صلعم
حين هاجر الى المدينة على ان لا يكونوا عليه ولا له فنقضوا العهد بعد وقعة احد فخرج كعب بن الاشرف
في اربعين راكبا فحالفوا عليه قريشا عند الكعبة فامر محمد بن مسلمة الانصاري بقتل كعب بن الاشرف
فقتله غيلة وكان اخاه من الرضاعة ثم خرج النبي صلعم بالكتايب وامرهم بالخروج من المدينة
فاستمهلوا عشرة ايام ليتجهزوا فدس المنافقون اليهم لا تخرجوا من الحصن وان قاتلوكم فنحن معكم
لا نخذلكم وان خرجتم لنخرجن معكم فلما ايسوا من نصرهم طلبوا الصلح فابى عليهم الا الجلاء على ان
يحمل كل ثلثة ابيات على بعير ما شاء وامن متاعهم فلحقوا بالشام باذرعات واريحا الا اهل بيتين
منهم آل ابي الحقيق وآل حيي بن اخطب فانهم لحقوا بخيبر ولحقت طايفة بالحيرة واللام في لاول
الحشر متعلقة باخرج وهي مثل اللام في قدمت لحياتي وفي جئته لوقت كذا والمعنى اخرج الذين
كفروا عند اول الحشر ومعنى لاول الحشر ان هذا اول حشرهم الى الشام وكانوا من سبط لا يصيبهم
جلاء قط وهم اول من اخرج من اهل الكتاب من جزيرة العرب الى الشام او هذا اول حشرهم والحشر الثاني
حشر يوم القيامة لان المحشر يكون بالشام ما ظننتم ان يخرجوا لشدة باسهم ومنعتهم ووثاقة حصونهم
وكثرة عددهم وظنوا ان حصونهم مانعتهم من باس الله فاتاهم الله اي امر الله وعذابه من حيث لم يحتسبوا لم يظنوا
ولم يخطر ببالهم من جهة المؤمنين فكانوا يحسبون انهم يغلبونهم ويظهرون عليهم وقذف في قلوبهم الرعب
يخربون بيوتهم بايديهم والرعب الخوف الذي يرعب الصدر اي يملأه وقذفه اثباته وركزه

يحربون بيوتهم التخريب من الاخراب لا افساد بالنقض والهدم والاخراب الترك لا ساكن فيه والاسعال عنه
كانوا يخربون بواطنها والمسلمون ظواهرها لما اراد الله من استيصال شأفتهم وان لا يبقى لهم بالمدينة دار
ولا منهم ديار والذي دعاهم الى التخريب حاجتهم الى الخشب والحجارة ليسدوا افواه الازقة وان لا يتحسروا
بعد جلائهم على بقائها مساكن للمسلمين وان ينقلوا معهم ما كان في ابنيتهم من الخشب والساج المليح
واما المؤمنون فداعيهم ازالة متحصنهم ومتمنعهم وان يتسع لهم مجال الحرب ومعنى تخريبهم لها بايدي
المؤمنين انهم لما عرضوهم لذلك وكانوا السبب فيه فكانهم امروهم به وكلفوهم اياه فاعتبروا يا اولي الابصار
يا ذوي العقول ولا تفعلوا تفعل هؤلاء فتعتبر مثل ايهم ما نزل بهم هذا تفسير الاية وهي الشيخ به طريق
التأمل فيها للاعتبار فقال والاخراج من الديار عقوبة مثل القتل لانه عديل القتل في كتاب الله وان اكتبنا
انفسكم او اخرجوا من دياركم ويكون مثل القتل او اشد منه اختار بنو اسرائيل القتل على الجلاء والكفر
يصلح داعيا الى الاخراج الذي هو مثل القتل لانه يصلح داعيا الى القتل فيصلح داعيا الى
الاخراج ايضا واول الحشر دلالة على تكرر هذه العقوبة لان الاول يدل على ثان بعده و
هو اجلاؤهم كما نشأ اصابة النصر جزاء التوكل وفتح الحيل لانهم لما لم يظنوا خروجهم راوا
انفسهم عاجزين عن اخراجهم وحيلهم منقطعة عنه فتوكلوا على الله فجوزوا وانا النصر والنجاح
وان الملفت اي السخط والبغض يقال مقته اي ابغضه والخذلان ترك العون والنصر جزاء
التكثر الى القوة والاعتزاز بالشوكة اي شدة الباس وحمل السلاح فانهم لما نظروا الى تحصنهم
وظنوا ان حصونهم مانعتهم من الله جوزوا بذلك ثم حصنا فاعتبروا الى الاعتبار بالنظر
في معاني النصوص للعمل به اي ليعمل بما وضح لنا من المعنى فيما لا نص فيه فنقيس احوالنا باحوالهم فنحترز
عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم فكذلك في مسئلتنا هذه اي كما وجب لنا التأمل في معنى
هذا النص للعمل به يجب التأمل في سائر النصوص لاستخراج المعاني التي يتعلق بها الاحكام
ما شاء صاحب الشرع ليعمل بها فيما لا نص فيه وبيان ذلك اي بيان التأمل
لاستخراج المعنى هو مناط الحكم فيما شرعه الشارع بمجموعه سلك الربوا وذلك اي ذكر الشارع ان
النبي عليه السلام قال الحنطة بالحنطة الحديث روي هذا الحديث بالرفع والنصب وعلى التقديرين لابد
من اضمار بدلالة كلمة الباء فانها تقتضي فعلا يلتصق بواسطتها ما دخلت فيه وقد ذكر
في المعاوضات فيضمر فعل يناسبها فكان معنى رواية الرفع بيع الحنطة بالحنطة مثل بمثل فحذف
المضاف واقيم المضاف اليه مقامه ومعنى رواية النصب وهي مختار الشيخ هنا بيعوا
الحنطة بالحنطة مثلا بمثل فتح بسم الله فلا يفضي فحذف اضمر الفعل الذي جعلت التسمية
مبدأ له ودل عليه اي على ذلك المضمر ما ذكرنا الحديثان والحنطة اسم علم المكيل اي اسم موضوع غير معنوي

لنوع

لنوع من الطعام الذي يصح ان يكال ولم يرد بحمول الكيل فيه فانه لو لم يكل اصلا لا يخرج عن كونه
مكيلا وقد قيل هذه التسمية بجنسه تعلق الحنطة بالحنطة شأنه مثل حال المرا سبق وهو الحنطة ويكون
حالا عن المفعول والاحوال شروط لانها صفات والصفات قيود كالشروط الا ترى انه لو قال
انت طالق راكبة يتعلق الطلاق بحال الركوب اذ ركبت فانت طالق والامر للايجاب يكون نظرا الى الاصل لم يجز في البيع
لانه ليس بواجب بالاجماع فيصرف الى الحال التي هي شرط الجواز وحينئذ صار كانه قيل اذا اقدمتم على بيع
الحنطة بالحنطة فبيعوا في حال المساواة دون غيرها ولهذا اختار الشيخ رواية النصب المقتضية
لاضمار الامر لانه اظهر في ايجاب شرط المماثلة وهذا لان الشي قد يصير مشروطا بشرائط
يوجب مراعاتها عند الاقدام عليه وان لم يكن في ذاته فرضا كالنكاح لما شرع بشرط الشهود
يفترض احضار الشهود لانعقاده وان لم يكن نفسه واجبا كصلوة التطوع يفترض مراعاة
شرط جوازها من الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة عند الاقدام عليها وان لم تكن
في نفسها واجبة والمراد بالمثل المذكور في هذا الحديث المماثلة في القدر اي الكيل في المكيلات والوزن
في الموزونات دون غيره فان محمدا ره ذكر هذا الحديث في اول كتاب الصرف وذكر مكان مثلا
بمثل كيلا بكيل وزنا بوزن فيحمل ذكر ان المراد به المماثلة في القدر لا وصفا وكلام الرسول صلعم
يفسر بعضه بعضا فيعتبر بصيغة الكلام اي بهذا المجموع وهو اضمار البيع وايجاب المماثلة وكون
المماثلة في القدر مرادا من المثل باشارة صيغة الكلام والتأمل في معناها والفضل اسم للزيادة يرجع
الى احد البدلين سواء كانت باعتبار القدر بان كانت من جنس البدلين كزيادة القفيز على القفيزين
او من غير جنسهما كزيادة درهم او باعتبار الحال بان كان احدهما نقدا والاخر نسيئة
ربوا اسم لزيادة هي حرام بالنص وسمي به وحرم الربوا لا لكل زيادة فان الربح في التجارة والنماء
في الزراعة زيادة ولكنها لا تسمى ربوا لانها ليست بحرام وهو اي الفضل الذي هو ربوا فضل مال لا يقابله
عوض في مقابلة المال بالمال لان العقد لما كان معاوضة لا يجوز ان يستحق فيه فضل خال عن العوض لان
ذلك خلاف مقتضى العقد فيكون اشتراطه باطلا واشتراطه مفسدا للعقد كما لو باع عبدا بجارية وشرط
ان يسلم المشتري مع العبد ثوبا او يعمل المشتري للبائع عملا فانه يفسد العقد لخلو هذه الزيادة
عن العوض في عقد المعاوضة الا ترى ان التملك لو كان بلفظ الهبة بان يقول ملكتك هذا العوض
بهبة بلا مال يحل وان كان بغير عوض لان عقد الهبة لما كان عقد تبرع جاز ان يستحق به مال بلا مقابلة
عوض ولا يكون ذلك على خلاف مقتضاه فعرفنا ان الحرمة باعتبار الخلو عن العوض في عقد المعاوضة
فان قيل ينبغي ان يكون الربح حراما لانه فضل مال خال عن العوض لانه لا يقابله العوض لا يكون ربحا وليس
الربح بحرام بالاجماع فان الاسواق ما وضعت الا للاسترباح الا ترى ان بيع عبد بعبد وثوب

بعشرة أثواب جايزة والفضل فيه متحقق بدليل انه يعتبر شرعا في عقد مريض وبيع الاب والوصي قلنا
لا نسلم ان فضل خال عن العوض اذ لو كان كذلك لكان اشتراطه مفسدا للعقد لكونه بعيدا بمقتضاه لكن الربح
زيادة تظهر عند البيع لا عند الشرا فان من اشترى ما يساوي درهما بعشرة جعل ذلك في حقه متقوما
بعشرة لرغبته في شرائه بعشرة ولعل اثره في اثبات زيادة المال والتقويم مما يعرف بالاسعار
بين عادات الناس ولعل له فيه منفعة ومصلحة يساوي بعشرة وكان في حقه متقوما بعشرة وربح
الاخر عليه بسعة اسعار اما باعتبار ان في السوق قيمتها عشرة وكذا لو باع ما يساوي عشرة
بدرهم يجعل قيمته درهما في حق المتعاقدين لتراجعهما رغبتهما فيه فلم يخل الفضل عن العوض ولكن
لما وجد المشتري عند اهل السوق يساوي بعشرة ظهر الربح عند البيع واما فيما نحن فيه فقد سقط
اعتبار الجودة ورجعت المالية الى ~~السوق يساوي بعشرة~~ الذات فلا يثبت برغبة المشتري اليه
فيظهر الفضل الخالي عن العوض وكذا في تصرف المريض والاب والوصي لان اثبات زيادة المالية برغبة
المشتري انما يصح اذا كان ذلك تصرفا في خالص ماله وتصرف الاب والوصي في مال الصغير واليتيم
وتصرف المريض فيما يتعلق به حق الغير لا في خالص ملكهم فلا يلتفت الى رغبتهم لتاديهما الى ابطال
حق الغير فيظهر الفضل في تصرفاتهم ايضا والمراد بالفضل الفضل على القدر اي القدر الشرعي
وهو الكيل لا مطلق الفضل لان فضل احد الشيئين على الاخر مستلزم مساواة بينهما بوجه على تقدير عدم
الفضل لم يمكن تحقيق فضل لاحدهما على الاخر اذ لا يقال للعالم فضل على فلان في العلم الا اذا كان بينهما نوع
مساواة في شيء من العلم وامتياز احدهما بزيادة فيه وههنا ذكر المماثلة ثم ذكر الفضل بعدها والمراد
من المماثلة المماثلة في القدر بالنص وهو ما روينا من قوله عليه السلام كيلا بكيل وبالاجماع فكذلك الفضل على هذه
المماثلة يكون فضلا على الكيل لا محالة لكونه مبنيا عليه في الذكر كما لو قال زيد فقيه وعمرو فقيه الا ان زيدا
افقه تصرف قوله افضل الى صفة الفقه المذكورة لا الى صفة لم يذكر وصح ان البدلين لو تماثلا من سائر
الوجوه والفضل على الكيل موجود حرم ولو كان على عكسه لم يحرم ان المراد به الفضل على الكيل
وذكر في بعض الشروح ان المراد من قوله يكون الفضل عليها الاشتراط الكيل في الفضل يعني كان
المراد بالمماثلة المماثلة في الكيل لا مطلق المماثلة فكذلك الفضل على تلك المماثلة لا يكون حراما ما لم يكن مكيلا
الا ان السابق مثلا بمثل والمراد منه القدر اي الكيل والفضل معهود حينئذ فيكون من جنس
السابق فيلزم ان يكون الفضل قدرا اي كيلا وهذا غير سديد فان هذا التركيب لا ينبئ عنه وهو مخالف
للروايات فانه نص في غير واحد من كتب الفقه ان ادنى ما يجري فيه الربوا من الاشيا المكيلة
نصف صاع وذكر ميدان حتى لو باع مدين من الحنطة بثلاثة امداد منها لا يجوز ومعلوم ان المد الواحد
مما لا يدخل تحت الكيل وكذا لو باع قفيزا من الحنطة بقفيز منها ودرهم لا يجوز بالاجماع مع فقدان الزيادة

حرام وان لم يبلغ الكيل بعد ــــه فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر حتى يبعد بالقدر
الذي ذكرنا ان الحكم الاصلي هو النص وجوب التسوية بين البدلين المتجانسين في القدر شرطا لجواز العقد ثم
الحرمة اي ثبوت الحرمة بناء على فوات حكم الامر وهو التسوية الواجبة بحكم قوله الحنطة بالحنطة مثلا بمثل
اي سواء واذا كان كذلك كان محل الحكم ما يقبل المماثلة كيلا فلم يكن ما لا يجري فيه الكيل محلا للحكم ولا يتحقق فيه الفضل
الحرام لعدم تصور ما يبنى الحرمة عليه وهو فوات التسوية مع امكان رعايتها فيجوز بيع الحفنة بالحفنتين فيه
والتفاحة بالتفاحتين عند البيع بجنسها اي عند بيع الحنطة او بيع هذه الاموال المذكورة في النص بجنسها
واذا تاملنا وجدنا الداعي الى هذا الحكم وهو وجوب التسوية القدر والجنس وقال الامام الزعري
في طريقته وهما سبب الحكم لان حكم النص وجوب التسوية بينهما في الكيل احترازا عن الفضل الحرام
وهو الفضل على الكيل على ما قلنا فعلنا انما وجبت هذه التسوية لان هذه الاموال متساوية المالية
وكونها امثالا متساوية المالية موثر في ايجاب التسوية دفعا للظلم فان البدلين لما تساويا كان الزايد
فضلا في البيع خاليا عن العوض فيكون اخذه ظلما وانما صارت امثالا متساوية بالكيل والجنس لان الكيل
يسوي بينهما في الذات والجنس في المعنى والموجود ليس الا الصورة والمعنى فاذا استويا صورة و
معنى استويا قطعا فصار وجوب التسوية مضافا الى كونها امثالا متساوية وكونها امثالا ثابت بالكيل
والجنس فيضاف وجوب التسوية الى الكيل والجنس بهذه الواسطة لان الحكم يضاف الى علة العلة
على ما عرف في مسائل الترتيب وصارت حرمة الفضل مضافة الى الكيل والجنس لان ايجاب الفعل يقتضي نهيا
عن ضده فايجاب التسوية كيلا بكيل يكون تحريما للفضل على الكيل فالكيل ويعني به كون المحل قابلا للكيل
جعل علما على الحل في المتماثلة وعلما على ثبوت الحرمة في المتفاضلة كالنكاح جعل علما للحل في حق الزوج
وعلما للحرمة في حق غيره الطول والعرض يعني فيهما الطول والعرض فان ذراعا من الثوب مماثل ذراعا
من اللبد صورة لكن ذراعا من الثوب مماثل ذراعا اخر من الثوب صورة ومعنى ــــو
وسقطت قيمة الجودة جواب عما يقال لا نسلم ان المماثلة ثبت حقيقة بما ذكرتم فانه يتفاوت بين البدلين
في الوصف بعد استوائهما قدرا وجنسا فان المالية التي هي المقصود من هذه الاشيا يزداد بالجودة
وتنقص بالرداءة واذا لم تثبت المماثلة لم يظهر الفضل كما في العبد والثياب فقال هذا انما يلزم
ان لو بقيت للجودة قيمة في هذه الاموال عند المقابلة بجنسها ولكنها سقطت بالنص وهو قوله عليه السلام الذهب
بالذهب تبرها وعينها سواء والفضة بالفضة تبرها وعينها سواء والعين اسم للمضروب وهو الجيد
من التبر وقوله جيدها ورديها سواء وفي بعض الروايات جيدها ورديها سواء فيكون نصا على سقوط قيمة
الجودة وبالاجماع اي بدلالة الاجماع فانهم اجمعوا على انه لو باع قفيز حنطة جيدة بقفيز حنطة رديئة وزيادة
فلس لا يجوز لوجود الفضل الخالي عن العوض وهذا يدل على سقوط قيمة الجودة اذ لو بقيت الجودة

متقومة لا يمكن جعل الفلس معيبا بل الجودة بمعنى المعد اذ الاعتياض عن الجودة صحيح اذا كانت مع الاصل
كما اذا اختلف الجنس وكما اذا لم يكن البدلان او احدهما من احوال الربوا والمعارضة هو الوجه المعتمد
ما لا يستعمله الا بالاهلاك فمنفعته في ذاته لا في اوصافه لعدم امكان الانتفاع باوصافه مع بقاء ذاته والتقوم
للاشياء انما يستفاد باعتبار منافعها واذا لم يكن في الاوصاف بنفسها منفعة لم يكن لها قيمة فتهدر وبقي العبرة
للعين بخلاف ما ينتفع به بدون استهلاك كالثياب ونحوها لان الانتفاع بها يتحقق مع بقاء اعيانها فتكون
اوصافها معتبرة ولا يلزم عليه ما اذا باع الاب او الوصي الجيد من مال الصبي بمثله رديا فانه لا يصح وما اذا باع
المريض مرض الموت كرا من حنطة جيدة بكر من حنطة ردية فانه يجعل تبرعا حتى يعتبر من الثلث ولو كانت
الجودة ساقطة عند المقابلة بالجنس لجاز البيع في الصورة الاولى ولم يجعل تبرعا في الثانية كما لو باعوا فلوسا
جيدة رائجة بفلوس رديئة رائجة لانا نقول ان الجودة متقومة في الاصل وانما تسقط قيمتها اذا لاقى ورود عقد
المقابلة وتحقق هدرها عند المقابلة بالجنس لانهم امروا بالتصرف على الوجه الانظر وللمقابلة بالجنس
طريق لاسقاط قيمة الجودة وليس هو بطريق واما العاقل البالغ فمطلق التصرف في مال نفسه فيصح منه
التصرف النافع والضار جميعا ولهذا يعطي اذا استهلك على رجل حنطة بضمن مثلها جيدة لان الجودة
انما تسقط اذا قوبل الجيد بالردي لا ان لا يرضى بمقابلته بالردي حتى لو رضي بذلك يسقط حقه ايضا
مجرى ولما صارت كل الاحوال المذكورة اغفالا بالقدر والجنس وسقط اعتبار قيمة
الجودة شرعا اي لحيثيتها اشارة لا يعني لتحقق التسوية فان الشرع لما اوجب التسوية كيلا تكون احترازا عن
الفضل الحرام ولن تحصل التسوية من كل وجه الا بسقوط قيمة الجودة وسقط اعتبارها بطريق الشرط
لتحقق التسوية لا لعلة حتى لم يحصل سقوط قيمة الجودة من اوصاف العلة كالقدر والجنس لان سقوط
قيمة الجودة عبارة عن عدم اعتبارها والعدم لا يصلح علة لامر وجودي اذ الوجود لا يصلح اثر العدم فيه
فلا يصلح المماثلة التي هو معنى اثر العدم بعدم الجودة فيجعل سقوط العدم شرطا لا علة صارت المماثلة
جواب لما ثابتة بهذين الوصفين اي القدر والجنس بالكيل والجنس بواسطة المماثلة الباء للاطلاق متعلق بالمماثلة
والثابتة بهما اي صار سائر الاعيان فضلا بواسطة ثبوت المماثلة بين البدلين بالكيل والجنس فصار شرط
شيء فيها اي في الاعيان في البيع اي بيع المتجانسين لي شرط الخمر باعتبار انه كل واحد حرام حالة عن العوض
او باعتبار ان كل واحد منهما مفوت للمماثلة الواجبة بالامر فان قيل يبطل ما ذكرتم بما اذا باع جوزة بجوزتين
او بيضة ببيضتين فيجب ان يجوز ذلك لانه جعلت هذه الاموال امثالا متساوية في المالية قطعا
بالعدد والجنس كالمكيلات بالكيل والجنس والموزونات بالقدر والجنس بدليل انها تضمن بالمثل
في ضمان العدوان ويجوز السلم فيها عددا مع التفاوت قلنا لا نسلم ان العدد يجعلها امثالا متساوية
المالية قطعا بخلاف الكيل لانه يوجب المساواة قدرا على وجه لا يبقى معه تفاوت يظهر الفضل ضرورة حتى

حتى

حتى لو اوجب العدد التسوية قطعا اعتبر علته موجبة للتسوية ايضا كما في الفلوس الرائجة فانها لما صارت امثالا
متساوية قطعا على وجه لا يجري فيها المماكسة لم يجز بيع فلس بفلسين فاما جعلت امثالا في ضمان العدوان حرج قيام
التفاوت بطريق الضرورة لان الاتلاف متحقق والخروج عن ضمان العدوان واجب والتفاوت في القيمة اكثر
فلو لم يتحمل هذا التفاوت لادى معنى تفاوت عظيم منه وهو تفاوت القيمة والسلم عقد مشروع بطريق
الرخصة فيسهل فيه الا يرى ان السلم يصح في الثياب وانه لم يكن من ذوات الامثال ولا محل الربوا كذا
في الطريقة البرغوية وهذا اي كون الداعي اي الحكم هو العدد والجنس معنى معقول اي مفهوم من هذا
النص فان نصه عليه الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير يشير الى الجنسية وقوله مثلا بمثل يشير الى
الى القدر ليس بثابت بالراي ابتداء بل هو مستنبط من النص فلم يبق من بعدها الا ان كلم النص
وجوب التسوية والمعنى الداعي الى القدر والجنس الا لاعتبار وموالي الاعتبار اي طريقه كذا ما قبل كلم النص
فلا تفاوت اي بل حكم النص في الاشياء المنصوص عليها من الحنطة والشعير وغيرهما ملحوظا اثار اي
اثبات الفضل الخالي عن العوض وهو كما ذكرنا اي هذا الاعتبار مثل الاعتبار الذي ذكرنا من الامثلة المحكية الاصلية
وهذا المثال الذي بيناه في صحة الاعتبار مثل الامثلة المذكورة في المثلاث والاستعارات ليس هي بكم
الاصلية وفي هذه الجملة التي ذكرنا فرق بان الفائدة في اشارات نصوص المثلات ليعرف المعاني الداعية الى حكم
لاجل الاعتبار والفائدة هاهنا اللغة لا تستعار لها لغيرها مثل الفائدة اشارات حديث الربوا
واثبات المعرفة المعاني الداعية الى الحكم لاجل الاعتبار من غير تفاوت بينهما وحصل
ما قلنا المانع من اقامة الدليل على صحة القياس اشار الى الجواب عن كلمات الخصوم فقال حصل بما
قلنا من جواز القياس اعتقاد حقيقة ثبوت الاحكام المنصوصة بطواهر النصوص اي بنفسها وتطمين
وطمانينة القلب وشرح الصدر بما سمعت ان العلة يطمئن بالوقوف على المعنى الذي به يتعلق الحكم
وان حصل اليقين بعلم الاول ان ابراهيم صلوات الله عليه لما طلب الطمانينة طلب ان يعاين رب ارني
كيف تحيي الموتى بعدما حصل اليقين له حتى قال بلى ولكن ليطمئن قلبي وطمانينة القلب عبارة عن ثباته
على ما اعتقده من الحق وسكونه اليه وشرح الصدر عبارة عن توسيعه وتفسيحه لقبول الحق والنزح
يضافا الى الصدر لانه فناء القلب والتوسيع يضاف الى الفناء يقال فلان رحب الفناء قال شمس الائمة
ان الله وجعل هذه الشريعة نورا وشرحا للصدر فقال افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور
من ربه وقال فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام والعلب نور العالب والعالم خبير كالعين
نور للحاضر بالطريق لا اشكال ان نور القلب يحصل من الطمانينة فوق ما يحصل بالخبر اجلس الخبر كالمعاينة
ونعلم من ضل الطريق اذا اخبره مخبر بالطريق واعتقد صدق خبره يحصل له بعض الانشراح وانما يتم انشراحه
اذا عاين اعلام الطريق فكذلك في رؤية القلب فانه اذا تامل في معنى المنصوص حتى وقف عليه يتم به انشراح الصدر

ويحصل لجانبه الغلب وذلك بالنور الذي جعله الله في قلب كل مسلم فالممنوع من هذا التأويل والامر
بالوقوف على مواضع النص من غير طلب المعنى يكون نوع حجر ورفعا للتعمق حتى انشراح الصدر
ولجانبه الغلب الثابت بقوله ولعلمه الذين يستنبطونه منهم فان قيل كيف يستقيم هذا والقياس لا يوجب
العلم والمجتهد يخطئ ويصيب عندكم قلنا نعم ولكن يحصل الحق بالاجتهاد والعلم من الطريق الظاهر على
وجه يطمئن قلبه وان كان لا يدرك ما هو الحق باجتهاده وهو نظير تحري القبلة فان علمتم هذا موجبات فان
العلم حسبه من حيث الظاهر وحسبه بداية بيان المعاني تعميم احكام النصوص فان حكم النص يكون منقطعا
عن التعليل على المحل المنصوص عليه وبعد استخراج الوصف المؤثر يتعدى الحكم الى ما لم ينص عليه بحكم نص
النص الذي لو كان مقتصرا على الاشياء الستة وبعد التعليل عم ساير المكيلات والموزونات وفي ذلك
اي في تعميم احكامها بعد حدودها لان فيه عملا بظاهر النصوص فيما نص عليه ومعانيها فيما لم ينص عليه
من الفروع وكذا اي بما ذهب اليه الخصم من تخصيص اعمال النصوص فيما نص عليه واهمالها فيما لم ينص عليه
ولزمنا بهذا الاصل اي بسبب استعمال القياس محافظة النصوص بظواهرها ومعانيها اي ومعانيها اللغوية
ومحافظة ما تضمنته النصوص من المعاني التي تعلقت بها احكام النصوص وهي المعاني الشرعية لانه لما نقف
على النصوص ومعانيها اللغوية لا يعرف ان هذه الحادثة لا نص فيها وما لم نقف على المعاني الشرعية لا يمكنه
ردها الحادثة الى ما يناسبها من النصوص فكان اي لاجل حصول الجمع بين الاصول والفروع جمعا وتوفيقا
اي حفظ النصوص بظواهرها ومعانيها اللغوية والشرعية هو الحق فكان هذا مقتضى العقل وهو القياس حقا
وليس بعد الحق الا الضلال فكان ما قال الخصم اي من المنع عن القياس ومحافظة النصوص بمعانيها ضلالا
وهو باطل وما الخصم ونفاة القياس الا متمسكين بالجهل فانهم يتمسكون فيما لا نص فيه باستصحاب الحال
وما آل الى الجهل فانه ادعى ان لا دليل على الحكم وهو جهل بالدليل المثبت فلا يجوز المصير اليه الا عند
الضرورة المحضة مثل تناول الميتة ثم اجاب بعض مشايخنا عن قوله لا يجوز التمسك بالقياس لمعنى في الدليل فقال تعلق
الحكم بمعنى من معاني النصوص وان صار بهذا الطريق ثابتا بدليل فيه شبهة بسببه لان في كل معنى
عينه القايس لتعلق الحكم به احتمال ان لا يكون متعلق الحكم لكن وضع الاسباب لمن يشرع فالاجل
العمل دون العلم على هذا الوجه وهو ان يكون فيما صار سببه حاويا كالنصوص المحتملة بصيغتها فانه يحتمل الاية
المأولة والعام الذي خص منه البعض من الكتاب وخبر الواحد من السنة وصار الكتاب تبيانا لكل شيء من
هذا الوجه وهو اعتبار المعنى فلا يمكن ان يقال كل شيء في القرآن باسمه الموضوع له لغة فكان تبيانا بمعناه
ثم ذكر المعنى جلي يوقف عليه باعتبار الظاهر كحرمة الشتم والضرب بمعنى الايذاء الموجود في التأفيف
وخفي لا يوقف الا بزيادة تأمل كتعلق انتقاض الطهارة بوصف النجاسة والخروج في الخارج من السبيلين فاذا
كان اثبات الحكم بالمعنى الظاهر ثابتا بالكتاب كان اثباته بالمعنى الخفي كذلك ايضا فيكون الكتاب تبيانا لكل

ثم

شيء بظاهره ومعناه وهذا هو الجواب عن تمسكهم بقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله عز وجل
ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين على ان المراد من الكتاب المبين اللوح المحفوظ على ما هو عامة الاقاويل
لا القرآن فكان اولى اي كان العمل بالقياس عند عدم النص اولى من العمل بالحال الذي تمسكوا به لما عرفنا ان ترك
لا يتوقف على علم اليقين لانه لما جاز العمل بالاية المأولة وخبر الواحد واستصحاب الحال اذا عدم النص عندهم
او تعذر العمل بالقياس عندنا علم انها لا يتوقف على علم اليقين وقولهم لا يطاع الله بما لا يعقل والاسلم
فيما اذا كان بطريق الابتداء لا فيما اذا تعلق بما اذا كان لاعتبار معنى من المعاني ثم وجد ذلك المعنى في محل آخر
فانه هو المنازع فيه واما الجواب عن حديث عايشة وهو حديث اولاد السبايا فنقول المراد منه القياس المحض
المهجور لانهم كانوا يقيسون في نصب الشرايع بالراي وتحت الاشياء في تحكم فقاسوا ما لم يكن على ما قد كان
لا القياس الذي نحن بصدده فانه في التحقيق اظهار ما قد كان ورد الفرع الى نظايره وكذا المراد من الراي
والقياس المذكور في ساير ما رووا من الاخبار الراي المخترع المذموم الذي يوجد جبه الى الضلال او الراي
يكون المقصود منه رد المنصوص نحو ما فعل ابليس لعنه الله لا الراي الذي يقصد به اظهار الحق فانه قولا في
انظها فيه الصيد بقوله ذوا عدل منكم حد ذوا عدل منكم ورسول الله صلعم علم اصحابه والصحابة رضوان الله عليهم
اجمعوا على استعماله من غير نكير من احد منهم على من استعمله كما بينا فكيف يظن بهم الاجماع على ما فيه رسول الله صلعم
او جعله مدرجه الى الضلال وهذا شيء لا يظنه الا ضال مضلل ولهذا قال شمس الائمة هو ما قال النظام
ان القياس على خلاف موضوع الشرع غير مسلم لما ذكرنا من الدلايل قوله لان
الشرع ورد بالفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات قلنا اما الفرق فلا نسلم انهما في المعاني التي تعلقت
الاحكام بها واستدل صلاحيته ما تدعيه الخصم جامعا او الوجود تعارض في الاصل او الفرع اما الجمع
بين المختلفات فلانه اشتركا في معنى جامع او لاختصاص كل من المختلفات بعلة صالحة لحكم خلاف اذا امانع
عند اختلاف الصورة احد نوعي الحكم او بعلل بعلل مختلفة فان قال الخصم ان ما ذكرتم من ان
ان الشرع مشهد بابطال اماراتكم فانه لو حرم النظر الى شعر الحرة وكم يدل الامة لقلتم انما حرم
ذلك لخوف الفتنة وهو قايم في شعر الامة الحسناء فتحريم النظر اليه ولان ذلك من ابوكم ما يذكرونه
من امارات الحكم في القياس فاذا اشهد الشرع ببطلانه فقد صح قولي ان وضعه ممنوع من القياس فنجيبه
بان نفي الشرع حكم امارة في بعض الصور لا يمنع من كونها امارة فان الغيم الرطب امارة في الشتاء على المطر
ولا يسقط كونه امارة وجود غيم رطب منه في صميم الشتاء من غير مطر فكذلك امارات الاحكام لا تخرج
من كونها امارات بوجود امثالها تختلف عنها احكامها اذا الاكثر يوجد بدون التخلف

فصل في تعليل الاصول لما سبق ان الاصول وهي النصوص
على حقوق بها احكامه وشهادة بمعانيها الجامعة بين الفروع والاصول بين في هذا الفصل اختلاف الناس

في ذلك فقال احلفوا يعني القايل بالقياس في هذه الاصول يعني النصوص المتضمنة للاحكام من الكتاب
والسنة او الاصول الثلثة وهي الكتاب والسنة والاجماع والاول اظهر فقال بعضهم اي بعض القايسين هي
غير شاهدة اي معلولة في الاصل الا بدليل اي الا اذا قام دليل في البعض على كونه معلولا فح يجوز تعليله ونصح
الالزام به على الخصم واسترذل بعض اهل اللغة اطلاق الفقهاء لفظ المعلول على النص في عباراتهم فقال العلة
التي هي المرض لا ذم والنعت عند عليل فالصواب ان يقال هذا النص معلل بكذا / واجيب عنه بانه قد جاء
علّ يعلّ فهو معلول اي ذو علة نص عليه في المغرب والصحاح والعلة في اصطلاح الفقهاء عبارة عن المعنى الذي
تعلق به حكم النص اي ملزوم تغيره بها في لغة التقويم مأخوذ من العلة بمعنى المرض فيجوز ان يقال
هذا النص معلول اي ذو علة بهذا المعنى كما يقال للمريض معلول اي ذو علة بمعنى المرض وقال بعضهم
هي معلولة بكل وصف يمكن التعليل به ويصلح لاضافة الحكم اليه الا ان يمنع مانع اي يقوم دليل من نص
او اجماع في البعض يمنع من التعليل ببعض الاوصاف فح يمتنع التعليل بالجميع ويقتصر على ما علم
فقد المانع وقال بعضهم وهم عامة مثبتي القياس هي معلولة اي الاصل فيها التعليل ولكن بوصف
قام الدليل على تميزه من بين ساير الاوصاف لكونه متعلق الحكم لا بكل وصف يعني لا حاجة في تعليل
كل نص الى قيام الدليل على ان هذا النص معلول بل يكتفي فيه بان الاصل في النصوص التعليل لكن
يحتاج فيه الى قيام الدليل على ان هذا الوصف من بين ساير الاوصاف هو الذي يتعلق الحكم به وهذا اي
هذا القول اشبه بمذهب الشافعي لانه لما جوز التعليل بعلة قاصرة وليس فيه الزام على الغير
جاز الاكتفاء بهذا القدر وهو ان الاصل في النصوص كونها معلولة ولانه لما جعل الاستصحاب حجة
ملزمة على الغير جاز ان يتمسك بالاصل لم يحتج الى قيام الدليل في كل نص انه شاهد للحال بل التعليل
يكون ملزما عنده نظرا الى ان الاصل في النصوص هو التعليل وانما قال وهذا اشبه لان هذا المذهب
لم ينقل عن الشافعي نصا بل استدل بمسايل عليه واسند صاحب الميزان هذا القول الى الشافعي وقال
بعض اصحابنا ايضا والقول الرابع هو قولنا انها اي النصوص في الاصل شاهدة اي الاصل فيها التعليل عندنا ايضا
ومعلولة شاهدة لمعنى ولكن الا لمانع مثل النصوص الواردة في المقدرات من العبادات والعقوبات
ولا بد في ذلك اي مع جواز التعليل من دلالة التمييز اي دليل يميز الوصف المؤثر من ساير الاوصاف ولا بد
قبل ذلك اي قبل التمييز في التعليل وتمييز الوصف المؤثر من اقامة الدليل على انه اي النص الذي يريد استخراج
العلة منه للحال شاهد اي معلول لان الظاهر وهو ان الاصل في النصوص التعليل يصلح للدفع لا للالزام وهذا
القول مذهب بعض اصحابنا كذا ذكر في الميزان وان كان القاضي الامام والسمعاني ذكروه مذهبا
لاصحابنا على الاطلاق واختار صاحب الميزان ان القول الثالث كما هو مذهب العامة فقال ان احكام الشرع
مبنية على الحكم ومصالح العباد ولو امتنعا او تعوّلنا النصوص معلولة اي الاحكام الثابتة بها متعلقة بمعان

ومصالح

ومصالح وحكم فاذا عقل ذلك المعنى يجب العمل بالتعدية ولان الاصل وان كان واحدا واستخرج منه كل من
خالف على انه تعلق الحكم بما كان الاصل معلولا باتفاقهم وان كان كل واحد استخرج من اصل على حدة
فهي معللة بوصف مؤثر وجد فيه ما هو حد العلة يكون معلولا فلا حاجة الى قيام النص او الاجماع على كونه
معلولا وذكر في بعض نسخ اصول الفقه زعم بشر المريسي وابو الحسن الكرخي ان من شرط صحة القياس ان
ينعقد الاجماع على كون حكم الاصل معللا او يقوم نص عليه وزعم عثمان البتي ان القياس لا يجوز على اصل
حتى يقوم دليل خاص على جواز القياس عليه وكلاهما باطل لان من زمن الاصحاب بالقياس اجماع الصحابة
وقد علمنا من تتبع احوالهم في مجاري اجتهاداتهم انهم كانوا يقيسون الفرع على الاصل عند ظهور وجودها
لكل ربط على الاصل والفرع من غير توقف على دليل يدل على كون الاصل معللا او دليل خاص على جواز
القياس عليه حتى قاس بعضهم قوله انت علي حرام على الطلاق وبعضهم على الظهار وبعضهم على اليمين
من غير ان يقوم دليل من نص او اجماع على كون ذلك الاصل معللا ولا على جواز القياس عليها ثم سلك البعض
على البعض ولم يرد عليه بان ما ذكرت من الاصل غير متفق عليه فيما ادى الى خلاف اجماعهم باطل ه
علم ؟ [illegible] واحتج اهل المقالة الاولى وهم الذين قالوا ان الاصل في النصوص التعليل بان النص
قبل التعليل يثبت الحكم بصيغته على موجب اللغة وليس المعنى الشرعي مما يدل عليه النص لغة ولهذا اختص
الفقهاء دون اهل اللغة وبهذا التعليل بالتعليل يتغير ذكر الحكم باسقاطه من الصيغة الى المعنى اذ لو لم يعلل
لا يمكن التعدية الا ترى ان حكم النص في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل والفضل ربوا حرمة فضل الحنطة على الحنطة
في البيع وبالتعليل يصير حكمه بيع المكيل بالمكيل في الجنس سواء كان حنطة او غيرها فلم المعنى الشرعي من الصيغة
بمنزلة المجاز من الحقيقة فان معرفة صيغة النص تتوقف على السماع بوصف معرفة الحقيقة عليه ومعرفة المعنى الشرعي
من النص لا تتوقف عليه كمعرفة المجاز وكان الاشتغال بالتعليل تغيير الحكم النص وتركا للحقيقة الى
المجاز بلا دليل لان المجاز احد نوعي الكلام والمعنى المستنبط ليس من انواع النص ولا من انواع
الكلام واذا كان كذلك كان الاصل هو العمل بصيغة النص دون معناه فلا يجوز ترك هذا الاصل
تغيير الا بدليل كما لا يجوز ترك الحقيقة وتغيير معناها الا بدليل وذلك اي الشاغلة الى المعنى او الى انتقال
الحكم والخبرة ولانه ليس يرجع الى النص عند استو منه هذا تذكر دليلا اخر فقال الا ترى ان الاوصاف
متعارضة يعني بعضها كل وصف من اوصاف النص عند ما يعتبره الاخر فان وصف الطعم في حديث الربوا
بعضهم حرم بيع التفاحة بالتفاحتين واباح بيع قفيز بعصير منه على خلاف ما يعتبره القدر
و الجنس في التعليل بالكل اي بجميع اوصاف النص بان يجعل الكل علة واحدة غير ممكن لانه ذكر
لا يوجد في غير المنصوص عليه بالعلة انه يوجب انسداد باب القياس لانه يقتضي قصر الحكم على النص والتعليل
بكل واحد من الاوصاف بان يجعل كل وصف علة غير ممكن لافضائه الى التناقض فان التعليل بالقدر والجنس

يوجب طاق ما يوجبه التعليل بالطعم كما قلنا او التعليل بالقدر والجنس يوجب التعدية الى الجص والنورة والحديد وغيرها والتعليل بالطعم والثمنية يوجب قصر الحكم على المنصوص عليه وهو الطعام في تعدية عليه لاستواء الطعام والذهب والفضة في حلول الاشياء الستة والتعدية وعدمها ضدان امران متناقضان فيكون التعليل المودى الى الربا باطلا وبكل وصف يحتمل يعني بعدما تحققت المعارضة ولم يمكن التعليل بالجميع وبكل وصف كما قلنا لا يمكن بعلة بواحد كما لا يمكن بالجميع منها ايضا لان كل وصف عينه المجتهد للتعليل يحتمل ان يكون هو العلة الموجب للحكم ويحتمل ان لا يكون والمحتمل لا يكون حجة اذا الحجة لا تثبت بالاحتمال والشك فكان الوقف اى التوقف عن التعليل هو الاصل الا اذا قام دليل يرجح بعض الاوصاف فحينئذ يجوز الاشتغال بالتعليل فان الترجيح بعد التعارض انما يثبت بالدليل ولان الحكم ظهر عقيب كل الاوصاف التي عليها النص فالتعليل بالبعض تخصيص فلا يثبت الا بدليل وحاصل هذا القول ان التعليل لا يجوز الا فيما يثبت علته بنص او اجماع وقوله واحتج اهل المقالة الثانية وهم الذين قالوا الاصل التعليل في النصوص وان التعليل يجوز بكل وصف يمكن بان الشرع اى الشارع لما جعل القياس حجة كما مر ذكره من الدلايل ولا يتاتى القياس الا بالوقوف على المعنى الذي صلح علما من النص كان حكم التعليل اصلا في كل نص لان تلك الدلايل لم تفصل بين نص ونص ولما صار التعليل اصلا ولا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لتاديته الى انسداد باب القياس ولا بواحد منها للجهالة وفساد ترجيح الشيء بلا مرجح صارت الاوصاف كلها صالحة اى صار كل وصف صالحا للتعليل فكان صلاحيه التعليل بكل وصف اصلا فيصلح للاثبات اى لاثبات الحكم بكل وصف الا مانع بان تعارض بعض الاوصاف بعضا او يخالف نصا او اجماعا في رواية الحديث فان الحديث لما كان حجة للعمل به واجبا ولا يثبت الحديث الا بنقل الرواة فاجماع الرواة على رواية كل حديث يتعذر صارت رواية كل عدل حجة لا يترك الا بمانع بان يخالف دليلا قطعيا من نص او اجماع او يظهر فسق الراوي بكذب او نحوه اى يقبل رواية الحديث تعليل النص لما تعذر التعليل بالجميع يجعل كل وصف علة فظهر بهذا فساد قولهم ان للاوصاف تعارضا لان مجرد احتمال الاوصاف لما لم يسمع المعارضة اذا امكن العمل بالكل لا يثبت ايضا عند كثرة اوصاف النص مع امكان العمل بالكل الا ان يمنع مانع فيتبع اجاب عن قولهم التعليل بكل وصف يحتمل فوقع ولما صار القياس دليلا اى في الشرع صار التعليل واستخراج المعنى من النص اى من كل نص اصلا لتعميم الحكم لكن سوغ كل وصف احتمال اى ليس يراد بعد قيام الدليل على كونه حجة فلا يترك الا بذكر الاصل بالاحتمال لان ما ثبت اصلا بالدليل لا يخرج بالاحتمال من ان يكون حجة كما ثبت بالاجماع كونه حجة وعن قولهم التعليل تغيير الحكم وترك الحقيقة الى المجاز نعم وانما التعليل لاثبات حكم الفرع يعني ليس اثر التعليل اثبات

استعمل هو

التعلل

حكم الفرع لا في تغيير حكم الاصل فان الحكم في المنصوص بعد التعليل ثابت بالنص لا بالعلة كما كان قبل التعليل فلم يكن فيه تغيير للحكم ولا ترك للحقيقة بل فيه تقرير باظهار المعنى الذي يحصل به الحكم فيه العلة واستخراج الصدر ووجه القول الثالث وهو قول بعض اصحابنا والشافعي وهو انه لما ثبت القول بالتعليل بالدلايل الموجبة للقياس صار ذكر اى التعليل اصلا في النصوص بطل التعليل بكل الاوصاف اى بجميعها بان يجعل الكل علة لان التعليل شرع للقياس وهو اى القياس تعدية الحكم الى غير المنصوص عليه والحاجة به والجمع اجرى عند الشافعي فانه جوز التعليل بعلة قاصرة لا لمجرد الجمع فحسب فهذا الذي التعليل بجميع الاوصاف يسد باب القياس اصلا لما بينا ان ما يوجد فيه جميع الاوصاف يكون فردا من جنس المنصوص عليه فيكون الحكم ثابتا بالنص لا بالقياس فيكون التعليل ح للجمع لا غير وهو خلاف ما اتفق عليه القايلون بالقياس ولما بقي التعليل بواحد من الجملة وهو مجهول والتعليل بالمجهول لتعدية الحكم باطل فلا بد من دليل يميز وصفا من ساير الاوصاف للتعليل وحجة والواحد من الجملة جواب عما يقال ان لم يمكن التعليل بالجملة فلم وجب النقل الى الواحد مع امكان التعليل بالوصفين والاكثر منها فقيل لان الواحد هو المتيقن بعد سقوط الجملة كما في جمعة الصلوة لما تعذر جعله للجمع جعل الجزء الذي لا ادنى سببا للسبق به والتعليل بالوصفين واكثر جاير لكن الزيادة على الواحد لا يثبت الا بدليل ايضا هذا الوجه ما ذكر في الكتاب ولكن لاهل المقالة الثالثة ان يقولوا لا يلزم من عدم صحة التعليل بجميع الاوصاف عدم صحته بكل واحد منها اذا امكن التعليل به لعدم سد باب القياس فيه بل فيه فتح وزيادة تعميم لحكم النص فاذا جاز التعليل بكل وصف لم يحتج النقل الى الواحد المجهول الذي يحتاج الى دليل يميزه وفي كلام القاضي الامام جواب عنه فانه قال الدلايل الموجبة للقياس جعلت النص معلولا لتمكن القياس اذ لا قياس الا بكون النص معلولا والامكان يثبت بوصف من الجملة فلم يجب بتلك الدلايل ان يجعل كل وصف علة بل صار البعض منه علة واحتمل الزيادة على الواحد ولا يثبت الزيادة على الواحد الا بدليل وذكر شمس الائمة ان الصحابة انما اختلفوا في الفروع لاختلافهم في الوصف الذي هو علة في النص اذ كل واحد منهم ادعى ان العلة ما قاله فكان ذلك اتفاقا منهم ان احد الاوصاف هو العلة فلا يجوز التعليل بجميع الاوصاف وبكل وصف لانه على مخالفة الاجماع قوله في وعلمنا نحن ان دليل التمييز شرط يعني هذا الذي ذكرنا هو المختار وطلب التمييز شرط عندنا كما هو شرط عندهم الا ان عندهم دليل التمييز الاخالة وعندنا التاثير على ما نبين في باب ذكر القياس ان شاء الله لكنا نحتاج قبل ذلك اى قبل بيان دليل التمييز والشروع في التعليل الى قيام الدليل على كون الاصل اى النص الذي يريد تعليله شاهدا اى معللا في الحال وليس بمقتصر على مورده بل يتعدى حكمه الى غيره كالحكم الثابت بالخارج من السبيلين تعدى الى غير السبيلين بالاجماع بعد تعليله بعد

بوصف قام الدليل على كونه علة لان الاصل في النصوص وان كان هو التعليل الا انه ثابت بطريق
الظاهر وقد وجدنا من النصوص ما هو غير معلل بالاتفاق فاحتمل ان يكون هذا النص المعين من
تلك الجملة فلا يصح التمسك بذلك الاصل والالزام به على الغير مع هذا الاحتمال لان الظاهر يصلح حجة للدفع
لا للالزام لكن هذا الاصل وهو كون التعليل اصلا في النصوص لم يسقط بالاحتمال ايضا حتى جاز التعليل
للمجتهد بل قام الدليل على كونه معلولا وان لم يصح الالزام به على الغير على مثال استصحاب الحال يجعل
~~حجة لدفع الاستحقاق~~ حتى فانه لما كان ثابتا بطريق الظاهر يصلح حجة دافعة لا ملزمة حتى لم يستحق
المفقود لما كانت ثابتة بطريق الاستصحاب يجعل حجة لدفع الاستحقاق حتى لا يورث ماله ولا يصلح
سببا للاستحقاق حتى لو مات قريبه لا يرثه المفقود لاحتمال الموت وكذلك مجهول الحال اذا شهد لا يرد
شهادته لاحتمال كونه عبدا اذ الاصل في بني ادم الحرية ولكن لو طعن الخصم في حريته لم يجز حجة عليه
لاعتبار الاصل لاحتمال زواله بعارض ولا يبطل حريته في نفسه ايضا بهذا الاحتمال فكذلك هذا فاذا قام
الدليل على كون الاصل شاهدا لم يبق الاحتمال معارضا فصار حجة موـــــه ولا يلزم جواب عن سؤال
ثم حاصل هذا الاصل وتفريعه ان الاقتداء بالرسول عليه السلام في افعاله اصل بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة وقل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني كما ان التعليل في النصوص اصل بالدلائل الموجبة للقياس
وقد ثبت اختصاص النبي عليه السلام ببعض الافعال مثل اباحة صوم الوصال وحل التسع واباحة النكاح بغير مهر
واخذ الصفي من الغنيمة وغيرها كما ثبت عدم التعليل في بعض النصوص ثم جاز العمل بذلك الاصل من غير
اشتراط قيام دليل على عدم الاختصاص حتى جاز الاقتداء به في افعاله وصح الالزام به على الغير ما لم
يقم الدليل المانع فينبغي ان يجوز العمل بالاصل ههنا ايضا من غير اشتراط قيام دليل على كون هذا النص المعين
معللا ما لم يمنع مانع وقال لان الاقتداء بالنبي عليه السلام انما وجب لكونه رسولا واما ما صار به ممتازا وانبعث لحكمه
تشريفا وليس من كونه رسولا واما ما به موجب عليها الاقتداء لوجود العلم الموجب له قطعا فلم يسقط
العمل به بالاحتمال الذي في نفس الحال دون العام الموجب وهو احتمال الاختصاص كما لا يسقط العمل بالعام باحتمال
الخصوص في نفس الحجة للوجه المذكور في الكتاب بخلاف ما نحن فيه لان قيام الدليل على انه معلول لتصحيح العمل به في الجملة
لما كان الاحتمال في نفسه لم يصح العمل به ما لم يقم دليل يبين المراد منه ومن لم يعتبر هذا الشرط من
اصحابنا يتمسك باخراج الصحابة على ما سيأتي بان احدا من العلماء لم يشتغل باقامة الدليل على كون النص
معللا في مناظراتهم ومقايساتهم ولم يطالبه احد منهم رضي الله عنهم باحتجاج بهذه الكلمات فعلم ان ما يسبب
ان الاصل في النصوص التعليل لا وجه الى اشتراط دليل لصحة التعليل اذ التعليل لا يصح الا بوصف مؤثر
والاثر انما يعرف بالكتاب او السنة او الاجماع على ما سيعرف فكان ظهور الوصف المؤثر من هذا النص دليلا
على كونه معلولا اذ لا معنى لكونه معلولا الا تعلق حكمه بمعنى مؤثر بذلك بالنظر فلا حاجة الى اقامة دليل اخر

على

على كونه معلولا وليس هذا كاستصحاب الحال فان الاصل هناك لم يثبت بدليل الا ترى انه يجوز ان المفقود
وحرية الشاهد لم يثبت بدليل بل بظاهر الحال فاما كون الاصل معلولا فقد ثبت بدليل التعليل وظهور
الوصف المؤثر يوضح الوجوب ويبين انه كالاقتداء بالرسول عليه السلام في صحة العمل به في هذا الموضع بعينه كالعمل
بالاقتداء في الفعل المعين وكما ان النصوص نوعان معلول وغير معلول فافعال النبي عليه السلام ايضا نوعان
ما يقتدى به وما لا يقتدى به وكما اشتغلنا بالوقف في غير المعلول فقد اشتغلنا بالاقتداء فيما يصلح
للاقتداء وبعدم الاقتداء فيما ثبت الاختصاص فيه فكانا سبيلين واضحين بهذا الكلام الاولين في هذه
المسئلة يحيلك بعد بالترجيح موـــــه ومثال هذا الاصل وهو انه لا بد في التعليل
من اقامة الدليل على كون الاصل معلولا ولا يكتفى فيه بان الاصل في النصوص التعليل قولنا في الذهب
والفضة انه حكم النص وهو حرمة الفضل في ذلك اي في المنصوص معلول بعلة متعدية وهي الوزن مع الجنس
على خلاف ما قال الشافعي انه ليس بمعلول او مخصوص بعلة الثمنية فلا يتعدى هنا الاستدلال
الى التمسك بالاصل من غير اقامة الدليل على ان هذا النص وهو قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة
مثلا بمثل يدا بيد بعينه معلول ودلالة ذلك اي الدليل على ان هذا النص بعينه معلول ان هذا النص
يتضمن حكم التعيين اي حكما هو التعيين فان اليد الة التعيين كالاحضار والاشارة كما يتضمن وجوب المماثلة
بقوله مثلا بمثل وذلك من باب الربوا اي وجوب التعيين من باب الاحتراز عن الربوا كوجوب المماثلة للاحتراز
عن الربوا يعني كلا الحكمين متعلق بمعنى واحد الا ترى دليل على انه وجب للاحتراز عن الربوا يعني الدليل على
ان وجوبه لما قلنا ان تعيين احد البدلين شرط جواز كل بيع للاحتراز عن الدين بالدين
الذي هو نسيئة بنسيئة وذلك من باب الربوا الحقيقي لانما الربوا في النسيئة وتعيين الاخر اي
وجوب تعيين البدل الاخر مما يختص بحدوده وهو الصرف لطلب المساواة بين البدلين في
الحقيقة فان للمساواة بينهما في القدر والعينية شرط عند اتفاق الجنس بقوله مثلا بمثل
يدا بيد والمساواة في العينية شرط عند اختلاف الجنس بقوله اذا اختلف النوعان فبيعوا
كيف شئتم بعد ان كان يدا بيد فيتحقق احترازا متعلق بالمجموع اي وجبتا كلتاهما وهو الحق وانما
وجب تحصيل المساواة بينهما في العينية احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا فان العين خير
من الدين وان كان ذلك الدين مثلها لم يجز اداء زكوة العين عن الدين ولم يحنث في يمينه ان كان له مال
معبد من ادا لم يكن له مال عين وله ديون على الناس كما وجبت المساواة في القدر احترازا
عن حقيقة الفضل فثبت ان وجوب التعيين للاحتراز عن الربوا كوجوب المساواة وقد وجدنا هذا الحكم
وهو وجوب التعيين متعديا عن هذا الاصل الى الفرع حتى شرط الشافعي رح التقابض في المجلس في بيع
الطعام بالطعام عند اتحاد الجنس واختلافه فيحصل التعيين كما شرطناه جميعا في بدل الصرف عند

وعند اتحاد الجنس واختلاف له ذلك ولنا جميعا انه لو اشترى حنطة بعينها بشعير بغير عينه غير مقبوض
في المجلس انه باطل وان كان موصوفا لان ترك التعيين في احد البدلين يعدم المساواة في اليد باليد
كما لو باع ذهبا بفضة ولم يقبض احدهما في المجلس وانما قال حالا غير مؤجل ليكون وجه الحول اظهر يعني
في كونه حالا موصوفا لا يجوز لعموم التعيين لما قلنا من اشتراط تعيين البدلين طلبا للمساواة احترازا
عن شبهة الفضل ووجب تعيين راس مال السلم يعني بالقبض في المجلس سواء كان من الاثمان
او من غيرها لان المسلم فيه ابدا يكون دينا وراس المال في الاغلب يكون الدراهم او الدنانير وانها لا تتعين
الا بالقبض فشرطنا القبض ليحصل به التعيين كيلا يكون افتراقا عن دين بدين ثم لو كان شيئا
يتعين بالتعيين يكون القبض شرطا ايضا ولا يكتفى فيه بالتعيين دفعا للحرج والتمييز عن العوام
والحاقا للفرد بالاغلب فثبت بما ذكرنا ان هذا الحكم قد تعدى الى الفروع اذ لا معنى للتعدي الا
وجود الحكم في الفرع غير المنصوص عليه وعدم اقتصاره عليه فما دام التعدي في ذلك اي في حكم
التعيين ثبت ان اي النص معلول فلم لا تعدى به تعليله اي الحكم لا يتعدى الى الفرع بلا تعليل الاصل
بالاجماع وثبت ان التعليل بعلة قاصرة لا يمنع من التعدي بعلة متعدية لان التعدي من لوازم هاهنا
ولم يكن التمييز مانعا اذا ثبت ضرورة تعليل هذا النص في تعدي حكم التعيين الى ما ذكرنا من الصور
ولم يكن التمييز مانعا منه ثبت تعليله في مسئلتنا الى [illegible] فيه وهو تعدي وجوب المماثلة
الى سائر الموزونات لانه هو تعيينه اي لان التعليل لوجوب المماثلة غير التعليل لتعدي حكم التعيين
فان تعدي وجوب المماثلة للاحتراز عن الربوا كان تعدي وجوب التعيين للاحتراز عن الربوا
الا انه بل ربوا الفضل اشد منه اي من ربوا النسيئة يعني ربوا الفضل الذي فيه تعدي وجوب
المماثلة عليه اشد من ربوا النسيئة الذي فيه تعدي التعيين عليه لانه حقيقة الفضل وفي ربوا
النسيئة شبهة الفضل والحقيقة اولى بالثبوت من الشبهة فان قيل لا نسلم وجود التعدي في هذا
الحكم لانه يعني التعدي ان يوجد الحكم في الفرع الذي لا نص فيه بناء على جامع بين الاصل والفرع
والتعيين فيما ذكرتم ثابت بالنص لا بالعلة فانه عليه السلام قال في الحديث الاشياء الستة عند المقابلة
بجنسه يدا بيد فيجب القبض ثم قال واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون
يدا بيد فيجب القبض عند اتفاق الجنس واختلافه بهذا النص وفي الاثر السلم نسيه
عن الكالي بالكالي فكان القبض متعينا ولهذا في هذه المسائل بالنص لا بالتعليل فاذا كان كذلك لم يثبت
كون هذا النص معلولا قلنا نحن ما ثبت صحة التعليل بعدم النص في الفرع مع وجود هذه النصوص فيما ذكرتم
من الفروع كيف يمكن ان يقال تعدي الحكم من الذهب والفضة اليها قلنا وجود النص في الفرع لا يمنع صحة التعدي
من محل الخمر الى التعليل اذا كان التعليل موافقا للنص عند العلماء انما يمنع اذا كان مخالفا للنص الا ترى الى الفقهاء

عن آخرهم يقولون هذا الحكم ثابت بالنص والمعقول على معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالقياس ولكن يعد ولا
بد عن القياس فاذا وجد النص كان القياس مؤكدا له وكان النص مقيدا للقياس في تقاضي كل واحد
منهما الاخر كما اذا وجد نصان من الكتاب او من السنة او منهما جميعا ثبت لو وجود النص لا يمنع فيما
ذكرنا بل يؤكده كون الاصل المقيس عليه معلولا ـــــــ قال الشيخ رحمه الله تحريم
الخمر بوصف الاسكار ومال بهذا الوصف موثر لان المنع من شرب ما يستر العقل الذي به صار الانسان
اهلا للخطاب والتكليف يجعل كالدليل امر معقول بعلة الاسكار فيحرم قليلها وكثيرها ويجب الحد بشرب
القليل منها كالخمر فقال الشيخ هو لا يرى بناء الدليل اولا على كون النص الاعلى انه غير معلول فان النبي عليه السلام
قال ان الله تعالى حرم الخمر لعينها قليلها وكثيرها والسكر من كل شراب فلو كان الحرمة متعلقة بالسكر لم يثبت
في القليل كما ذهب اليه اهل الهوا وجعل لهذا حرمة بسائر الاشربة ونجاستها جواب عما قال
لو تعدى حكم الحرمة وحكم النجاسة من الخمر الى بعض الاشربة المسكرة مثل المطبوخ اذني طبخه اذا اشتد
والنيء من نبيذ الزبيب او التمر اذا اشتد كما تعدى حكم التعيين المال المذكور الى الفروع ثبت
ان النص المحرم للخمر معلول اذ لا تعدي بلا تعليل فقال لم نسلم حرمة سائر الاشربة الحاقا بالاشربة
المحرمة ونجاستها من باب التعدي لان اثباته مبني على الوصف الذي ثبتت به الخمر حتى يكفر مستحل
سائر الاشربة ونجاسة الخمر غليظة لا يعفى عنها من اكثر من قدر الدرهم ونجاسة سائر الاشربة
المحرمة خفيفة يعفى عنها ما دون ربع الثوب وكذا لا يجوز بيع الخمر بالاجماع ويجوز بيع سائر الاشربة المحرمة
عند ابي حنيفة رحمه الله واليه اشير في المبسوط لكنه اي لكن الحكم وهو الحرمة والنجاسة فيها اي في سائر الاشربة
ثبت بدليل غير منسوب بطريق الاحتياط وهو ما روي عن النبي عليه السلام انه قال الخمر من هاتين الشجرتين
واشار الى النخل والكرم فكان هذا يوجب ان يكون حكم هذه الاشربة كحكم الخمر اذ النبي عليه السلام بعث
مبينا للحكم لا للغة فكان معناه ما يتخذ منهما له حكم الخمر واذا كان كذلك لا يثبت كون النص معلولا
ومآل هذا الى تحقيق ما ذكرنا في وصف التمييز لما لم يمنع من تعدي حكم النص لا يصح الطعن به فقال
هذا النص معلول بهذا الوصف فلا يصح ان يكون معلولا بوصف اخر وان التمسك بالاصل لما لم يصح
حجة ملزمة صح الطعن باحتمال كون هذا النص بعينه معلول وطلب اقامة الدليل على كونه معلولا
طعن الساهد بالجهل والرق فان الطعن بالجهل لا يصح وبالرق يصح على ما عرف في الكتاب حتى وجد بالنص
شبا هذا الى محل الابرام ما ذكر الخصم من الطعن انه معلول بالتمييز بطل هذا الطعن

باب ـــــــ شروط القياس قوله الا ان لا يكون
الاصل مخصوصا بحكمه بنص اخر اعلم انه لا بد من بيان الاصل والفرع هاهنا لكثرة دورهما في المسائل في هذا الباب
فمعنى الاصل في القياس عند اكثر العلماء من اهل الفقه هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البر

في تحريم الخمر بيعه بجنسه كان الاصل هو الخمر عندهم لان ما كان حكم الفرع مقيسا عليه ومردودا اليه
وذلك هو البر في هذا المثال وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع
مثل قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل في هذا المثال لان الاصل ما تفرع عليه غيره والحكم المنصوص عليه
متفرع على النص فكان هو الاصل وذهب بعضهم الى ان الاصل هو الحكم في المحل لان الاصل ما ينبني عليه
غيره وكان العلم به موصلا الى العلم او الظن بغيره وهذه الخاصية موجودة في الحكم لا في المحل لان حكم الفرع
لا يتفرع على المحل ولا على النص بل الاجماع اذ لو يتصور العلم بالحكم دونهما بان ثبت بعقل او ضرورة امكن القياس
ولم يكن النص اصلا للقياس ايضا وهذا النزاع لفظي لامكان اطلاق الاصل على كل واحد منها باعتبار
حكم الفرع على الحكم في المحل المنصوص عليه وعلى المحل وعلى النص لان كل واحد اصل له واصل الاصل اصل لكن
الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو مذهب الجمهور لان الاصل يطلق على ما ينبني عليه غيره
وعلى ما لا يفتقر على غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين اما المعنى الاول فلما قلنا واما المعنى
الثاني فلافتقار الحكم ودليله الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مفتقر الى الحكم ولا الى دليله
ولان المطلوب بيان الاصل الذي يقابل الفرع في التركيب القياسي ولا شك انه بهذا الاعتبار هو المحل
واما الفرع فهو المحل المشبه عند الاكثر كالارز في المثال المذكور وعند الباقين هو الحكم الثابت
فيه بالقياس كتحريم البيع بجنسه متفاضلا وهذا اولى لانه الذي يبنى على الغير ويفتقر اليه دون
المحل الا انهم سموا المحل المشبه به اصلا وسموا المحل الاخر فرعا واذا ثبت هذا فقوله ان كان المراد
من الاصل النص المثبت للحكم فالمراد من الخصوص التفرد كما في قوله فلان مخصوص بعلم الطب اي متفرد
به من بين اقرانه لا يشاركه فيه احد لا المخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع عن القياس الا يرى ان
اهل الحق لما خصوا عن عموم نص القتال الحربي الشيخ والصبيان والرهبان وغيرهم
بالقياس والبالغ في حكمه يعني هو في بعض افراده للتحسين والمخصص غير مذكور والضمير راجع الى الاصل
اي يشترط ان لا يكون النص المثبت للحكم في المحل مختصا مع حكمه بذلك المحل بسبب نص اخر يدل على
اختصاصه وتفرده به مثل قوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه فانه مخصص حكمه وهو قبول شهادة
الواحد وهو خزيمة به بما دل على اختصاصه به وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فانه
لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم في قبول شهادة الفرع فاذا قبلت في موضع كان مخصصا
به ولا تعدوه للتصحيح القائس غيره وان كان المحل منه محل الحكم كما هو مذهب الجمهور فالمراد
من الخصوص التفرد كما قلنا والثاني بحكم صلة الخصوص في نص اخر للتجنيس اي يشترط ان لا يكون
محل الحكم مختصا بحكم المشروع فيه بسبب نص اخر يدل على اختصاصه بهذا الحكم مثل خزيمة
فانه مختص اي منفرد بقبول شهادته وحده لا يشاركه فيه غيره وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا

شهيدين من رجالكم او المراد من الخصوص خصوص العموم الا انه اريد به خصوص بطريق الكرامة لا مطلق
الخصوص فانه لا يمنع من القياس الباقي بعد صلة الخصوص والنص الاخر الدليل المخصص والمخصوص منه
غير مذكور يعني يشترط ان لا يكون محل الحكم مخصوصا عن قاعدة عامة مع حكمه او ملتبسا بحكمه بنص اخر
يخصصه مثل خزيمة فانه مخصوص بحكمه وهو قبول شهادته وحده عن العمومات الموجبة للعدد
مثل قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه
ولكن بطريق الكرامة فيمتنع من الحاق غيره به قياسا سواء كان مثله في الفضيلة او فوقه او دونه وهذا
الوجه اوفق لظاهر الكتاب وهو وان لا يكون حكمه معدولا به عن القياس الصحيح
هو راجع الى الحكم والباء للتعدية فان العدول لازم وهو الميل عن الطريق فلا تنافي الجملة عنه الا بالباء
ويكون معناه مع الباء يعني العادل له وعن شرطه ان لا يكون حكم الاصل عادلا عن سنن القياس
اي مائلا عنه يعني لا يكون على خلافه وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو
نظيره ولا نص فيه والضمير في بعينه عائد الى الحكم وفي نظيره الى الاصل وفي فيه الى الفرع وهذا
الشرط وان كان شروطا في الحقيقة لتضمنه اشتراط التعدية وكون الحكم شرعيا وعدم النص في
الفرع الا ان الكل لما كان راجعا الى حقيقة التعدية فانها تتم بالجميع جعل الجميع شرطا واحدا
بخلاف الشرطين الاولين فانهما ليسا من التعدية بل من شروط التعدية كذا في بعض الشروح وان
يبقى الحكم في الاصل الذي يقاس عليه بعد التعليل على ما كان قبل التعليل يعني يشترط ان لا يتغير الحكم
في الاصل المقيس عليه بعد التعليل كما يشترط ان لا يتغير في الفرع ونص عليه زاد بعض الاصوليين
شروطا اخر لم يذكرها الشيخ رحمه الله منها ما ذكره شمس الائمة رحمه الله انه يشترط ان لا يكون التعليل متضمنا ابطال
شيء من الفاظ النص كالحاق سائر السباع بالخمس المؤذيات في اباحة قتلها للمحرم بالتعليل فانه
يوجب ابطال لفظ الخمس المذكورة في النص اذ عليه خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم
لانه لا يبقى على حاله بل يصير اكثر من خمس فكان هذا التعليل مبطلا فبطل ولم يذكره الشيخ رحمه الله لدخوله
في الشرط الرابع ومنها ما ذكره غيره ان حكم الاصل يشترط ان يكون ثابتا ولا يكون منسوخا لان
الحكم يتعدى من الاصل الى الفرع ولا يمكن ذلك الا بعد ثبوت الحكم في الاصل ويفهم هذا الشرط من قوله
وان يتعدى الحكم اذ التعدي يتحقق في الثابت لا في المنسوخ ومنها ان لا يكون حكم الاصل غير متفرع
عن حكم اصل اخر وهو مذهب ابي الحسن والكثر اصحاب الشافعي خلافا للحنابلة وابي عبد الله
البصري من المعتزلة لان العلة الجامعة بين حكم الاصل واصله ان اتحدت مع الجامعة بين حكم الاصل
وفرعه فذكر الوسط ضائع لانه تطويل بغير فائدة كقول الشافعي في السفرجل انه مطعوم فيكون
ربويا قياسا على التفاح ثم يقيس التفاح على البر بواسطة الطعم فيصح ذكر الوسط وهو التفاح

وان لم يجد العلتان فسد القياس لان العلة التي في الاصل واحلي لا يوجد في الفرع والعلة التي في الاصل
وفرع عليه ليس بمتعدية لثبوت الحكم في الاصل بدونه بنا العوار بعض اصحاب الشافعي ثبوت في الجذام انه عيب
يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح قياسا على الرتق ثم قاسوا الرتق على الجب عند فوت المنفعة بفوات
عوض الاستمتاع وفي نكاح الثابت بالنص اشارة الى هذا الشرط يعني شرط تعدي الحكم الشرعي
الثابت بالنص لا بالقياس ومنها ان لا يكون حكم الفرع متقدما على حكم الاصل اذ لو كان كذلك يلزم
ثبوت حكم الفرع قبل ثبوت العلة لتاخر الاصل وذلك كقياس الشافعي الوضوء على التيمم في الافتقار
الى النية فان شرعية التيمم ثابتة بعد شرعية الوضوء فلا يجوز تعدية الحكم منه الى الوضوء واعلم ان صاحب
الميزان اعترض على هذه الشروط الاربعة المذكورة في الكتاب بوجوه احدها ان اشتراط
الاول والثاني انما يستقيم على قول من يرى تخصيص العلة مثل القاضي الامام ابي زيد ومن وافقه
فاما عند من انكر تخصيص العلة مثل الشيخين وعامة المتأخرين فلا يستقيم لان النص اذا ورد بخلاف
القياس تبين ان ذلك القياس كان باطلا وكان اشتراط كون حكم الاصل غير معدول به عن القياس
غير مستقيم لتبين بطلان ذلك القياس بوروده على خلافه بيانه ان الاكل لما جعل علة لفساد الصوم
ثم ورد نص ببقاء الصوم مع الاكل كان ذلك دليلا على فساد العلة فكيف يستقيم قولهم انه ورد على
خلاف القياس مع تبين فساد القياس وبطلانه بوروده وثانيها ان ذكر التعدي
وهو التجاوز ورد ذلك لا يتصور الا في الاصل ولو ثبت يلزم منه خلو محل النص عن الحكم اذ الشيء لا يثبت
في محلين في زمان واحد وثالثها ان اشتراط تعدي حكم النص بعينه يمنع من ثبوت القياس فكيف
يصلح شرطا له لان حكم النص في المنصوص عليه الحنطة مثلا مثل حرمة الفضل على الكيل
في الحنطة ولا يتصور ثبوته في الفرع لان حرمة الفضل على الكيل في الجص والارز مثلا غير حرمة
الفضل في الحنطة واجيب عن الاول بان المراد من كون حكم الاصل معدولا به عن القياس عند من
انكر تخصيص العلة ان الاعتبار بالقواعد المعلومة في الشرع في نظاير الحكم الذي ورد النص فيه بدلا على خلاف
ما ورد فكان ورود النص مخالفا للقياس من حيث الصورة وعن الثاني ان المراد من التعدي
ثبوت مثل الحكم المنصوص عليه من حيث الحل والفساد والحل والحرمة في الفرع وعدم اقتصاره
على المحل الاصلي لا التعدي الذي يوجد في الاجسام وعن الثالث بان المراد من تعدي عين الحكم
تعدي مثله من غير تغير في نفس الحكم ومن غير نظر الى المحل فان كل عاقل يعرف ان ما ذكر من تعدي الحكم
بعينه الى الفرع لم يرد به عين ذلك الحكم متعديا بذلك المحل بل المراد تعدي مثله الى الفرع من غير ان يحدث
بالتعليل فيه تغييرا مثل تعدية حكم نص الربوا الى الفرع فانا عرفنا بدليل قطعي او بدليل اخر ثابت
ان حكم النص حرمة الفضل على الكيل مطلقا لا حرمة الفضل على الكيل في الحنطة فعديناه الى الجص والارز

بعلة

بجامع العلو والجنس من غير تغيير وكان هذا التعدية حكم النص بعينه الى الفرع بمونطيه وكان صحيحا لان
تعديته صحيحة طهارة المسلم الى الظهار الذي بعد للحرمة المتناهية في الاصل الى حل انتهائي في الفرع وكان فاسدا
وفيه اما الاول واما اشتراط الشرط الاول فلانه الحكم للشان حتى يثبت اختصاصه الى الورود
الاصل الحكم بالنص جاز التعليل للتعدية الى محل اخر مبطلا الى الاختصاص الثابت بالنص وذلك اي التعليل
المودي الى ابطال حكم النص باطل لانه اي التعليل او القياس لا يعارض النص لدفع حكمه بوجه واما الثاني
اي اشتراط الشرط الثاني وهو كونه غير معدول به عن القياس فلان حاجتنا الى اثبات الحكم في الفرع بالقياس
لان القياس يرد بهذا الحكم ويقتضي عدمه فلا يستقيم اثباته به كالنص اذا ورد بالحكم لا يستقيم اثباته
لانه يصير باطلا ويختار الشيء واحد في زمان وهذا ولعلم ان بعض المحققين ذكر في مصنفه في اصول الفقه
انه اشتهر بين الفقهاء ان المعدول به عن القياس لا يقاس عليه غيره ولكنه يحتاج الى تفصيل فنقول الخارج
من القياس على اربعة اوجه احدها ما استثني وخصص عن قاعدة عامة ولم يعقل فيه معنى التخصيص
فلا يقاس عليه غيره كتخصيص النبي عليه السلام ابا بردة بجواز تضحية العناق وتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده
وثانيها ما شرع ابتداء ولا يعقل معناه فلا يقاس غيره عليه لتعذر العلة وتسميته معدولا عن القياس
تجوز اذ لم يسبق عموم قياس ولا استحسن حتى يسمى المستثنى خارجا عن القياس بعد
دخوله بل معناه انه ليس منقاسا لعدم تعقل علته ومثاله اعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير
الحدود والكفارات وجميع التحكمات المبتداة التي لا يعقل فيها معنى وثالثها القواعد المبتداة العديمة
النظير لا يقاس عليها غيرها مع انها يعقل معناها لانها لم يوجد لها نظير خارج مما تناوله النص والاجماع
وتسميته خارجا عن القياس تجوز ايضا وذلك كرخص السفر والمسح على الخفين ورخص المضطر في
اكل الميتة فانا نعلم ان المسح على الخف انما جوز لعسر النزع ومسيس الحاجة الى استصحابه ولكن
لا يقاس عليه العمامة والقفازين وما لا يستر جميع القدم لانها لا تساوي الخف في الحاجة وعسر
النزع وعموم الوقوع وكذلك رخصة السفر لا يشارك سواها المشقة ولكن لا يقاس عليها مشقة
اخرى لان غيرها لا يساويها في جملة معانيها ومصالحها فان المريض لا يحتاج الى قصر الذات وانما يحتاج
الى قصر الحال بالقعود من القيام ومن الركوع والسجود الى الايماء ولذا اباح الميتة للمضطر للحاجة بلا شك
ولكن لا يقاس غيره عليه لان غيره ليس في معناه فهذه الاقسام لا يجري فيها القياس بالاتفاق
ورابعها ما استثني عن قاعدة سابقة يتطرق الى استثنائه معنى فيجوز ان يقاس عليه كل مسئلة دارت
بين المستثنى والمستبقى وشاركت المستثنى في علة الاستثناء على ما عليه الاصوليين خلافا لبعض
اصحاب ابي حنيفة كما سيأتي بيانه في اخر هذا الفصل ان شاء الله تعالى فتبين بهذا ان المراد بالمعدول به
عن القياس ههنا لا يعقل معناه اصلا او يخالف القياس بكل وجه واما اذا كان موافقا من وجه يجوز القياس عليه

قوله ـــ واما الثالث اي اشتراط الشرط الثالث فلان القياس اي المقايسة محاذاة اي مساواة
بين شيئين فلا يتحقق الا في محلين اي محل القياس يعني لا يثبت وجوده الا في محلين فلا بد لمراد كل الافعال بشرط
في كل فعل كالجمع شرط ليصير الصرم ضربا والقطع قتلا والمحاذاة لا تتصور في شيء واحد ولا في شيئين
لم يكن احدهما نظيرا للآخر فلو لم يتعد الحكم الى فرع بالتعليل كان لغوا شيئا واحدا فلا يتحقق معنى المقايسة وكذا
اذا لم يكن الفرع نظيرا للاصل لا يتحقق المساواة بين الحكمين ولذلك شرطنا التعدي من الاصل الى فرع
هو نظيره واما التعليل لاثبات حكم شرعي اي لا اثبات معنى اخر فشرطنا ان يكون الحكم شرعيا لا لغويا لان الكلام
في القياس على اصول ثابتة شرعا فلا يعرف بالتامل فيها الا ما كان ثابتا شرعا فان الطب في اللغة لا يعرف بالتامل
في اصول الشرع واما دليل اشتراط تعدي الحكم بعينه وخلو الفرع عن النص فلما ذكر فيما ذكر لان المحاذاة لا تتحقق
مع تغير الحكم وكذا اذا كان في الفرع نص لانه يمنع من ثبوت حكم القياس في الفرع على خلافه وفي هذه الجملة
خلاف يعني فيما تضمنه الشرط الثالث من القيود كما ستقف عليه عن قريب ان شاء الله تعالى
قوله ـــ واما الشرط الرابع اي اشتراطه فلما قلنا في دليل الشرط الثالث ان القياس لا يعارض النص على وجه يدفع حكم
النص وبغيره فلو لم يبق حكم النص بعد التعليل في المنصوص على ما كان قبله كان هذا مما يغير الحكم النص
فيكون باطلا فان قيل تغيير حكم الاصل من لوازم القياس فان حكم النص بالتعليل يتغير من الخصوص الى العموم
والعموم غير الخصوص واذا كان كذلك لم يستقيم ان يجعل بقاؤه على ما كان قبله من شرائط القياس
ونفيه من باب القياس قلنا المراد من التغيير بالتعليل ما كان في مفهوم ما نسبه لغة قبله مثل اشتراط التمليك
في طعام الكفارة في ما لو ادى كما قال الشافعي فان تعبير النص الوارد فيه وهو قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين
اذ الاطعام في جعل الغير طاعما وحصل الخروج عن عهدته بالاباحة فباشتراط التمليك يتغير هذا الحكم
ولا يحصل الخروج عن العهدة الا بالتمليك واما تعليل نص الربا وتعديته حكمه الى سائر المكيلات
والموزونات فلا يوجب تغيير افراد الحكم في الاشياء الستة بعد التعليل بقي على ما كان قبله
قوله ـــ مثال الاول اي نظير الشرط الاول ان الله تعالى شرط العدد في عامة الشهادات
اي في جميع الشهادات المطلقة بقوله عز ذكره واستشهدوا شهيدين من رجالكم واشهدوا
ذوي عدل منكم ان ذوا عدل فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وثبت بالنص قبول شهادة خزيمة
وحده وهو ما روي ان النبي عليه السلام اشترى ناقة من اعرابي وادى ثمنها ثم جحد استيفاء الثمن
وجعل يقول هلم شهيدا فقال عليه السلام من يشهد لي فقال خزيمة بن ثابت انا اشهد لك يا رسول الله
انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عليه السلام كيف تشهد لي ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا
نصدقك فيما تاتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمن الناقة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من
شهد له خزيمة فحسبه كذا في المبسوط وروى ابو داود سليمان بن الاشعث السجستاني

في سننه

في سننه ان النبي عليه السلام ابتاع فرسا من اعرابي فاستتبعه ليقضيه ثمن فرسه فاسرع
النبي عليه السلام المشي وابطا الاعرابي فطفق رجال يعترضون الاعرابي فيساومونه بالفرس
لا يعلمون ان النبي عليه السلام ابتاعه حتى زاد بعضهم الاعرابي على ثمن الفرس فقال للنبي عليه السلام ان كنت
مبتاعا هذا الفرس فابتعه والا بعته فقال النبي عليه السلام حين سمع من الاعرابي او ليس قد ابتعته
منك فقال الاعرابي لا والله ما بعتكه فقال النبي عليه السلام بل ابتعته منك فطفق الناس يلوذون بالنبي والاعرابي وهما
يتراجعان وطفق الاعرابي يقول هلم شهيدا يشهد اني قد بايعتك فمن جاء من المسلمين قال للاعرابي
ويلك ان النبي عليه السلام لم يكن ليقول الا حقا حتى جاء خزيمة بن ثابت فقال انا اشهد انك قد بايعته
فاقبل النبي عليه السلام على خزيمة فقال بم تشهد قال بتصديقك يا رسول الله فجعل النبي عليه السلام شهادة خزيمة
ابن ثابت شهادة رجلين وفي كلامه تنبيه ان اراد ان الفرق بين تخصيص العام وبين
تخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده حيث يجوز التعليل للدليل المخصص في العام ولا يجوز التعليل
ههنا لان تخصيص خزيمة ثبت بطريق الكرامة وهي توجب انقطاع شركة الغير فتعليله لالحاق
غيره به سواء كان في معنى الفضل او فوقه او دونه يفضي الى ابطال الحكم الثابت بالنص فيكون باطلا بخلاف
تخصيص العام فان تعليله لا يوجب لا يوجب ابطال شيء لبقاء صيغة العموم والدليل المخصص على
ما كان عليه قبله فيجوز حتى لو ادى الى ابطال العموم بان لم يبق بعد التعليل الا واحد او اثنان لا يجوز
ايضا على ما مر لانه يصير حينئذ ابطالا للنص بالقياس قال شيخنا العلامة مولانا حافظ الدين انما اختص
بهذه الكرامة لاختصاصه من بين الحاضرين بفهم جواز الشهادة للرسول عليه السلام بناء على خبره لجواز الشهادة
لغيره بناء على العيان فان خبره عليه السلام في افادة العلم بمنزلة العيان والشرع قد جعل الشارع في بعض
الاحكام بمنزلة العيان فكان خبر الرسول عليه السلام اولى وحل لرسول الله صلى الله عليه وسلم تسع نسوة اكراما
له لانه قصر الحل في النساء على الاربع بقوله عز ذكره فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع
ثم خص رسول الله صلى الله عليه وسلم باباحة التسع ولا شك ان اباحة النكاح من باب الكرامة فكان اباحة الزيادة
على الاربع للرسول عليه السلام اكراما له فلم يجز تعليله اي تعليل حل التسع الثابت لرسول الله صلى الله عليه وسلم لتعديته
الى غيره كما فعله الرافضة حيث جوزوا التسع نسوة لغير الرسول عليه السلام اعتبارا بحاله عليه السلام لان الامة
فيها شرع له وعليه لانه ثابت بطريق الكرامة وفي تعليله وتعديته الى غيره ابطال الكرامة كما قلنا
وفي ذكر الكرامة اشارة الى اشتراط العدد في عامة الشهادات ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام
لحكيم بن حزام لا تبع ما ليس عندك اي في ملكك ونهيه عن بيع الآبق وعن بيع الحمل ان البيع يقتضي
محلا مملوكا مقدور التسليم حسا وشرعا حتى لو باع مالا يملكه ثم اشتراه وسلم او باع العبد الآبق
او الحمل لا يجوز لعدم الملك في الاول وعدم القدرة على التسليم حسا وشرعا في الباقين ويجوز السلم

في الوزن اي جوز السلم فيما ليس في ملكه ولا في يده على خلاف ذكر الاصل بالنص ايضا وهو قوله عليه السلام من اسلم منكم
فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وما ثبت انما السلم بهذا النص الا موجلا لان ظاهر هذا النص
يقتضي اشتراط هذه الاوصاف في ابتدائها لجوازه عليها كالوصل من دخل داري فلم يخرج غاض بين البحر ومن
يكلمني فليتكلم بالصواب كان هو صيد حرمة الدخول والتكلم الا بصفة غاض البحر والصواب فكان تقدير الكلام
من اسلم منكم فلا اسلم الا كذا وكان الجواز مختصا بالسلم حال وجود هذه الاوصاف جميعا كاختصاص قبول
شهادة المنفرد بخزيمة وحل التسرح بالنبي عليه السلام ثم بعد ابطال الخصوص بالتعليل كما قال الشافعي بجواز
السلم موجلا يجوز حالا لكونه ابعد من الغرر ولان المسلم فيه عوض دين وجب في عقد البيع فيثبت حالا او موجلا
كثمن المبيع لان التعليل لا يصح لابطال ما ثبت بالنص فان قيل تعدية ثم حكم هذا النص من المكيل والموزون
الى الثياب والعدديات المتقاربة وغيرها بالتعليل فيجب تعديته الى السلم الحال ايضا قلنا لا نسلم ان
الحكم في غير المكيل والموزون ثبت بالتعليل بل باشارة النص او دلالته فان قوله عليه السلام في كيل معلوم ووزن
معلوم يشير الى ان الجواز باعتبار حصول العلم بالقدر وكلما حصل العلم بمقداره بالاستيصاف يكون
في معناه فيلحق به ومن فروع الشافعي على هذا الاصل عدم انعقاد النكاح بلفظ الهبة فقال حكم
اختصاص رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنكاح بلفظ الهبة وهو قوله تعالى خالصة لك بعد قوله عز اسمه وامرأة
مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي [illegible] العاقد والكافة [illegible]
اي خالصة لك انعقاد النكاح بالهبة [illegible] ليل التعدية الحكم الى نكاح
غيره وقلنا لا نسلم ان المراد بالخلوص ما قلت بل المراد اختصاص [illegible] سلامتها بغير عوض اي
والمعنى خالصة لك احلال الموهوبة بغير بدل خلوصا وذلك لانه تعالى قال في اول الاية انا احللنا
لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن اي مهورهن في سياق الكلام الى ان قال وامرأة مؤمنة ان وهبت
نفسها للنبي فكان تقديره ان المنة عليه في كلا النوعين من النكاح ببدل وبغير بدل والدليل عليه انه
قال في بيان الامة قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم يعني فرضنا عليهم المهر واحللنا لك بغير مهر وقال
لكيلا يكون عليك حرج اللام متعلق بقوله خالصة لك من دون المؤمنين لكيلا عليك ضيق في امر النكاح والحرج
انما يلحق بالناس في لزوم المهر لا في العدول من لفظ الى لفظ فلا حرج خصوصا في حق من هو افصح
العرب والعجم والمراد اختصاصه عليه السلام بانه لا يحل منكوحته لاحد بعده والمعنى خلص احلال ما احللنا
لك من النساء خلوصا حتى لا تحل لاحد بعدك فانه عليه السلام كان يتأذى بكون الغير شريكا له في فراشه من حيث الزمان
وعليه دل قوله تعالى وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا في سورة
وازواجه امهاتهم وهذا اي الاختصاص من الوجهين اللذين ذكرناهما مما يعقل كرامة فاما الاختصاص
باللفظ فلا لان الاستعارة لا تختص جوازها بالناس كلهم في الاستعارة ووجوه الكلام سواء والولد

في قوله في اختصاصه بمعنى او ولو ... او اختصاصه في نكاح في اختصاصه تابين ولو حمل واختصاصه بان الاهل و
او يسل في ان لا يحل لاحد بعده لكان احسن قوله وكذلك ثبت للمنافع اي وكذا ثبت جواز
السلم بالنص على خلاف القياس مختصا به ثبت للمنافع المعدومة حكم التقوم والمالية في باب عقود الاجارة اي
في جميع انواعها صحيحها وفاسدها بالنص مثل قوله تعالى فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن في حق الاظار وقوله تعالى اخبارا
على ان تأجرني ثماني حجج وقوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه وقوله عليه السلام ثلثة انا خصمهم
من استأجر اجيرا فلم يوفه اجره الحديث خلاف القياس المعقول لما ذكرنا ان محل البيع مال متقوم
مملوك مقدور التسليم والتقوم انما يحتمل الوجود لانه ثبت بالاحراز وانه يستدعي الوجود دون المعدوم
والمنافع ليست بموجودة فضلا عن ان يكون محرزة وبعد ما وجدت لا يمكن اثبات التقوم لها ايضا
لان التقوم عبارة عن اعتدال المعاني يقال قيمة هذا الثوب كذا اي الدراهم التي تعادل هذا الثوب قدرا
المقدار منه الدراهم من حيث المعنى ويقال المالية ولا بد في ذلك من المساواة في نفس الوجود ليمكن بعدها اثبات
المساواة في المعنى وبين العين والمنافع تفاوت في نفس الوجود لان العين جوهر يبقى ويقوم به العرض والنفع
عرض لا يبقى ويقوم بالجوهر وبين ما يبقى ويقوم به غيره وبين ما لا يبقى ويقوم بغيره تفاوت فاحش فلا يمكن
اثبات المعادلة بينهما معنى كما لا يمكن صورة الا انه ثبت تقومها بالنص في باب العقود غير معقول المعنى
فكان مختصا به كاختصاص [illegible] الشهادة [illegible] السلم في المؤجل فلا يصح ابطال هذا الخصوص
بالتعليل والتعدية الى الاتلاف [illegible] في الغصب [illegible] مع ايراد هذا المثال وان كان اليق بالشرط
الثاني لكونه معدولا به عن القياس لانه لما كان ثابتا وارتباطا جاز ايراده في هذا
الفصل ايضا مع كونه غير معقول المعنى مخصوصا بحكم عن ... على عامه بنص لكونها ولذلك اورده
ههنا قوله ومثال الثاني في الشرع ... ان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس
ان اكل الناسي اي حكم اكل الناسي للصوم وهو بقاء الصوم لحديث الاكل معدول به عن القياس
لان القياس الصحيح يوجب ان يفسد صومه لان الشئ لا يبقى مع ما يضاده والاكل يضاد الصوم لانه
ترك للكف الواجب فوجب ان يفسد صومه وان كان ناسيا لان النسيان لا يعدم الفعل الموجود
ولا يوجد الفعل المعدوم الا ترى ان من اتلف مال انسان ناسيا يضمن كما لو اتلفه ذاكرا وكمن ترك
ركنا من الصلوة ناسيا تفسد صلوته كما لو تركه ذاكرا ثبت انه لا تاثير للنسيان في اعدام الموجود ولا ايجاد
المعدوم فان من ترك الصلوة او الحج او الزكوة ناسيا لا يجعل مؤديا بحال الا ان كون النسيان وبقوله
غير موثر في الافساد ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام لذلك الاعرابي تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك
معدولا به عن القياس لا مخصوصا من النص فقال الشافعي لان قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل يقتضي
العموم ان يفسد صوم الناسي لان الامساك المأمور به فات عنه بالنسيان وكذا عموم قوله عليه السلام الفطر

عما دخل بعضه ذلك الا ان الناسي خص منه هذا النص بالحديث المشهور الذي ذكرنا والمخصوص
من النص يقبل التعليل فيحال بعدم القصد ويلحق به الخاطئ والمكره والنائم الذي صب الماء في حلقه فقال الشيخ رحمه الله
ليس هذا من قبيل التخصيص لانه انما يصح فيما كان داخلا في العموم ثم يخرج بالمخصص وفي تعليل النبي عليه السلام
بقوله فانما اطعمك الله وسقاك اشارة الى ان الناسي لم يكن داخلا فيه لان الفعل غير مضاف اليه فلم يكن
فوات ركن الكف بالاكل بل بقي كما كان فعلم ان هذا لم يكن تخصيصا بل هو حكم ثابت بخلاف القياس
كما قلنا ولئن سلمنا انه يجوز ان يكون تخصيصا من النص ردا لما ذكره بعض مشايخنا في اصول الفقه ان الشرع
حكم ببقاء صوم الناسي كرامة له مع فوات ركنه فكان الناسي مخصوصا في هذا الحكم كخزيمة بقبول الشهادة
فلم يصح الحاق غيره به فقال ليس هذا من قبيل التخصيص بطريق الكرامة اذ لو كان كذلك لم يجز
الحاق الغير به قياسا ولا دلالة وقد الحق غير الاعرابي به والحق الجماع ناسيا بالاكل بالاتفاق بطريق
الدلالة فثبت انه ليس بتخصيص بل هو ثابت معدولا به عن القياس واذا كان كذلك لم يصح التعليل
اي تعليل حكم النص او الحكم الثابت بخلاف القياس والحال ان ذلك الحكم معدول به فيصير التعليل بالنص الى تعدية
التعليل حينئذ لضد ما وضع الحكم له لانه انما وضع معدولا به عن القياس ليقتصر على المحل الذي ثبت فيه
فلو علل وعدي الى محل اخر يكون التعليل لضد ما وضع الحكم له اذ التعدي ضد الاقتصار او القصر وضع
للقياس اي يصير التعليل حال كونه معدولا به عن القياس لضد ما وضع القياس له لان القياس يقتضي فوت
الفطر وانتفاء الصوم في هذه الصورة كما قلنا فالتعليل لبقاء الصوم وتعديته الى محل اخر يكون لضد ما
وضع القياس له لان انتفاء الصوم مع بقائه ضدان فلا يجوز ان يثبت بوصف كما لا يجوز ان يثبت الحكم
بالنص النافي له فان قيل هذا انما يلزم اذا كان هذا الحكم مخالفا للقياس من كل وجه وليس كذلك
فان بقاء صوم الناسي باعتبار صيرورة الاكل معدوما لعدم القصد معقول فيجوز ان يلحق به الخاطئ و
المكره وغيرهما قلنا قد بينا انه لا اثر لعدم القصد في ايجاد المعدوم واعدام الموجود كما قلنا فيكون
مخالفا للقياس من كل وجه ولئن سلمنا انه محل للقياس فلا يمكن الحاق الخاطئ والمكره لما سيأتي بيانه
قوله ولم يستقم هذا الحكم جواب عما قال ان حكم هذا النص يتعدى بالتعليل الى الجماع
بالاجماع فلو كان مخالفا للقياس من كل وجه لما تعدى هذا الحكم الى غير الاكل والشرب فقال لم يثبت
هذا الحكم وهو بقاء الصوم في جماع الناسي بالتعليل بل بدلالة النص لان الاكل والجماع سواء في قيام الركن
وهو الصوم بالكف عنها لثبوتها بخطاب واحد وهو قوله جل ذكره اتموا الصيام الى الليل بعد قوله فالان باشروهن
وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا اي اتموا الكف عن هذه الاشياء الثلثة الى الليل فلم يكن للجماع
اختصاص فكان النص الوارد في بعضها واردا في الكل لان احد المتساويين اذا ثبت له حكم ثبت للاخر
ضرورة المساواة بينهما اذ لو لم يثبت لاختلف فيثبت عدم المساواة حال المساواة وهو فاسد

ولا يقال ان الصلوة وجبت بسبب واحد ومع هذا التفاوت في الاركان ثابت لانا نقول ليس كذلك بل كل ركن
ثبت بنفسه على حدة ويطهر بها الاعضاء في الاغتسال والتوضؤ فان الاغتسال لما ثبت بامر واحد وهو قوله تعالى فاطهروا
جعلت الاعضاء كلها كعضو واحد حتى جاز غسل عضو ببلل عضو اخر في الغسل فاما في التوضؤ لما اختص كل عضو
بامر على حدة جعل كل عضو منفردا عن الاخر حتى لم يجز غسل اليد ببلل الوجه وغسل الرجل ببلل اليد فاستوضح
سوى بطريق الدلالة يقول لا يدري انه في الحقيقة ان الناسي عذر جاز بمعنى من سمع تجاوز عليه ثم على ويمكن
من اهل اللسان يفهمها كان او غير فقيه يفهم منه ان بقاء الصوم والامر بالاتمام بعد الاكل باعتبار
ان الناسي غير جان بالاكل على الصوم لانه لما كان ناسيا للصوم لم يتصور منه الجناية عليه والقصد الى
هتك حرمته ولا على الطعام لانه ليس بمحل للجناية وهذا المعنى بعينه ثابت في الجماع من غير تفاوت
لانه ليس بجناية على الصوم للنسيان ولا على البضع لانه ليس بمحل لها فلم يبق بينهما فرق سوى
اختلاف الاسم وذلك غير مانع من ثبوت الحكم بالدلالة كمن به سلس البول يتوضأ لوقت كل صلوة
كالمستحاضة وكان الحكم فيه ثابتا بالدلالة لا بالقياس فكذا ههنا على ما مر في باب الوقوف على
احكام النظم قوله وكذلك ترك التسمية اي كالاكل ناسيا ترك التسمية على
الذبيحة ناسيا فانه جعل عفوا بالنص وهو قوله عليه السلام حين سئل عمن ذبح فترك التسمية ناسيا كلوه
فان تسمية الله تعالى في قلب كل امرئ مسلم وفي رواية ذكر الله في قلب كل مسلم معدولا به عن القياس لان
القياس يأبى حله لعدم شرطه اذ التسمية شرط للحل بالاتفاق اما عندنا فظاهر واما عند الشافعي رحمه الله
فلانه شرط الملة لتقوم مقام التسمية حتى لا يحل ذبح اهل الشرك لعدم الملة وقد بينا انه لا اثر
للنسيان في ايجاد الشرط المعدوم كما لو صلى بغير طهارة ناسيا او ترك احضار الشهود في النكاح الثاني
ناسيا فلم يحتمل التعليل بان يقال الملة في الناسي قامت مقام التسمية فيثبت به الحل فيتعدى الحكم
الى العامد لانه معدول به عن القياس ثم انه لا مساواة بينهما لان الناسي لم يوجد منه قصد الترك
والاعراض فقامت الملة مقامه حكما فاما العامد فقد تعمد الاعراض والترك فلا يمكن ابقاؤها
مع تحقق ما يردها فهو كمن عدم الطعام حل له اكله بغير اذن للضرورة الحال ولو قيل له لا تأكل فاكل
ولان حال النسيان حالة عذر وقيام الملة مقام التسمية ضرب من التخفيف وثبوت التخفيف حال العذر
لا يدل على ثبوته بلا عذر وقد روى الكلبي باسناده عن ابن عباس رضي الله عنه في الناسي انه يأكل ذبيحته
وتسميته واذا تعمد لم يحل كذا في الاسرار قوله واما المستحسنات جواب عما
قال بعض اصحابنا ان المستحسنات كلها معدول بها عن القياس لانها تخالف القياس الظاهر ابا هاد
الاستحسان لا يذكر الا في مقابلة القياس واذا كان كذلك لا يجوز تعدية الحكم الثابت بالاستحسان
الى غيره لكونه معدولا به عن القياس فقال من المستحسنات ما ليس بمعدول به عن القياس كما قلنا

ومنها ما ثبت بدليل خفي اي بنوع من القياس الا انه خفي لانه معدول به عن القياس من كل وجه
كالاستحسان بجواز تعليله وتعديته الى غيره واما الاصل اذا عارضه اصول يعني اذا ثبت حكم بنص وهو معنى
معقول الا انه يعارضه ذلك الاصل اصول اخرى تخالفه فلابد في ذلك الاصل بعده ولابد عن القياس اي يخالفه
لم يجز تعليله والحاصل ان الشرع اذا ورد بما يخالف قضية الاصول يجوز القياس عليه اذا كان
له معنى يتعدى عند عامة اصحابنا منهم القاضي الامام ابو زيد والشيخان ومن تابعهم من المتأخرين [illegible]
وذهب عامة اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين ليس هذا من قبيل المعدول به عن القياس وحكي عن بعض
اصحابنا انهم لم يجوزوا القياس عليه وعن الشيخ ابي الحسن الكرخي انه منع من جواز القياس عليه الا اذا
كانت علته منصوصة مثل ما روي انه عليه السلام قال في سور الهرة فانها من الطوافين عليكم والطوافات
لان النص على العلة بمنزلة وجوب القياس اذا كانت الامة مجمعة على تعليله لان الاجماع كالنص او
كان ذلك الحكم موافقا لبعض الاصول وان كان مخالفا للبعض كخبر التحالف عند اختلاف المتبايعين
فانه وان كان مخالفا لقياس الاصول من وجه لكنه لما كان موافقا لبعض الاصول وهو ان ما ملك على
الغير كان القول قول [illegible] ثم قيس عليه الاجارة وعن محمد بن شجاع البلخي ان الحكم المخالف للقياس
ان ثبت بدليل مقطوع به يجوز القياس عليه والا فلا تمسك من لم يجوز القياس عليه بما اشار اليه [illegible] لا يصح
مع وجود ما ينافيه فاذا كان القياس منافيا لما ورد به الاثر لم يجز استعمال القياس فيه لانه يكون استعمالا
للقياس مع ما ينافيه يوضحه انه اذا جاز القياس عليه على هذا الاصل لم يكن ترجيح هذا الاصل على سائر
الاصول بتصحيح حينئذ كونه مخصوصا عن القياس بخلاف ما اذا نص على علته لان كل موضع وجدت
فيه تلك العلة يصير كالمنصوص عليه وتحته كان النبي عليه السلام امرنا بان نقيس عليه كل ما شاركه
في العلة وكذا اذا حصل اجماع على جواز القياس عليه لان الاجماع بمنزلة النص ولان القياس على
الاصل المعدول به عن القياس لا ينفك عن قياس يعارضه وهو القياس على سائر الاصول والقياس
اذا لم ينفك عن قياس يعارضه يكون ساقطا لان من شرطه انفكاكه عن المعارضة فان معارضة الدليل
بالدليل يوجب التوقف واحتج من جوز القياس عليه بان ما ثبت بخلاف الاصول اصل بحياله [illegible]
يجب ان يستنبط منه قياس على غيره كما اذا كان موافقا للاصول وكان القياس عليه بعد ما صار اصلا
بنفسه كالقياس على سائر الاصول وغاية ما فيه انه يلزم تعارض القياسين اعني القياس على هذا الاصل
والقياس على سائر الاصول وذلك غير مانع عن القياس بل يجب على المجتهد الترجيح ويجوز ان يترجح
القياس على سائر الاصول على القياس على هذا الاصل ان كان ثبوته بطريق غير مقطوع به لان
القياس على ما يفيد العلم اولى من القياس على ما يفيد الظن فاما اذا كان دليله مقطوعا به فلا ترجيح بما
قلنا لان الكل يفيد القطع فيطلب الترجيح من جهة الاوصاف [illegible] هذا القياس لكن

ابانا

ابانا ما نافيه القياس ومنعه لانه ليس ثابت بالقياس الذي ينافيه وهو القياس على سائر الاصول
بل القياس الذي يوافقه وهو القياس على الاصل الثابت بخلاف ذلك القياس كما لو كان في الحادثة
نصان احدهما ناف والاخر مثبت لا يمنع ثبوت الحكم باحدهما اذا ظهر له نوع رجحان باعتبار الاخر [illegible]
وانما يمنع اضافة النفي الى النص المثبت او عكسه فكذا هاهنا يوضحه ان [illegible] الثابت بالاستحسان معدول به
عن القياس الظاهر ثم جاز تعديته الى غيره اذ كان معناه معقولا مستنا وان كان القياس يقتضي
خلافه وكذا الدليل المخصص للعام اذا عقل معناه يجوز تعليله وتخصيص عموم الكتاب به وان لم يمنع العموم
من قياس مخصص [illegible] اولى ان لا يكون القياس على العموم مانعا من قياس يخالفه لان العموم اقوى من القياس
على العموم وذكر في المحصول انه اذا كان الحكم في المقيس عليه بخلاف قياس الاصول قال قوم من اصحاب الشافعي
والحنفية يجوز القياس عليه مطلقا [illegible] بخلاف قياس الاصول اذا كان دليله مقطوعا
به كان اصلا وان لم يكن علته منصوصة فلا شبهة في ان القياس على الاصول اولى من القياس عليه لان
القياس على ما طريق حكمته معلوم اولى من القياس على ما طريق حكمته غير معلوم وان كانت منصوصة فالاقرب
انه يستوي القياسان لان القياس على الاصول طريق حكمته معلوم وان كان طريق علته غير معلوم
وهذا القياس طريق حكمته مظنون وطريق علته غير معلوم وكل واحد منهما قد اختص بحظ من
القوة لان التعليل لا يستدعي عددا من الاصول اي ليس من شرط صحة التعليل ان يكون للفرع اصول
حتى يعلل ويتعدى حكمها الى الفرع ولكنه اي العدد من الاصول يصلح للترجيح اي يمكن ترجيح القياس المستنبط
من الاصول على المستنبط من اصل واحد على ما لما قلنا في اخر باب المعارضة في عدد الرواة فان
الاصل بمنزلة الراوي والوصف الذي يعلل بمنزلة الحديث في رواية الاخبار وقد يقع الترجيح بكثرة الرواة
ولكن لا يخرج به من ان يكون رواية الواحد غير معتبرة وكذا النص اذا كان معقول المعنى يجوز
تعليله بذلك المعنى ليتعدى الحكم به الى غيره وان عارضه اصول اخر وتعدى منه ذلك الى ما تضمنه هذا
الشرط ان يكون الحكم المعلول شرعيا اي الحكم الذي يعلل الاصول لتعديته الى محل اخر يشترط ان يكون
شرعيا لا لغويا عند جمهور العلماء وقال ابن سريج من اصحاب الشافعي رحمه الله والقاضي الباقلاني لا يشترط
ان يكون الحكم شرعيا بل يجري القياس في الاسامي واللغات وهو مذهب جماعة من اهل العربية قالوا
رأينا ان عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة المطربة فاذا حصلت تلك يسمى خمرا واذا زالت مرة
اخرى زال الاسم والدوران يفيد ظن العلية فيحصل ظن ان العلة للاسم وهي الشدة ثم رأينا
الشدة حاصلة في النبيذ ويلزم من حصولها الاسم حصول الاسم واذا حصل ظن ان يسمى بالخمر وقد علمنا
ان الخمر حرام حصل الظن بان النبيذ حرام والظن حجة يوجب الحكم بحرمة النبيذ ولانه قد ثبت
بالتواتر عن اهل اللغة انهم جوزوا القياس في اللغة الا ترى ان كتب النحو والصرف والاشتقاق مملوة

من الاقيسة اجمعت الامة على وجوب الاعمال بسلك الاقيسة اذ لا يمكن تغيير القران والاخبار الا بتلك القوانين فكان ذلك اجماعا بالتواتر وتمسك الجمهور بقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها فانه يدل على ان اسماءها توقيفية فيمتنع ان يثبت شي منها بالقياس ولان القياس انما يجوز عند تعقل الحكم في الاصل وتعقل الاسماء غير جائز لانه لا مناسبة بين شي من الاسماء وبين شي من المسميات واذا لم يصح التعليل لم يصح القياس البتة قال الغزالي نوازن العرب ان عرفتنا بتوقيفها اذا وضعنا اسم الخمر مثلا للمسكر المعتصر من العنب خاصة فوضعه لغيره تقول عليهم واختراع فلا يكون لغتهم بل يكون وضعا من جهتنا وان عرفتنا انها وضعته لكل ما خامر العقل فاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيفهم لا بقياسنا كما انهم عرفونا ان كل مصدر له فاعل فاذا سمعنا فاعل الضرب ضاربا كان ذلك عن توقيف لا عن قياس وان سكتوا عن الامرين احتمل ان يكون الخمر اسم ما يعتصر من العنب خاصة واحتمل غيره فلم نحكم عليهم بان لغتهم هذا وان راينا هم يضعون الاسم للمعاني ويخصونها بالمحل كما يسمون الفرس الادهم لسواده والكميت لحمرته ولا يسمون الثوب المتلون بهما بل الادمي المتلون بهما بذلك لانهم وضعوا الادهم والكميت لا للاسود والاحمر بل للفرس اسود واحمر وكما سموا الزجاج الذي يقر فيه المائعات قارورة اخذا من القرار ولا يسمون الكوز والحوض قارورة وان تقر فيه الماء فاذن كل ما ليس على قياس التصريف الذي عرف منهم بالتوقيف لا سبيل الى اثباته ووضعه بالقياس فثبت بهذا ان اللغة وضع كلها توقيف لا مدخل للقياس فيها اصلا فان قيل سلمنا انه لا يجوز اثبات الاسامي لغة بالقياس لكنا نثبت الاسماء الشرعية فان الشرع لما وضعت اسماء المعاني في مثل الصلوة والزكوة والحج لاختصاصها باحكام شرعية جاز قياس محل وجد فيه ذلك المعنى وتسميته بذلك الاسم وكل اسم بني عليه حكم شرعي فهو اسم شرعي لا لغوي فعلى هذا يثبت اسم الخمر للنبيذ شرعا لم يحرم بالاية ويثبت اسم الزنا للواطة شرعا لترتب عليها الحد بالنص وكذا القياس في تلك الاسماء الثابتة شرعا يكون ثابتة بطريق معلوم شرعا كالاسماء الموضوعة لغة يكون ثابتة بطريق يعرفه اهل اللغة ثم حكم الاسم لا يختص بعلم واحد من اهل اللغة بل يشترك فيه جميع اهل اللغة لاشتراكهم في طريق معرفته فكذلك هذا الاسم يشترك فيه جميع من يعرف احكام الشرع وما يكون بطريق الاستنباط والراي لا يوجد فيه الا القياس قلنا انه لا يجوز اثبات الاسم بالقياس على اي وجه كان لذا انا سمى الاسم وبين ايضا ان الدوران انما يفيد ظن العلم فيما يحتمل التعليل وههنا لم يوجد الاحتمال لانتفاء المناسبة بين الالفاظ والمعاني اصلا وحصول العلم بان شيئا من المعاني لم يكن داعيا للواضع الى تسميته بذلك الاسم واذا لم يوجد احتمال التعليل لم يكن الدوران مفيدا ظن العلية وتبين ايضا ان الاقيسة لا تكون الا في اللغة باسمها بالتوقيف في التحقيق ـــــ ولهذا قلنا انه لا اشتراك في كون الحكم

شرعا قلنا ان من علل اي اراد ان يثبت بالتعليل جواز استعمال الفاظ الطلاق للعتق بان يقول انما يجوز استعمال لفظ الطلاق في النكاح لحصول زوال الملك فيه وزوال الملك في العتق موجود فيجوز استعماله فيه او يقول لما جازت استعارة الفاظ العتق للطلاق جازت استعارة الفاظ الطلاق للعتق بالقياس عليه والجامع كون كل واحد منهما مزيلا للملك كان هذا التعليل باطلا لان الاستعارة باب من انواع اللغة لا تنال الا بالتامل في معاني اللغة فان الالفاظ نوعان حقيقة ومجاز والحقيقة لا تعرف الا بالسماع والمجاز لا يعرف الا بالتامل في معاني اللغة والوقوف على طريق الاستعارة عند اهل اللغة ومعلوم ان طريق الاستعارة فيما بين اهل اللغة غير طريق التعدية في احكام الشرع فلا يمكن جريان هذا النوع في التعليل الذي هو لتعدية حكم الشرع فلهذا كان الاشتغال بهذا التعليل باطلا وكذلك اي ومثل التعليل المذكور التعليل لجواز النكاح بالفاظ التمليك مثل البيع والهبة واستعارة لفظ النسب للتحرير مثل قوله لعبده هذا ابني باطل ايضا لما قلنا ان طريق التامل فيما هو طريق الاستعارة عندهم دون القياس الشرعي فلا يفيد الاشتغال به شيئا وكذلك التعليل بشرط التمليك في الطعام اي التعليل لاثبات اشتراط التمليك في طعام كفارة اليمين ونحوها باطل عندنا لان المقصود من هذا التعليل اما معرفة المراد من الاطعام او تعدية حكم الكسوة اليه والاطعام اسم لغوي لا مدخل للقياس في معرفة معنى الاسم وكذلك الكسوة اسم لغوي فلا يكون ما جعل اي يفهم بالكسوة حكما شرعيا ليصح تعديته بالتعليل الى غيره بل يجب العمل بحقيقة كل واحد منهما والاطعام فعل متعد لازمه طعم فحقيقته جعل الغير طاعما وذلك يحصل بالتمكين من الطعام فيتحقق به عن الحقيقة ثم يصح التمليك بدلالة النص لوجود معنى المنصوص فيه وزيادة على ما مر بيانه في باب الصحيح الموقوف على احكام النظم واما الكسوة في الحقيقة فاسم لما يلبس لا للفعل بمعنى الثوب لا لمنافع اللباس وبحل اللبس في غير الملبوس لا يصير كفارة الا بالتمليك فلذلك شرط فيها التمليك فبطل التعليل من كل وجه يعني لا يصح ان يقال شرط التمليك في الكسوة فيشترط في الاطعام قياسا ولا ان يقال حصل الخروج عن العهدة بالاباحة في الطعام فيحصل بها في الكسوة ايضا لان كل واحد اسم لغوي لا مدخل للقياس في معناه وكذلك التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة بان يقال سمي الزنا زنا لانه ايلاج فرج في فرج محرم بطريق الحرمة وفي اللواطة هذا المعنى موجود فيثبت لها اسم الزنا فيدخل اللائط تحت قوله الزانية والزاني الاية واسم الخمر لسائر الاشربة بمعنى المسكر بان يقال سمي الخمر خمرا لانها تخمر العقل فيسمى سائر الاشربة المسكرة خمرا لتحقق حكم المعنى فيها حتى يدخل تحت عموم قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها ... شرب القليل والكثير منها كالخمر واسم السارق للنباش بان يقال سمي السارق سارقا لانه ياخذ مال الغير في خفية ولهذا المعنى المعاصب به وهذا المعنى موجود في النباش فيثبت له اسم السارق قياسا ليدخل تحت عموم قوله تعالى والسارق والسارقة الاية باطل لما بينا ان من شرط القياس تعدية الحكم الشرعي وهذه اسماء لغوية فلا يجري فيها القياس ـــــ والثاني من هذه الجملة التي

بلغ

تنفيها الشرط الثالث التعدية بان حكم التعليل التعدية عندنا اي تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وحينئذ
يبطل التعليل دونه اي دون هذا الحكم وهو التعدية يعني ليس للتعليل سوى حكم التعدية عندنا فمتى خلا
تعليل عن التعدية كان باطلا فعلى هذا يكون التعليل والقياس من الالفاظ المترادفة وقال السلف هو صحيح
من غير اشتراط التعدية وحكمه ثبوت الحكم في المنصوص بالعلة اي كانت العلة متعدية ثبت الحكم بها في الفرع
ويكون قياسا وان لم تكن متعدية يبقى الحكم مقتصرا على الاصل ويكون تعليلا مستقيما من غير النص الذي هو
عام والذي هو خاص فعلى هذا يكون التعليل اعم من القياس والقياس نوع خاص منه وحاصل هذا الفصل
ان الاصوليين اتفقوا على ان تعدية العلة شرط صحة القياس وعلى صحة العلة القاصرة الثابتة بنص او اجماع
واختلفوا في صحة القاصرة المستنبطة كتعليل حرمة الربوا في النقدين بجوهر الثمنية فذهب ابو الحسن الكرخي
من اصحابنا المتقدمين وعلماء ما وراء النهر مثل القاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة وصدر الاسلام وابي اليسر الى فسادها وهو قول
بعض اصحاب الشافعي وابي عبد الله البصري من المتكلمين وذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين مثل الشافعي و
عامة المتأخرين من اصحابه واحمد بن حنبل والقاضي الباقلاني وعبد الجبار وابي الحسين البصري الى صحتها
وهو مذهب مشايخ سمرقند منهم اصحابنا رئيسهم ابو منصور رحمه الله وصاحب الميزان متمسكا في ذلك بان
هذا الراي المستنبط من الكتاب والسنة من جنس الحجج التي تتعلق بها احكام الشرع لما مر من الدلائل
في باب القياس فوجب ان يتعلق به الايجاب اي اثبات الحكم مطلقا سواء تعدى الى فرع او لم يتعد كسائر
الحجج من الكتاب والسنة فان الحكم يتعلق بهما خاصا كان او عاما وهذا لان الشرط في الوصف الذي يعلل الاصل به
قيام دلالة التمييز بينه وبين سائر الاوصاف من الصلاح والاخالة والمناسبة ... موضع الوصف
الذي يتعلق على المنصوص الذي يتعدى عن المنصوص الى فرع لو وجد ما وجد فيه شرط صحة التعليل بلا شك
ولكن عن التعليل بالقياس لكونه غير متعد لا يصلح ان يكون مانعا للاجماع على صحة العلة القاصرة المنصوصة
اذا المانع انما يخرج عن ان يكون حجة كما في النص ولم يوجد بان صحة العلة لو كانت موقوفة على تعديها لما
كان تعديها موقوفا على صحتها لانه يلزم منه الدور لتوقف الصحة على التعدي وتوقف التعدي على الصحة
لوجود وجوده والتعدي موقوف على الصحة بالاجماع فيلزم منه بطلان توقف الصحة على التعدي وتمسك
الفريق الاول بان تعليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا اذ لو خلا عنهما لكان عبثا واستحال الاباحة
وهذا التعليل لا يوجب علما اصلا لانه لا يوجب الا غلبة الظن بالاتفاق ولا يوجب عملا في المنصوص عليه
لان وجوب العمل في المنصوص عليه مضاف الى النص لا الى العلة لان النص فوق التعليل فلا يتخرج الحكم
وهو ثابت بالنص عن النص بالتعليل اذ العدول عن الاقوى الى الاضعف مع امكان العمل به الى اضعف ما يرد
العمل فلم يبق للتعليل اثر الا في الفرع ولا يتعدى ذلك الا بالتعدية فعرفنا انه ليس للتعليل حكم سوى التعدية
الى الفرع فاذا خلا التعليل عنه كان باطلا لان الحكم بعد التعليل مضاف الى العلة في حق الاصل

في الفروع لا الى النص فكان العلة دليل الحكم والنص دليل الدليل اذ لو لم يكن كذلك لم يكن
التعدية الى الفرع اذ لا بد لها من اشتراك الاصل والفرع في العلة الا ترى انك تقول هذا
الحكم يثبت في الاصل لهذا المعنى وهو موجود في الفرع فيتعدى الحكم به اليه ولان الحكم
لو لم يثبت بالعلة في المنصوص عليه لادى الى المناقضة فان تخلف الحكم عن العلة دليل التناقض
والفساد وذلك باطل ولان العلة انما يكون علة لتعلق الحكم بها فاذا لم يكن حكم النص متعلقا
بها لا يكون علة ثم واذا كان كذلك كان التعليل مبينا ان الموجب للحكم هو العلة فيكون مفيدا
كما اذا كانت العلة منصوصة قلنا انما اضافة الحكم في المنصوص عليه الى العلة غير مستقيم لان
الحكم قبل التعليل كان مضافا الى النص فلو اضيف بعد التعليل الى العلة كان التعليل مبطلا للنص
لانه لا يبقى له حكم والتعليل على وجه يكون مغيرا لحكم النص باطل فكيف اذا كان مبطلا له ولصحته
ان العلة انما جعلت موجبة عند عدم النص باجماع الصحابة والسلمين فلو جعلت موجبة
في مورد النص لجعلت علة في غير موضعها وانه لا يجوز لانها علة شرعية ولا يمكن ان تجعل علة
فيما لم يجعلها الشرع علة فيها و قوله العلم ما يتعلق به الحكم مسلم ولكن في الفرع لا في
الاصل واما اعتبار الاصل بالفرع في ان الحكم فيه مضاف الى العلة ففاسد لان الفرع يعتبر بالا
صل واما الاصل فلا يعتبر بالفرع في معرفة حكمه بحال واما صحة التعدية فلان الحكم في
الاصل بالنسبة الى الفرع مضاف الى العلة وان كان مضافا الى النص بالنسبة الى نفسه فيتحقق
شرط التعدية وهو اشتراط الاصل والفرع في العلة وهذا كتوقف اول الكلام على اخره اذا
عطفت عليه جملة ناقصة فان التوقف ثابت بالنسبة الى الناقصة ليتحقق الاشتراك في الخبر
لا بالنسبة الى نفسه كما مر تحقيقه في باب احكام الحقيقة والمجاز وهذا بخلاف العلة
القاصرة المنصوصة فان الشارع لما نص عليها افادنا ذلك علما بانها هي المؤثرة في الحكم
ولا فائدة اعظم منه ولا يلزم منه تغيير حكم النص بالراي ايضا بل الحكم مضاف الى العلة
ابتداء بالنص وكانت صحيحة واما ما ذكروا من لزوم المناقضة فيما اذا وجدت العلة
ولا حكم معها لفساد فيها اما اذا استحق بما هو فوقه فلا يكون مناقضة ولا يخرج به
من ان يكون علة الا ترى ان الجار عندنا لا يستحق الشفعة مع وجود الشريك لان
الشريك فوقه ولا يدل ذلك على ان الجوار ليس بسبب ولان الاخوين يحجبان الام من الثلث
الى السدس وان كانا محجوبين بالاب لان استحقاق نصيبهما بالابوة لم يخرج الاخوة عن
كونها سببا للحجب والاستحقاق كذا في مختصر التقويم ولا يقال يلزم مما ذكرتم تخصيص
العلة لانا نقول انما يلزم ذلك لو قطع الحكم عن العلة في المنصوص من كل وجه

ولم يجعل كذلك بل اضيف الحكم الى العلة فيه بالنسبة الى الفرع كما بينا فلا يكون تخصيصا
اليه اشار ابو اليسر فان قيل لا نسلم الانحصار الفائدة على ما ذكرتم بل لها فوائد احدها
اثبات اختصاص النص بالحكم كما ذكر في الكتاب فلا يشتغل المجتهد بالتعليل للتعدية
الى الفرع بعد ما عرف اختصاص النص به وثانيها معرفة الحكمة المميلة للقلوب
الى الطمانينة والقبول بالطبع والمسارعة الى التصديق فان القلوب الى قبول الاحكام
المعقولة اميل منها الى قهر التحكم ومرارة التعبد وثالثها المنع من تعدية الحكم عند ظهور
علة اخرى متعدية الا بدليل يدل على الاستقلال المتعدية بالعلية وعلى ترجيحها على القاصرة
ولولا القاصرة لتعدى الحكم بها من غير توقف على دليل مرجح وهي من الفوائد الجليلة واذا
ظهرت هذه الفوائد وجب القول بصحتها قلنا حصول هذه الفوائد بها ممنوع اما الاول
فلان الاختصاص يحصل بترك التعليل لانه كان ثابتا قبل التعليل اذ النص لا يدل بصيغته
الا على ثبوت الحكم في المنصوص عليه وانما يتعمم بالتعليل فاذا ترك التعليل يبقى على الاختصاص
على ما ذكرنا ضرورة فلم يحصل بهذا التعليل ما لم يكن ثابتا على ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع
التعليل بما يتعدى لانه يجوز ان يجتمع في الاصل وصفان كل واحد منهما يتعدى الى فروع
واحدهما اكثر تعدية من الاخر ويجوز ان يجتمع وصفان يتعدى احدهما ولا يتعدى الاخر
فيصح التعليل حينئذ بالوصف المتعدي لانه اقرب الى الاعتبار الماموربه من غير المتعدي فيثبت
ان هذا التعليل لم يثبت اختصاصا اصلا وكيف يثبت وبالاجماع لما فسهم عدم العلة لا يوجب
عدم الحكم لجواز ان يكون الحكم لعلة اخرى فوجود القاصرة لا يدل على عدم الحكم في غير المنصوص
لجواز ثبوته بعلة اخرى ايضا اليه اشار شمس الائمة رحمه الله واما الثانية فلان الوقوف على الحكم
من باب العلم لا من باب العمل والراي لا يوجب علما بالاتفاق فلا يحصل هذه الفائدة بهذا التعليل
غايته انه يفيد ظنا بحكمة الحكم ولكن الشرع لم يعتبر الظن الا لضرورة العمل بالبدن والقاصرة
لا يتعلق بها عمل فوجب الاعراض عنها بالنظر الى ما يفيد العلم او يوجب العمل واما الثالثة فلانا
لا نسلم ان القاصرة تعارض المتعدية على وجه تحتاج الى دليل مرجح لان المتعدية اذا ظهرت
في موضع القاصرة وظهر تاثيرها فهي العلة عندنا دون القاصرة وعندكم المتعدية راجحة
على القاصرة لكونها اكثر فائدة ولكونها متفقا عليها على ما نص في القواطع والمحصول وغيرهما
فان لم يتوقف ترجيح المتعدية على دليل اخر واذا كان كذلك لم تكن القاصرة دافعة للمتعدية بوجه
فثبت انه ليس فيها فائدة وكان وجودها وعدمها بمنزلة واما ما ذكروا من الدور فليس بلازم لانه
انما يلزم لو كان يتوقف كل واحد من الصحة والتعدية يتوقف تقدم اعني مشروطا بعدم كل واحد منهما

بعدم تقوم

على الاخر وليس كذلك بل هو توقف معية كتوقف وجود كل واحد من المتضايفين على الاخر
فلا يكون دورا **قوله** ومن هذه الجملة اي مما يضمنه الشرط الثالث ان يكون المتعدي حكم
النص بعينه من غير تغيير اي يشترط ان يثبت بالتعليل مثل حكم النص في الفرع من غير ان يثبت
لم يتغير في الفرع بزيادة وصف او سقوط قيد ونعني به المثلية في نفس الحكم من الجواز والفساد
والحل والحرمة ونحوها لا في كونها قطعيا لان ذلك لا يثبت بالقياس وان استجمع الشرائط قال
الشيخ في مختصر التقويم وهذا اصل دقيق يجب تحفظه فان اكثر القايسين غيروا حكم النص
ولم يعدوه الى الفرع بعينه من ذلك اي مما اعتبر فيه هذا الشرط قولنا ببطلان السلم الحال
فان التعليل لتعدية حكم النص اليه لما اوجب تغييره في الفرع لزم القول ببطلانه لفوات شرطه
وهو عدم التغيير وبيانه ان الشافعي رحمه الله جوز السلم الحال في الموجود دون المعدوم متمسكا
بان النبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم من غير اشتراط اجل فكان اشتراطه
زيادة عليه فيكون مردودا ومعللا بان السلم المؤجل لما جاز مع ان الاجل فيه خلاف ما يقتضيه
العقد فان مقتضاه ثبوت الملك ووجوب التسليم في الحال والاجل يخالفه جاز السلم الحال بطريق
الاولى لان اشتراط البدل حالا تقرير لموجب العقد وتحقيقه انه شرع رخصة ومعنى فيه
من وجهين احدهما سقوط مؤنة احضار المبيع وارايته للمشروط دفعه للحرج الذي يلحقه
باحضاره مكان العقد او بتأخر العقد الى حضور المبيع والثاني دفع حاجة الافلاس والمعنى
الاول اولى بالاعتبار لان في قول الراوي ورخص في السلم معقبا على قوله نهى عن بيع ما ليس عند
الانسان اشارة اليه فان عنده يدل على الحضرة لا على الملك ولان من له اكرار من حنطة لو باع الحنطة
سلما يجوز اذا كان موجلا مع عدم حاجته الى بيع الدين لمقدرته على بيع العين ولو كان المعتبر
فيه دفع حاجة الافلاس لما جاز في هذه الصورة ثم جاز موجلا بناء على المعنى الثاني لان
يجوز حالا على المعنى الاول كان اولى ويكون التزامه حالا دليلا على ان مقصوده دفع
حاجة الاحضار والتزامه موجلا دليلا على ان مقصوده دفع حاجة الافلاس فيكون
كلا النوعين مشروعا وقلنا السلم الحال باطل وذلك ان محل البيع مال مملوك متقوم
مقدور التسليم بالاجماع حتى لو باع الميتة او باع مالا يملكه ثم اشتراه سلم او باع الخمر او باع
الابق او المغصوب المجحود لم يجز لفوات المالية في المسئلة الاولى وعدم الملك في الثانية وعدم
التقوم في الثالثة والعجز عن التسليم في الرابعة والمعقود عليه في السلم ليس بموجود قبل العقد
فضلا من ان يكون مملوكا او مقدور التسليم وبالعقد لا يصير موجودا حسا ولا مملوكا اذ
لا يتصور ان يتملك الانسان ما في ذمته بالسبب الذي وجب عليه لانه انما وجب في ذمته مملوكا

عليه للغير لا له فلو ملكه يسقط عنه فكان الحكم الاصلي في السلم عدم الجواز الا ان الشرع كما
جوز بيع المنفعة في الاجارة قبل وجودها للحاجة جوز هذا العقد مع قيام المانع رخصة للحا
جة وهي ان المفلس المعدم قد يحتاج الى مباشرته ليحصل البدل مع عجزه عن تسليم المعقود
عليه في الحال وقدرته على ذلك مع مضي مدة معلومة بطريق العادة اما بالاكتساب او بادراك
غلاته بمجيء اوانه فجوز له الشرع هذا العقد مع عدم الملك والعجز عن التسليم ولكن على وجه
يقدر على التسليم عند وجوب التسليم وذلك بان يكون موجلا فان الاجل لما كان سببا للقدرة
اقيم مقامها تصحيحا للعقد كما اقيمت العين مقام المنفعة في صحة اضافة العقد اليها فصار
الاجل شرطا لا لعينه بل خلفا عن القدرة التي هي الشرط الاصلي في البيع فتبين ان هذه رخصة نقل
للشرط الاصلي الى ما يصلح خلفا عنه وهو الاجل لانه يصلح وسيلة الى القدرة على الاداء بعد مدة
بالتكسب او بمجيء وقت الحصاد ظاهرا واذا كان النص اي نص المرخص ناقلا اي للشرط الاصلي
وهو القدرة الحقيقية الى خلفه وهو القدرة الاعتبارية باقامة الاصل مقامها لم يستقم التعليل للاسقاط
اللام للعاقبة اي لم يجز تعليله على وجه يودي الى اسقاط هذا الشرط اصلا والابطال اي ابطاله وابطال
حكم النص وانه متى سقط الاجل الذي هو القدرة الاعتبارية لم يكن هذا تعدية حكم النص بل يكون
ابطالا له واثباتا لحكم اخر في الفرع لم يتناوله النص الا ترى ان الشرع لما نقل الطهارة بالماء عند العجز
الى التيمم لم يجز تعليله على وجه يودي الى اسقاط الطهارة لانه تغيير لحكم النص فكذا هذا او لا يقال
لا يصلح ان الاجل شرط الصحة العقد بطريق الخلف عن القدرة شرط سابقة على العقد والاجل
يثبت بعد انعقاد العقد حكما له فكيف يقوم مقامها الا ترى انه لو اسقط الاجل عقيب العقد من
ساعته لم يفسد العقد وكذا لو مات المسلم اليه عقيب العقد من ساعته حل السلم حالا من غير
ان يثبت به القدرة لانا نقول القدرة على التسليم شرط لتوجه الخطاب عليه بالتسليم فيراعي وجودها
وقت وجوب التسليم ووجوب التسليم حكم العقد يثبت بعده والعقد لا ينعقد لا ينعقد الا وله
والاجل المقدر على التسليم يثبت به فاستوى العقد حكمه فلا حاجة الى القدرة قبل العقد واما
عدم فساد العقد لسقوط الاجل فلان العقد انما صح بوجود الاجل القائم مقام القدرة لا يفسد
بفواته بعد كما اذا ابق العبد المبيع قبل القبض الذي اشير اليه في الطريقة البرغرية واما بناء الرخصة
على سقوط مؤنة الاحضار ففاسد لان معنى الرخصة السهولة والتسليم اذا لزمه حالا عقيب
العقد لا بد من ان يحضر المبيع قبل العقد ليمكنه التسليم عقيبه فاذا احضره فاي فرق بين ان
يبيعه سلما او عينا واي تفاوت في حق المشتري بين ان يشترط احضاره قبل العقد وبين ان
يشترط احضاره عقيب العقد يوضحه ان الرخصة لو ثبت يكون المنهي عنه في قوله نهى عن بيع

مالبس

ماليس عند الانسان بيع ما غاب عن المجلس وهو جائز بالاجماع فانه لو باع شيئا غائبا له قد راه
المشتري واشار الى مكانه او سمع صح ببيان المكان والاشارة اليه غير متعذرة ولو باع ما لم يحضر
به قبل الملك ثم ملك وسلم لم يجز فثبت ان المراد من النهي بيع ما ليس في ملكه لا بيع ما ليس في حضرته
وان الرخصة في قوله ورخص في السلم واقعة على عدم الملك الذي هو مفسد بالاجماع
لا على الغيبة على المجلس واما قوله لو باع ما هو موجود عنده سلما يجوز فلا يجديه
نفعا لان اقدامه على السلم دليل على ان ما عنده مستحق بحاجة اخرى فصار بمنزلة
المعدوم كالماء المستحق بالشرب يجعل عدما في حق جواز التيمم ولان الشرع لما بنى هذه
الرخصة على العدم وهو امر باطن اقيم السبب الظاهر الدال على العدم والعجز عن البيع
الراجح وهو الاقدام على البيع باوكس الاثمان مقامه كما اقيم السفر الذي هو سبب المشقة
مقام المشقة التي هي امر باطن في حق الترخص قوله ومن ذلك قولهم اي ومن التعليل الذي
غير فيه حكم الاصل قول اصحاب الشافعي في الخاطي والمكره يعني في الافطار بان تمضمض
ذاكر الصوم غير مبالغ فيه فسبق الماء حلقه او صب الماء في حلقه او اكره على الافطار ان
فعلهما لا يكون فطرا لعدم القصد كفعل الناسي فانه لما لم يقصد الفطر لعدم القصد الى الشيء مع عدم
العلم به لم يجعل فعله فطرا وان وجد منه القصد الى نفس الفعل فلان لا يكون فعل الخاطي فطرا مع انه لم يقصد
الفطر ولا الفعل كان اولى وكذا المكره على الفطر لان الاكراه اذا كان بغير حق ينقل فعل المكره الى الحامل
عليه وان انتقل اليه لم يبق له فعل كالاكل ناسيا لما اضيف الى صاحب الحق لم يبق للاكل فعل وهذا
بخلاف ما اذا بالغ في المضمضة فسبق الماء حلقه حيث يفسد صومه عند بعض اصحاب الشافعي
وان لم يقصد الفطر لان المبالغة في المضمضة محظورة منهي عنها في حالة الصوم فما يتولد منها كان
مضمونا عليها كمن حفر بئرا في الطريق يضمن ما يتولد منه من تلف مال او انسان قال الشيخ
رحمه الله وهذا تعليل باطل ويبين فساده من وجهين احدهما ان بقاء الصوم مع النسيان اي
مع الاكل ناسيا ليس لعدم القصد فان الركن يفوت لعدم الاداء وبعد ما فات ليس لعدم القصد
الى تفويته اثر في وجوده لان العدم ليس بشيء فلا يصلح موثرا في الوجود الا ترى ان من تسحر
على ظن ان الفجر لم يطلع وقد كان طلع يفسد صومه لفوات ركنه وان لم يوجد منه قصد
الفطر فان القصد كما يعدم بنسيان الصوم ينعدم بجهل اليوم وان من اغمي عليه قبل غروب
الشمس وبقي كذلك الى اخر الغد لا يكون صائما وان انعدم منه القصد الى ترك الصوم وان لم
ينو الصوم اصلا لانه لم يعلم بشهر رمضان ولم ياكل شيئا لم يكن صائما والقصد الى تفويت
الصوم لم يوجد فان الركن لعدم القصد اثر في ايجاد الصوم مع عدم ما ينافي الصوم من الاكل

لم يكن اثر في وجود الصوم مع وجود ما ينافيه فعرفنا ان بقاء الصوم ليس لعدم القصد لكنه
متصل بقوله لعدم اي لكن فعل الناسي وهو الاكل لم يجعل فطرا بالنص وهو قوله عليه
السلام تم على صومك غير معلول اي غير معقول المعنى فلا يقاس عليه غيره على
ما قلنا اي في بيان امثلة الشرط الثاني وقوله وعلى هذا الاصل بيان الوجه الثاني في بطلان
ذلك التعليل يعني تخريج فساد تعليله على هذا الاصل الذي نحن في بيانه هو انا ان سلمنا
ان نص الناسي معلول فالحاق الخاطي والمكره به غير مستقيم لانه لا مساواة بين الناسي
وبين الخاطي والمكره في العذر وعدم القصد وذلك لان النسيان امر جبل اي خلق الانسان
عليه لا صنع له فيه ولا يمكنه الاحتراز عنه بوجه فكان سماويا محضا وكان منسوبا الى صاحب
الحق من كل وجه كما اشار اليه قوله عليه السلام انما اطعمك الله وسقاك فلم يصلح لزوال حقه
لانه صدر منه فاستقام ان يجعل الركن باقيا اعتبارا فاما حكما فاما الخطا والاكراه فقد يمكن
الاحتراز عنهما بالتثبت والاحتياط في المقدمات والالتجاء الى الامام العادل مع انهما ليسا
من جهة صاحب الحق فتعدية الحكم من الناسي اليهما يكون تغييرا لان النص لما اوجب الحكم
في المنصوص لمعنى فاثباته في الفرع لمعنى اخر لا يصلح علة لذلك الحكم يكون تغييرا له
في الفرع لا تعدية الا ترى ان المريض لما سقط عنه القيام بسبب العذر الذي جاء من قبل
صاحب الحق وهو المرض حتى لم يجب عليه الاعادة فاما المقيد لم يجز تعديته الى
المقيد مع تحقق عجزه لان عذره ليس من جهة صاحب الحق حتى وجب عليه الاعادة
فانما بعد رفع القيد فكذا ههنا وانما قيد بقوله من وجه لان فعل العبد مضاف الى الله
تعالى خلقا وهو خالق افعال العباد عند اهل السنة وان كان مضافا الى العبد كسبا فلهذا
قال من وجه قوله ومن ذلك اي ومما غير حكم الاصل في الفرع بالتعليل ان حكم
النص في الاشياء الاربعة وهي الحنطة والشعير والتمر والملح تحريم متناه بالتساوي في المعيار
بقوله سواء بسواء وقد اثبته الخصم بعلة الطعم فيما لا معيار له كالتفاحة والسفرجلة
والحفنة غير متناه وكان خلافا في ما اثبته الشرع ان الحرمة المتناهية غير المؤبدة كالحرمة
الثابتة بالرضاع والمصاهرة عن الحرمة الثابتة بالطلقات الثلاث فيكون هذا تعليلا
باطلا ولا يلزم عليه حرمة بيع المقلية بغير المقلية والدقيق بالحنطة فانها غير متناهية
بالكيل لان الحرمة ما ثبتت في هذا المحل وانما ثبتت قبل القلي متناهية بالمساواة كيلا
لكن العبد ابطل الكيل على نفسه بالقلي والطحن فان الاجزاء بالقلي يكتنز وينتفخ الحنطة
به وبالطحن يتفرق فلا يعرف المساواة بين الكيل الذي جعل مستويا ومبينا للحرمة

فبقيت

فبقيت الحرمة غير متناهية ونحن نجوز ان تثبت الحرمة متناهية ثم يبطل النهاية بصنع العباد
فيبقى غير متناهية فاما ان تثبت غير متناهية باثبات الشرع وما اسهما الشارع لا متناهية
فلا كذا في الطريقة البرغرية ولكن قولهم ان يقولوا نحن ما اثبتنا الحرمة بالتعليل بل بعموم
الحرمة بالتعليل بل بعموم النص وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام على ما مر
بيانه والتعليل بالطعم لفظ الحكم على المنصوص كالتعليل بالثمنية لا للتعدية فلا يكون فيه
تغيير ونحن وان بينا ان التعليل بعلة قاصرة فاسد لكن ذلك يوجب ان يكون فساد هذا التعليل
باعتبار القصر لا باعتبار تغيير الحكم في الفرع فلم يكن من امثلة هذا الفصل قوله ومن
ذلك اي ومن التعليل المغير للحكم في الفرع قول مخالفينا في تعيين المنقول الى اخر الدراهم
والدنانير والفلوس الرائجة لا تتعين بالتعيين في عقود المعاوضات عندنا وعند زفر
والشافعي واصحابه رحمهم الله تتعين وثمرته تظهر فيما اذا هلكت الدراهم المعينة او
استحقت لا يفسد العقد عندنا وعندهم ينفسخ ولو اراد المشتري ان يحبسها ويعطي البايع
مثلها قدرا وصفة له ذلك وعندهم ليس له ذلك ولو مات المشتري مفلسا كان البايع
اسوة للغرماء فيها وعندهم كان البايع احق بها من غيره عللوا فيما ذهبوا اليه لان
النقد تصرف حصل من اهله مضافا الى محله مفيدا في نفسه فيصح مثل السلع
اما الاهلية فظاهرة لانها تثبت بالعقل والبلوغ والملك والجميع حاصل له ولهذا صح
منه تعيين السلعة للبيع واما المحلية فلان محل التعيين حقيقة ما يشغل حيزا من المكان
ليمكن الاشارة اليه والنقد بهذه المثابة وكان محلا للتعيين ولهذا يتعين في الودايع
والغصوب حتى لو اراد المودع او الغاصب ان يحبس الدراهم المودعة او المغصوبة
ويرد مثلها لم يكن له ذلك وكذا يتعين في الهبة حتى يكون للواهب حق الرجوع في عينها
لا في مثلها ويتعين في البيع ايضا حتى ان الغاصب اذا اشترى بدراهم المغصوبة بعينها
طعاما ونقدها لا يباح له تناوله ولو لم يتعين لحل له ذلك كما لو اشترى بدراهم مطلقة
ثم نقد تلك الدراهم انها محل للتعيين واما كونه مفيدا ففي حق البايع والمشتري
جميعا اما في حق البايع فلانه يملك العين والملك في العين اكمل منه في الدين
ولهذا لو ادى زكوة العين من الدين لا يجوز ولو حلف لا مال له وله على الناس
ديون لا يحنث في يمينه ولانه اذا ملك العين كان احق بها من سائر غرمائه بعد موته
ولا يملك المشتري ابطال حقه بالتصرف فيه فربما يكون مكسب حلال فيرغب فيه
ما لا يرغب في غيره واما في المشتري فلان ذمته لا يصير مشغولة بالدين ولا يطالب

شئ اذا هلكت الدراهم فى يده وبهذا الطريق يتعين الدراهم فى الوكالة
حتى لو دفع دراهم ليشترى بها شيا فهلكت بطلت الوكالة واذا ثبت هذه الجملة
وجب ان يصح كتعيين السلع . انما قيد بكونه مفيدا فى نفسه احترازا عن تعيين
صنجات الميزان فانه لا يصح بيع وجود الاهليه والمحليه لعدم الفايده فان ما عين
من الصنجات وغيره سواء فى الوزن ولان الحكم قد يمتنع بعد ثبوت الاهلية والمحلية
لعدم الفائدة فان من اشترى عبد نفسه لا يصح لعدم الفايدة ولو اشترى عبده وعبد
غيره بثمن معلوم صح ودخل عبده فى البيع لظهور الفايدة وهو انقسام الثمن عليهما
بعد دخولهما فى العقد ولو لم يدخل كان بيعا بالحصة ابتداء قالوا ولا معنى لقولكم
ان موجب العقد فى جانب الثمن ايجاده فى الذمة ابتداء لان البيع ما شرع لايجاد الاموال
بل شرع لنقل الملك الى الغير او لاثبات الملك فيها وذلك يقتضى ان يكون الملك موجودا فى الجانبين
تحقيقا لمعنى المعارضة فكانت العينية فيه اصلا والانتقال الى الدين رخصة كما فى جانب
المبيع قوله هذا اى التعليل الذى ذكروه تغيير لحكم الاصل اى للحكم الاصلى فى الفرع
فيكون باطلا وذلك لان حكم الشرع فى الاعيان ان البيع يتعلق به وجوب ملكها يعنى
حكم الشرع فى الاعيان ان يتعلق البيع ثبوت ملك الاعيان لا وجودها فى نفسها ولهذا
لا بد من وجودها فى ملك البايع عند العقد ليصح العقد الا فى موضع الرخصة وحكم البيع فى جانب
الاثمان وجودها ووجوبها معا اى حكم البيع فى جانب الثمن يوجد الثمن به فى ذمة المشترى
ويجب عليه للبايع ان الثمن لم يكن موجودا فى الذمة قبل البيع فيوجد نصفه الموجود فكان
وجوده ووجوبه من احكامه ثم استدل على ان ما ذكر هو الحكم الاصلى فى جانب الثمن بوجوه
ثلاثة فقال بدلالة ثبوتها فى الذمة ديونا فلا ضرورة يعنى انها انما ثبتت ديونا فى الذمة مع القدرة
على العين فان من اشترى شيا بدراهم غير عين وفى يده او كيسه دراهم وبين يديه دراهم
موضوعة صح البيع ويثبت الثمن فى الذمة فلو لم يكن ثبوته فى الذمة اصلا وكان يثبت لاجل
الامن عذر لما جاز البيع عند عدم العذر ولنهى الشارع واستثنى حالة العذر ليظهر لنا
جهة فساده من جوازه كما فعل فى جانب المبيع بان نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص
فى السلم فعلمنا ان ثبوت الثمن دينا فى الذمة حكم اصلى لا ضرورى لثبوته فى الذمة مطلقا سواء
كان له دراهم او لم يكن واندرج فيما ذكرنا الجواب فيما يقال البيع يثبت دينا فى الذمة بلا ضرورة
ايضا فان مثله اكرار حنطة لو باع حنطة سلما يجوز ثم لم يدرك ذلك على انه حكم اصلى فكذا
ههنا لان النهى لما ورد عن بيع ما ليس عند الانسان وثبت فى مقابلة الرخصة السلم علم

ان ذلك ليس بامر اصلى وان الجواز فى الصورة المذكورة بناء على الحاجة تقديرا كما مر بيانه وههنا
لم يرد نهي عن الشرى بثمن ليس فى ملكه بل قرر الشرع على العادة الجارية فى الاسواق فى الشرى
بدراهم غير معينة فعلم انه امر اصلى وقوله وبدلالة جواز الاستبدال بها اى بالاثمان فى
الاستدلال بان الاصل فى الثمن اصل يعنى جواز الاستبدال بالثمن قبل القبض يدل ايضا على ان ثبوته
فى البيع امر اصلى لا ضرورى اذ لو كانت العينية فيه اصلا وكان العدول عنها الى الدين رخصة
بطريق الضرورة كما فى السلم لنفى فيما وراء موضع الضرورة وهو الجواب بالثبوت فى الذمة على حكم
العينية لان ما ثبت بالضرورة تقدر بقدرها ولو نفى على حكم العينية لم يجز الاستبدال به قبل
القبض كما لم يجز الاستبدال بالمبيع العين الا ترى ان العينية لما كانت اصلا فى المبيع وكان العدول ول
عنها الى الدين رخصة بطريق الضرورة باهل للتكفير بالمال وظهاره صحيح ولان لم يكن اهلا للكفا
رة فهو اهل للحرمة فتعتبر ظهاره فى حق الحرمة كما اعتبر ابو حنيفة رحمه الله ايلاء الذمى فى
حق الطلاق وان لم يعتبره فى الكفارة قلنا هذا التعليل باطل لان حكم الظهار فى حق المسلم
حرمة متناهية بالكفارة ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة فى حق الذمى فانه ليس باهل
للكفارة فلو صح ظهاره ليثبت به حرمة مطلقة فيكون تغيير الحكم الاصل فى الفرع وهو
باطل واما قلنا انه ليس باهل للكفارة لان المقصود بالكفارة التطهير والتكفير ولهذا ترجح
فيها معنى العبادة حتى يتادى بالصوم الذى هو عبادة ولا يتادى الا بنية العبادة ويفتى
بها ولا يقام عليه كرها والكافر ليس باهل للتكفير والتطهير ولا لاداء العبادة بخلاف العادة
لانه ليس من اهل الكفارة لا انه عاجز عن التكفير بالمال لعدم الملك بمنزلة الفقير حتى لو
اعتق واصاب مالا كانت كفارته بالمال ذنبا كالفقير اذا استغنى وبخلاف الايلاء
لانه طلاق موجل والذمى من اهل الطلاق ولان الحرمة الثابتة باليمين مطلقة لا موقفة
بالكفارة ولهذا لا يجوز التكفير قبل الحنث بخلاف الظهار اى تصحيح ظهاره او التعليل
لصحة ظهاره اذ معنى قوله وقد صح ظهار الذمى عند الشافعى انه قال لصحته بالتعليل
الطلاقها فى الفرع عن الغاية الى اثباتها فى الفرع مطلقة عن الغاية غير مقيدة لها فكانت
هذه الحرمة شبيهة بالحرمة الثابتة فى الجاهلية مؤبدة قوله ومن ذلك اى ومما
يتضمنه الشرط الثالث ما قلت اى قلنا اى فرع هو نظير اى نظير الاصل فى الوصف الذى
علق الحكم به لا فى جميع الاوصاف فانها لا يوجد الا فى المنصوص عليه فاما اذا خالفه اى خالف الفرع
الاصل فيما قلنا فلا اى فلا تعدى يعنى لا يصح التعدى لان من شرطه المماثلة بين المحلين على ما مر
وذلك اى خلاف الفرع الاصل مثل ما قلنا فى تعديه الحكم اى تعدية الشافعى الحكم وهو نفاذ

الصوم من الناسي في الفطر اي في الاكل والشرب حالة الصوم وكلمة في بيان محل النسيان لاصلة له
فيما اي قوله تعالى ولقد ارسلنا فيهم منذرين الى الخاطي والمكره يعني في الفكر ان ذلك متعلق
بقلنا اي بقاء الصوم ثبت بطريق المنة على الناسي بقوله ثم على صومك والعذر في الخاطي
والمكره دون العذر في الناسي فيما هو المقصود بالحكم وهو التقصي عن العهده لان
عذر الخاطي لاينفك عن تقصير من جهته بترك المبالغة في التحرز ولهذا يجب الدية والكفارة
على الخاطي في القتل وكذا عذر المكره لاحدث بصنع مضاف الى العباد لا الى صاحب الحق
ولهذا لايحل له الاقدام على الفطر بالاكراه فصار تعديه اي صار التعدية من الناسي اليهما
تعديه الى ماليس بنظيره اي نظير الناسي او نظير الاصل وعدي حكم التيمم الى الوضوء اي
عند الشافعي ما ثبت في التيمم من اشتراط النية الى الوضوء فقال انه طهارة فلا يتادى الا بالنية
كالتيمم وليس بنظيره اي ليس الفرع وهو الوضوء بنظير الاصل وهو التيمم في افتقاره الى النيه
وكونه طهارة لان التيمم تلويث والتلويث لايكون تطهيرا حقيقه لكن صار مطهرا شرعا في حالة
الضرورة بالنية وهذا اي الوضوء تطهير في نفسه وغسل في ذاته فلا يدل افتقار ما هو تلويث
جعل تطهيرا ضرورة الى النيه على افتقار ما هو تطهير بنفسه اليها لعدم مساواتهما في المعنى
الذي تعلق الحكم به كافتقار اباحه الميتة في حالة الاضطرار الى الاحتراز عن الادخار والاكل فوق
سد الرمق لايدل على الافتقار اباحة الذكية الى ذلك لعدم تساويهما في المعنى الموجب له
ثم ذكر الشيخ رحمه الله ما يرد علينا نقضا فقال وقال الشافعي رحمه الله انتم عديتم حرمه المصاهرة
من الوطي الحلال وهو الوطي بالنكاح او بملك اليمين الى الوطي الحرام وهو الزنا ولاشك ان هذه الحرمة تثبت
بطريق الكرامة والنعمة حيث ما الحق الاجنبية بالام ولهذا امتن الله تعالى علينا بهذه الحرمة بقوله وهو
الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وليس بنظيره اي ليس الوطي الحرام نظير الحلال في
اثبات الكرامة واستجلاب النعمة لان الحرام سبب المقت والخذلان لا سبب الاكرام والاحسان
واذا لم يكن الحرام نظيره كانت التعدية فاسده فاجاب بقوله فقلنا ما عدينا الحكم من الحلال نفسه
الى الحرام بل الاصل في ثبوت حرمة المصاهرة الولد الذي هو المقصود بالنكاح فانه لما استحق
سائر كرامات البشر من الولاية والملك ونحوهما استحق هذه الكرامة وهي حرمة المصاهرة
والمحارم لتحرم عليه امهات امه وبناتها ان كان ذكرا واباء ابيه ان كان انثى ولما كان الولد مخلوقا
من ماء الرجل والمراة تعدي اليهما الحرمات الثابتة في حق الولد وذلك لان الماءين لما امتزجا بحيث
لايمكن تمييز احدهما عن الاخر وخلق منهما الولد نسب الى كل واحد منهما بكماله فصار ما هو للام
مضافا الى الاب بالبعضية وما هو جزء الاب منه مضافا الى الام بالبعضية فثبت بينهما بواسطته نوع

بنفسه

بعضه واتحاد كما ثبت بين الاخوين بواسطته ان كل واحد منهما جزء ابيه حقيقه وهو معنى قوله كانهما
صارا شخصا واحدا يعني في حصول ما هو المقصود بالنكاح كزوجي باب وزوجي خف هما باب واحد
وخف واحد باعتبار تعلق المقصود بهما جميعا فاذا ثبت بينهما هذا النوع من الاتحاد بواسطته تعدى
الحرمات الثابتة في حقه اليهما فيصير اباء الواطي وابناؤه في الحرمه بمنزلة اباء الموطوءة وابنائها
وامهات الموطوءة وبناتها بمنزلة امهات الواطي وبناته ثم تعدى ذلك اي الحكم الثابت
بالولد وهو الحرمة المذكورة الى سببه وهو الوطي لان حقيقة العلوق امر باطن لايمكن
الوقوف عليه ولابد ان الولد يخلق من مائه او من ماء غيره فاقيم ما هو سبب مفض اليه
مقامه كما اقيمت الخلوة مقام الدخول في تكميل المهر وايجاب العدة والسفر مقام المشقة في
تعلق الرخص به فصار اي الوطي عاملا في اثبات الحرمة بمعنى الاصل وهو الولد اوالحرمه
الثابتة بين الشخصين فلم يجز تخصيصه اي تخصيص الوطي الحلال بان هذا الحكم باعتبار
معنى في نفسه وهو الحل ولا ابطال الحكم عن الوطي الحرام باعتبار معنى في نفسه وهو الحرمة اذ
لا اثر لصفة الحرمة في منع هذا المعنى الذي لاجله اقيم هذا السبب مقام ما هو الاصل في اثبات الحرمه ولا
لصفة الحل في اثباته اذ الولد يوجد بالوطي باي صفة كان وولد الرشده سواء في استحقاق الكرامه ولا يقال
الاتحاد انما يثبت بينهما بواسطة نسبة الولد على ما قلتم وذلك في الوطي الحلال دون الحرام لان الولد لاينسب
الى الزاني بوجه فلا يصير جزء الام مضافا اليه فكيف يتعدى حرمة امهاتها وبناتها اليه لانا نقول
ان لم ينسب الولد اليه بالبنوة فقد نسب بالجزئيه لانه مخلوق من مائه حقيقه ولهذا حرمه
البنته المخلوقة من الزنا على الزاني وهذا القدر كاف في ثبوت الاتحاد وتعدي الحرمه على انه
لافصل بين هذه الحرمات نفيا واثباتا فمتى ثبتت في جانب المراة لعدم انقطاع النسبة عنها شرعا
ثبت في جانب الرجل بالضرورة عدم الفصل كذا قيل وصار هذا اي صيرورة الزنا سببا لهذه
الحرمة باعتبار قيامه مقام الولد مثل قولنا في الغصب انه من اسباب الملك في المغصوب للغاصب
مع كونه عدوانا محضا تبعا لوجوب ضمان الغصب الذي هو مشروع لان وجوب الضمان
بطريق الجبر وانه يعتمد الفوات والفوات لايتم الا بزوال الملك فكان زوال الملك الى الغاصب باعتبار
ان البدل يجب عليه من شرايط وجوب الضمان وشرط الشي تبع له فكان سببية الغصب للملك
بطريق التبعيه كسببية الزنا للحرمة لا بطريقة الاصالة كسببية البيع للملك فثبت بشروط الاصل
اي ثبت كون سبب الغصب سببا للملك بالشرايط التي ثبت بها الاصل وهو وجوب الضمان
لا بشروط نفسه والاصل مشروع لاعدوان فيه كالبيع فلم يلتفت بعد الى صفة العدوان في البيع
كما ان التيمم ثبت بشروط وجوب التوضي خلفا عنه ولم يلتفت الى كونه تلويثا في نفسه فال

قال شمس الائمه رحمه الله انما لا يثبت الملك بالغصب حكما له بوجبه بالبيع وانما يثبت الملك به شرطا
للضمان الذي حكم الغصب وذلك الضمان حكم مشروع كالبيع وكون الاصل مشروعا يقتضي ان يكون
شرطه مشروعا وقوله وكان هذا الاصل الى اخره جواب عما يقال قد اقيم الوطي الحرام
مقام الولد في اثبات حرمة المصاهره وما اقيموه في اثبات النسب حتى لم يثبتوا النسب بالزنا
بوجه مع ان النسب يحتاط في اثباته حرمة المصاهره فقال هذا الاصل وهو اقامة السبب مقام
المسبب اصل متفق عليه فيما بني على الاحتياط من الحرمات مثل اقامة النكاح مقام الوطي
في اثبات حرمة المصاهرة واستحداث الملك مقام الشغل في وجوب الاستبراء والنوم
مقام الحدث في انتقاض الطهارة المتضمن لحرمة اداء الصلوة وذلك لان الشارع لما نهى
عن الريبه كما نهى عن الربوا علمنا ان الشبهه ملحقة بالحقيقة في محل الاحتياط والسبب فيثبت
به شبهه وجود المسبب فيقام مقام حقيقة وجودها في محل الاحتياط فاما النسب فما بني
على مثله من الاحتياط لانه تعالى قال ادعوهم لاباءهم والنبي عليه السلام قطع النسب عن الزاني
بقوله وللعاهر الحجر فعلم انه ليس بنظير ما نحن فيه في الاحتياط فوجب قطعه اي قطع النسب
عن الواطي عند لزوم الاشتباه وذلك في الزاني لان المراة ربما يزني بها غير واحد من الرجال وربما
كانت ذات زوج مع ذلك فلو اعتبر نفس الوطي في اثبات النسب لاشتبهت الانساب وضاع النسل
وفيه من الفساد ما لا يخفى فقطع الشرع النسب عن الزاني ولم يثبته الا بالفراش لهذه الحكمه
الا ترى انه لا يثبت بالوطي الحلال وهو الوطي بملك اليمين فكيف يثبت بالحرام المحض ولا يلزم
على هذا اي على ما ذكرنا ان الواطي والموطوءة تصيران بمنزلة شخص واحد بواسطة الولد
ويتعدى الحرمات من كل جانب الى الاخر حتى صار اباؤه وابناؤه كاباءها وابناءها وعلى العكس
ان هذه الحرمه اي الحرمة الثابتة بالبعضية بين الرجل والمراة لا يتعدى الى الاخوة
والاخوات حتى لم يصير اخو الواطي كاخ المراة ولا اخت المراة كاخته في الحرمه ونحوهم
كالاعمام والعمات والاخوال والخالات لان التعليل لا يعمل الا في تغيير الاصول وهو امتداد
التحريم يعني اثر التعليل في اثبات الحكم في الفرع لا في تغيير الحكم الثابت في الاصل والنص انما ورد
بالحرمة في الاصل مقتصرة على الاباء والابناء والامهات والبنات فلو اثبتنا الحرمة في الاصل
ممتدة الى الاخوة والاخوات ونحوهم او في الفرع ممتدة اليهم لكان التغيير مغيرا حكم النص
في الاصل او في الفرع وكلاهما باطل والمعنى ان حرمة الاخوة والاخوات ونحوهم تثبت في الاصل
موقتة بالنكاح كقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين وقوله عليه السلام لا تنكح المراة
على عمتها الحديث فلو ثبت بالوطي الحرام لصارت مؤبدة في الفرع اذ لا نكاح ههنا يوقت الحرمه

به

به فكان هذا تعليلا مغيرا لحكم النص في الاصل ولا عمل للتعليل في تغيير الاصول اي احكامها
والاول اوجه ولهذا اي التعدي الى ما ليس بنظير الاصل مما يكثر امثلته لتعديه الكفا ره
من جماع الاهل في رمضان الى جماع الميتة والبهيمة وتعديه حد الزنا الى اللواطه بالتعليل
وتعديه ايجاب الحد من شرب الخمر الى شرب النبيذ بعلة المخامرة لان البهيمه والميته
ليست مثل المنصوص عليه في الشهوة التي تعلقت الكفارة به وكذا اللواطة ليست مثل
الزنا في الحاجة الى الزاجر كما مر وكذا النبيذ ليس نظير الخمر في الاحتياج الى شرع الحد
لعدم استدعاء قليله الى كثيره بخلاف الخمر وقوله ولا نص فيه تعليل لتعديته الحكم
الى موضع فيه النص لا يجوز عند عامة اصحابنا سواء كان على وفاق النص الذي
في الفرع او على خلافه وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد ومن تابعه من المتاخرين وعند
الشافعي رحمه الله ان كان على خلاف النص في الفرع باطل وان كان على وفاقه من غير ان يثبت
زيادة فيه او اثبت زيادة لم يتعرض لها النص كان صحيحا لانه اذا كان موافقا له وكان
مؤكدا لموجبه وان كان مثبتا لزيادة كان النص عنها ساكتا يكون بيانا والكلام وان كان
ظاهرا فهو محتمل لزيادة البيان ولكنه لا يحتمل خلاف موجبه فيبطل التعليل على خلافه
ولكنا نقول التعليل لاثبات الحكم في محل فيه نص ان كان موافقا للحكم الثابت فيه بالنص
فلا فائدة فيه لان الحكم لما ثبت بالنص لا يجوز اضافته الى العله كما لا يجوز اضافته في النص
المعلول الى العلة وان كان مخالفا له فهو باطل لان التعليل لا يصلح مبطلا لحكم النص بالاجماع
وان مثبتا لزيادة لم يتعرض لها النص فهو باطل ايضا لان اثبات زيادة لم يتناولها
النص بمنزلة النسخ والرفع فان جميع الحكم في موضع النص كان ما اثبته النص وبعد الزيادة
يصير بعضه وقد بينا ان ذلك نسخ ولا يجوز بالراي واختيار مشايخ سمرقند على ما يشير
اليه كلام صاحب الميزان ان يجوز التعليل على موافقة النص من غير ان يثبت فيه
زيادة وهو الاشبه لان فيه تاكيد النص على معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل
ولا مانع في الشرع والعقل عن تناصر الادلة وتاكيد بعضها ببعض فان الشرع قد ورد
بايات كثيرة واحاديث متعددة في حكم واحد وقد ملا السلف كتبهم بالتمسك بالنص
والمعقول في حكم واحد فقالوا هذا الحكم ثابت بالكتاب والسنة والمعقول ولم ينقل عن احد
في ذلك نكير وكان ذلك اجماعا منهم على جواز ذلك يوضحه ان الحديث الغريب تجب قبوله
ان كان موافقا للكتاب بقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على
كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه مع انه لا فائدة في قبوله الا تاكيد دليل

الكتاب به فكذا التعليل على موافقة الكتاب هذه الفائدة وهذا بخلاف التعليل بعلة قاصرة
حيث لا تجوز الفائدة التوكيد لان التاكيد لا يحصل به لانه مستفاد من النص الذي ثبت
الحكم به وتاكيد الشي انما يحصل بما يستفاد من غيره لا بما يستفاد من نفسه الا ترى ان معنى
التاكيد ههنا انه لولا النص لثبت الحكم به في العلة العامة بخلاف لولا النص لم يثبت الحكم بها
اصلا لانها تستفاد من النص فينعدم بعدمه لا محالة فثبت ان التعليل بعلة قاصرة حال عن الفائدة
بخلاف ما نحن فيه ومثال ذلك اي مثال تعدي الحكم الى ما فيه نص على وجه يوجب ابطاله
او تغييره قول الشافعي في كفارة القتل واليمين الغموس اي الحاقه الكفارة فيهما اعتبارا
بالقتل الخطا واليمين المنعقدة قال الكفارة فيهما متعلقة بمعنى الجناية وذلك اكمل في العمد
والغموس وهذا تعليل على خلاف النص الوارد فيهما وهو قوله عليه السلام خمس من الكبائر
لا كفارة فيهن وعد منها الغموس وقتل النفس بغير حق وكذا قوله تعالى ومن يقتل مومنا
متعمدا فجزاوه جهنم يقتضي ان يكون جهنم كل جزائه فايجاب الكفارة معه كان زيادة على النص
بالراي وشرط الايمان في مصرف الصدقات شرط الشافعي رحمه الله الايمان في مصرف الصدقات
الواجبة مثل الكفارات وصدقة الفطر اعتبارا بمصرف الزكوة فان الايمان فيه شرط بالاجماع ولما
نصوص الكفارات وصدقة الفطر غير مقيدة بالايمان فلا يجوز ابطال اطلاقها بالتعليل كما
لا يجوز ابطال التقييد به وكذا قوله تعالى لا ينهيكم الله عن الذين لم يقاتلوكم الاية يدل على جواز
صرفها الى اهل الذمة وكان اشتراط الايمان بالتعليل مخالفا له وانما شرط الايمان في مصرف الزكوة
بالحديث المشهور الذي يزاد بمثله على الكتاب وهو قوله عليه السلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن
ثم اعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم صدقة توخذ من اغنيائهم وترد الى فقرائهم ومثل
شرط التمليك في طعام الكفارات فان الشافعي رضي الله عنه شرط التمليك فيه اعتبارا
بالكسوة وهو فاسد لان الاطعام جعل الغير طاعما وذلك يحصل بالاباحة فاشتراط التمليك
فيه يكون تقييد النص الوارد فيه بالتعليل فيكون باطلا وشرط الايمان في رقبة اليمين
والظهار اي اشتراط صفة الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بكفارة القتل فاسد
ايضا لان اطلاق النص الوارد في الفرع وهو قوله تعالى او تحرير رقبة فتحرير رقبة من قبل
ان يتماسا لا يقتضي الخروج عن العهدة باعتاق رقبة الكافرة فتقييدها بالمومنة يكون
تغييرا لموجب هذا بالراي فان تقييد المطلق تغيير كابطال التقييد هذا اي ما ذكرنا من التعليل
في هذه الامثلة كله اي اكثر تعدية الى ما فيه نص بالتقييد واليمين الغموس تعدية الى ما فيه
نص بالابطال قوله واما الشرط الرابع اي اشتراط الشرط الرابع وهو ان يبقى حكم النص

المعلل على ما كان قبل التعليل فلان تغيير حكم النص في نفسه اي في ذاته بالراي باطل سواء حصل التغيير
بحكم نص في الاصل اي المقيس عليه او حصل التغيير لحكم نص في الفرع كالامثلة المذكورة في قوله
ولا نص فيه وهو معنى قوله كما ابطلناه في الفرع والضمير في نفسه وابطلناه راجع الى التغيير
ونحوه ان يكون معناه تغيير حكم النص المعلل في نفسه باطل بالراي كما ان تغيير حكم النص الاصل
في الفرع باطل على ما بينا في لحاظ الذمي والسلم الحال وجريان الربوا فيما لا معيار له وذلك اي تغيير
حكم الاصل فيما قاله الشافعي على ما قلنا اي في باب الوقوف على احكام النظم او في بيان الشرط
الثالث ومثل قوله اي قول الشافعي في حد القذف انه لا يبطل الشهادة حتى لو تاب كان مقبول
الشهادة لانه محدود في كبيرة فتقبل شهادته بعد التوبة قياسا على المحدود في ساير الجرايم
كالزنا وشرب الخمر وهذا اي قوله ان حد القذف لا يبطل الشهادة تغيير لحكم النص لان النص الوارد
في حد القذف يوجب ان يكون حكم القذف ابطال الشهادة على سبيل التابيد حدا ولهذا فوض الى الايمة
وهو يصلح حدا لانه ايلام معنوي باخراج شهادته من الاعتبار كالجلد يصلح حدا لانه ايلام ظاهر
وقد ابطله اي ابطل الشافعي هذا الحكم لجعل بعض الحد حدا لان الوقت من الابد بعضه يعني انه لم يقبل
شهادته قبل التوبة وقبلها بعد التوبة والنص يقتضي رد شهادته في كلا الحالين فيكون اقتصار
عدم القبول على ما قبل التوبة جعل بعض الحد حدا لان الوقت اي الوقت المعني وهذا الزمان الذي
قبل التوبة من الابد بعضه فيكون هذا تغيير الموجب النص وهذا الكلام انما يستقيم اذا جعل
الشافعي رحمه الله رد الشهادة من قبول التوبة بطريق الحد وليس من مذهبه ذلك بل الشهادة
مردودة قبل التوبة للفسق فالاولى ما قال شمس الايمة رحمه الله ان القاذف ساقط الشهادة
بالنص ابدا على وجه يكون متمما للحد وبعد التعليل يتغير هذا الحكم فان الجلد قبل هذا التعليل
كان بعض الحد في حقه وهذه يكون تمام الحد فيكون تغييرا على ما قلنا وفي التقريب ان الجلد
اذا لم ينضم اليه التغريب يكون حدا كاملا واذا انضم اليه يكون بعض الحد واثبت الرد بنفسه ف
بدون اعتبار مدة العجز عن الاتيان بالشهود حتى لو شهد قبل تحقق العجز لا يقبل شهادته
اعتبارا بساير الجرايم المبطلة للشهادة كالزنا وشرب الخمر ونحوهما فانه اذا ارتكب كبيرة يصير
ساقط الشهادة من غير توقف على مضي زمان وهو يفضي اي اثبات الرد بنفس القذف تغيير
لموجب النص فان الله تعالى قال والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا رتب الرد على القذف وعدم الاتيان باربعة شهداء كما رتب الجلد عليهما
والعجز لا يثبت الا بمضي مدة فاثبات الرد بدون مدة العجز يكون تغييرا لموجب النص كاثبات الجلد
بدون اعتبار العجز وزاد النفي على الجلد في زنا البكر بعلة انه صالح للمنع من الزنا كالجلد فهو تغيير

لان الله تعالى جعل الجلد بقوله تعالى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة اذا الفا يدخل على الاجزيه
والجزاء اسم للكافي فمتى زيد عليه النفي لايكون بنفسه كافيا فيكون تغييرا للنص ثم الله وان اراد النفي في الحقيقة
بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام بالقياس الا ان التغيير كما
لا يجوز بالتعليل لا يجوز بخبر الواحد لانه لا يصلح معارضا للكتاب كالقياس فاورده الشيخ في هذه الا
مثلة على سبيل الاستطراد وجعل الفسق مبطلا للشهادة حتى لا ينعقد له النكاح بالشهادة
ولو قضى القاضي بشهادة الفاسق لا ينعقد قضاؤه عندنا اعتبارا بالعبد والصبي والولاية
حتى انه لم يصلح للقضاء بوجه ولم يكن له ولاية تزويج بنته في احد قوليه لان الفسق نقص
يؤثر في الشهادة فيمنع ولاية النكاح كالرق وهو تغيير لحكم النص لان الحكم الثابت بالنص
في حق الفاسق التثبت والتوقف في خبره الى الابطال وبعد ما تبين جهة البطلان فيه لا يبقى التوقف
لحكم النص بعد التعليل لا يبقى على ما كان قبله واعلم ان الامثلة المذكورة في هذا الفصل ليست بملائمة
لان في جميع هذه الامثلة حصل تغيير حكم النص الذي في الفرع لا تغيير حكم النص المعلل في المقيس عليه
فان في طعام الكفارة لا يتغير حكم النص في المقيس عليه وهو الكسوة وفي قبول شهادة الفاسق بعد
التوبة لم يتغير حكم المقيس عليه ايضا وكذا البواقي فالنظير الملائم ما ذكر في شرح المبسوط في باب جزاء
الصيد ان الشافعي الحق السباع التي لا يؤكل لحمها بالخمس الفواسق حتى لو قتل المحرم منها شيئا ابتداء
لا يجب عليه شيء لان النبي صلى الله عليه وسلم استثنى الخمس لان من طبعهن الابتداء فكل ما يكون
من طبعه الابتداء كان مستثنى من النص بمنزلة الخمس وقلنا هذا تعليل باطل لانا لو جعلنا الاستثناء
باعتبار معنى الابتداء خرج المستثنى من ان يكون محصورا بعد الخمس وكان تغييرا لحكم النص المعلل
بالتعليل وما ذكر المصنف في شرح الجامع الصغير ان اشتراط الخيار فوق ثلاثة ايام يجوز
عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لان الخيار للنظر والناس يتفاوتون في الحاجة الى مدة النظر
فوجب ان ذلك مفوضا الى رايهم وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا تعليل باطل لان فيه ابطال حكم النص
وهو التقدير بثلاثة ايام فلم يكن تعديه لحكم النص مع ان هذه مدة تامة صالحة لاستيفاء النظر
ودفع الغبن فاذا زيدت المدة ازداد الخطر مع حط الحاجة الى النظر وذكر الشيخ في بيوع الجامع الصغير
ايضا ان عبدا ابق فقال رجل ان عبدك قد اخذه فلان فبعه مني فصدقه فلان فباعه فالبيع باطل
لان النهي عن بيع الابق وان كان معللا بالعجز عن التسليم لانا لو جوزنا بيعه باعتبار انه مقدور التسليم
لكان التعليل مبطلا للنص لان هذا العبد ابق في حق البائع قد بين والحكم في المنصوص عليه ثابت
بالنص لا بمعناه ورايت في بعض نسخ اصول الفقه ان تعليل حرمة الربوا في الاشياء الاربعة بالقوت
كما قال مالك رحمه الله من هذا القبيل لاقتضائه عدم الحكم في الملح ثم ذكر الشيخ رحمه الله النصوص الوارده

على

على هذا الاصل مع اجوبتها فقال وقال الشافعي انتم غيرتم حكم النص بالتعليل في مسائل فقد دونعم
فيما ابتنم منها ان نص الربوا يعم القليل والكثير وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام
يعني هذا النص لا يفصل بين القليل والكثير فيوجب الحرمة في القليل الذي لا يكال كما اوجبها
في الكثير يكال وبعد ما عللتموه بالكيل والجنس وعلقتم الحرمة بصفة الكيل لم يبق النص متناولا
للقليل لانه ليس بمكيل وكان تغيير الواجبة بالتعليل لا تعدية لحكمه وهو معنى قوله
فخصصتم منها اي من الحنطة اذ المراد من الطعام الحنطة وحقيقتها في العرف هو الذي لم يدخل
في الكيل بالتعليل ولا معنى لقولكم ان الاستثناء يكون من جنس المستثنى منه وانما استثنى المكيل
لان المراد من التساوي هو المساواة في الكيل فكان المستثنى منه هو المكيل ايضا لان المستثنى
منه الطعام بالطعام والمستثنى الطعام بالطعام وكان الجنس واحدا الا انه قد حرم بيع الطعام
بالطعام الا ان يوجد المخلص وهو التساوي بمعياره فكان المستثنى بيع طعام بطعام حالة
التساوي والمستثنى منه بيع طعام بطعام حالة عدم التساوي الا ان يقال المستثنى
مكيل فان بيع المكيل منه بجنسه حرام كذلك ما لم يتساويا وانما عرفنا ان المستثنى بيع
طعام بطعام اذا تساويا لا ان التساوي انما يعرف بالمعيار لا بما سواه من المقدرات
كذا في الاسرار ومنها ان النص اوجب الشاة في الزكوة بصورتها ومعناها للفقير لان الله
تعالى الصدقة للفقراء بجملة وفسرها النبي عليه السلام بقوله في خمس من الابل شاة
وامثالها فصار كان الله تعالى اما الشاة للفقير فصار الشاة مستحقة بصورتها ومعناها
له كالدار المشفوعة للشفيع وانتم ابطلتم الحق عن صورة الشاة بالتعليل بالمالية وهو
تغيير لموجب النص لا تعديه لحكمه لان الشاة كانت هي الواجبة عينا قبل التعليل بحيث لا يسعه
تركها الى غيرها وبعده لم يبق واجبة لانه يسعه تركها الى غيرها فهو القيمة وكان هذا
مثل نقل حق الشفيع من الدار الى الثوب بالتعليل ومثل تعليل الركوع والسجود بعلة
الخضوع للتعدية الى محل اخر وهو اقامة الخد مقام الجبهة او اقامة الركوع مقام السجود
والحق المستحق مراعى لصورته ومعناه يعني قد استحق الفقير على صاحب المال الشاة بالنص
والحق المستحق واجب الرعاية صورة ومعنى كما في ساير حقوق العباد فاستعمال القياس
لابطال الحق عن الصورة او المعنى كان باطلا لانه موضوع لتعدية حكم الشرع لا لنقل الحق عن محل
ومنها ان النص اوجب الزكوة للاصناف السبعة بفتح الميم وسكون الباء بقوله اي في قوله تعالى
انما الصدقات للفقراء ولو قيل الشرع اوجب الزكوة الى اخره لكان احسن اضيف الصدقات
اليهم باللام وهو للتمليك لغة فكانت هذه الاضافة للقسمة بان جعلها حقا لهم وجعلهم

مستحقين للتمليك على صاحب المال كما لو اوصى بثلث ماله لامهات اولاده وللفقراء
والمساكين كان الثلث بينهم اثلاثا ويدل عليه قوله عليه السلام ان الله تعالى لم يرض
بقسمة الصدقات بملك مقرب ولا نبي مرسل حتى قسم بنفسه فوق سبعة ارقعة فتبين
ان الاضافة للقسمة بينهما سويا اي حق الواجبة مقسوم سهم وجوبا لا يحرم به صنف
منهم فثبت ان حكم النص جعلها مشتركة بين الاصناف السبعة وانتم ابطلتم الشركة في حق
المستحق بتجويز الصرف الى صنف واحد بل الى فقير واحد وانه خلاف موجب النص لاحد به لحكمه
ومنها ان الشرع اوجب التكبير لافتتاح الصلوة بقوله تعالى وربك فكبر وقوله عليه السلام مفتاح
الصلوة الطهارة وتحريمها التكبير وقوله عليه السلام للاعرابي الذي علمه الصلوة اذا
اردت الصلوة فتطهر كما امرك الله تعالى ثم استقبل القبلة ثم قل الله اكبر وانتم بالتعليل
بالثناء وذكر الله على سبيل التعظيم غيرتم هذا الحكم في المنصوص حيث جوزتم افتتاح الصلوة
بغير لفظ التكبير مثل قوله الله اجل او الرحمن اعظم ومنها ان الشرع عين الماء بغسل الثوب
النجس بقوله عليه السلام لتلك المرأة ثم اغسليه بالماء وقد غيرتم بالتعليل بكونه مزيلا للعين
والاثر هذا الحكم حيث جوزتم تطهير الثوب النجس باستعمال سائر المايعات سوى الماء مثل الخل
وماء الورد ونحوهما قوله والجواب ان هذا اي ما زعمت انا غيرنا النص بالتعليل وهم اي
شيء ذهب اليه قلبك من غير دليل اما الاول وهو نص الربوا فان الخصوص انما يثبت فيه
بصيغة النص لا بالتعليل وذلك اي ثبوت الخصوص بالصيغة ان المستثنى منه يعني الركن
مذكورا ان يثبت على وفق المستثنى فيما استثني من النفي اي المنفي لان حذف المستثنى من النفي
جايز بعلة ان المستثنى يدل على المحذوف اذا صح حذفه وجب اثباته على وفق المستثنى تحقيقا
للاستثناء فانه لا يصح الا في الجنس من حيث الحقيقة وانما قيد بالنفي لان حذف المستثنى منه
في الاثبات لا يجوز لا تقول جاءني الا زيدا لانه قدر فيه احد من الناس كما قدر في النفي يكون اسناد
الواحد الى الواحد لان النكرة في الاثبات تخص وهو غير مستقيم بخلاف النفي لان النكرة فيه تعم فيكون
الواحد من العام ولو اضمر فيه القوم حتى صار كانه قال جاءني القوم الا زيدا لا يصح ايضا
لان القوم مجهولة ولو قدر فيه اعم العام وهو جميع الناس لم يصح ايضا لان مجيء جميع
الناس عنده سوى زيد غير متصور فثبت ان حذفه لا يصح الا في النفي كما قال اي محمد
في الجامع ان كان في الدار الا زيدا فعبدي حر كان المستثنى منه بني ادم اي ان كان في الدار
احد من بني ادم فكذا حتى لو كان فيها صبي او امرأة حنث ولو كان فيها دابة او متاع لا يحنث
لان الدابة او العرض لا يجانس المستثنى فلا يدخل تحت اليمين ولو قال الا حمارا كان المستثنى
منه الحيوان اي الحيوان الذي يقصد بالسكنى حتى لو كان فيها انسان او شاة حنث ولو كان

فيها

فيها متاع لم يحنث ولو قال الا متاع اي ثوب فان المتاع في اللغة اسم لما يتمتع به وفي العرف صار عبارة
عن الثوب كذا ذكر في بعض الحواشي وصرح شمس الايمة رحمه الله بلفظ الثوب ولو كان قال
الا ثوب وهكذا في الجامع ايضا كان المستثنى منه كل شيء اي كل شيء يقصد بالسكنى والامساك
في الدور حتى لو كان فيها انسان او دابة او شيء سوى الثوب مما يقصد بالامساك في الدور
يحنث وان كان فيها شيء من سواكن البيوت مثل الفارة والحية والعقرب لا يحنث استحسانا
لان كل عاقل يعلم ان الحالف لم يقصد نفي هذه الاشياء بيمينه عن الدار فيثبت ان المستثنى
منه اذ الركن مذكورا يقدر على وفق المستثنى وههنا استثنى الحال بقوله الا سواء
بسواء اذ المراد منه حال تساويهما في الكيل والمذكور في صدر الكلام هو العين
واستثناء الحال من الاعيان باطل في الحقيقة وان كان يحتمل الصحة بطريق المجاز بان يجعل
الاستثناء منقطعا ولكن المجاز خلاف الاصل فدل ان الاستثناء لم يقع عما يتناوله ظاهر اللفظ
اذ لو كان الاستثناء عنه لقيل الا الحنطة او الشعير او التفاح او نحوها بل عما يتضمن اللفظ من
احوال البيع فوجب ان يثبت عموم صدره اي صدر الكلام بهذه الدلالة اي بدلالة الاستثناء
الحال كما في قولك ما اتاني زيد الا راكبا اي ما اتاني في شيء من احواله الا حالة الركوب وكما في التنزيل
ولا ياتون الصلوة الا وهم كسالى اي لا ياتونها في شيء من احوالهم الا في حالة الكسل لا تدخلوا بيوت
النبي الا ان يؤذن لكم اي لا تدخلوها في الاحوال الا حالة الاذن وهو اي عموم الاحوال حال
التساوي والتفاضل والمجازفة اذ لا حالة لبيع الطعام بالطعام سوى هذه الاحوال
على ما بيناه في الاستثناء ولن يثبت هذه الاحوال المختلفة الا في الكثير لان المراد من التساوي
وهو المساواة في الكيل بالاجماع والتفاضل عبارة عن فضل على احد المساويين كيلا
والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة والمفاضلة فكان اخر هذا الكلام دليلا
على اوله لما يتناول القليل فصار التغيير بالنص اي حاصلا بالنص يعني حصل تغيير
اول الكلام عن العموم الى الخصوص بالنص اي بدلالته مصاحبا للتعليل اي موافقا له
وهو منتصب على الحال ويجوز ان يكون خبر صار والتقدير فصار التغيير الحاصل بالنص
مصاحبا او يكون خبرا بعد خبر يعني تعليلنا بالكيل وافق التغيير الذي حصل بدلالة الا
ستثناء وهذا النص فان الاستثناء يدل على ان القليل ليس بمراد عن هذا الكلام وتعليلنا بالكيل
يدل ايضا على ان القليل ليس بمحل الربوا فتوافقا لا ان التغيير حصل بالتعليل على ما زعمت وباقي
الكلام مذكور في باب الاستثناء قوله واما الزكوة فليس فيها حق واجب للفقير صيرنا
بالتعليل حقا مستحقا للفقير لان الزكوة ليست بحق للفقير واعلم ان لمشايخنا في جواب هذه المسئلة

طريقين أحدهما أنا ما أبطلنا الحق المستحق عن عين الشاة لأنه لا حق للفقير في صورة
الشاة وإنما حقه ماليتها فإن النبي عليه السلام جعل الإبل ظرفا للشاة بقوله في خمس من الإبل
شاة وعينها لا يوجد في الإبل وإنما يوجد فيها مالية الشاة فعرفنا أنه أراد بالشاة ماليتها
لأن المالية بعض الشاة فكنى بذكر الكل عن البعض فلم يكن في تعليلنا إبطال حق الفقير
عن صورة الشاة ألا ترى أنه لو أدى واحدا منها جاز بالإجماع ولو كان حقه متعلقا
بالصورة لكان ينبغي أن لا يجوز كما لو أدى عن خمسة دراهم خمسة دنانير على أصل
الخصم والثاني وإليه مال الشيخ وأكثر المحققين من أصحابنا أنه لا حق للفقير في الزكوة بعين
بالتعليل إذ لو كان له فيها حق لما حل وطي الجارية المشتراة للتجارة بعد الحول قبل أداء
الزكوة كالجارية المشتركة ولما حل أكل طعام وجبت فيه الزكوة قبل أدائها ولما جاز تصرف
المالك في مال الزكوة بعد وجوبها بدون إذن الإمام بل الزكوة عبادة خالصة أصلية من
أركان الدين شرعت شكرا على نعمة المال كالصلوة شكرا على نعمة البدن وإليها أشار
النبي عليه السلام بقوله بني الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وإقام الصلوة وإيتاء
الزكوة الحديث ولهذا لا يتأدى بدون النية ولا يجوز أن تجب على العباد بوجه لأنه يؤدي إلى
الاشتراك وهو ينفي معنى العبادة بل المستحق للعبادة هو الله تعالى لا غير فثبت أن الواجب
لله تعالى على الخصوص من حق الله تعالى وإن كان لا يقبل التغيير بالتعليل لحق العبادة لأنه حقه
ههنا سقط عن الصورة بإذن الثابت بمقتضى النص لا بالتعليل وذلك أنه تعالى وعد أرزاق
العباد بقوله جل ذكره وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها وأوجب لنفسه حقا في مال
الأغنياء بالنصوص الموجبة للزكوة ثم أمر الأغنياء بصرف هذا الحق الواجب له عليهم إلى
الفقراء إيفاء للرزق الموعود لهم عند الله تعالى وهو معنى قوله ثم أمرنا بإنجاز المواعيد
من ذلك المسمى وحق الفقراء في مطلق المال لا في مال معين لأن حوائجهم مختلفة كثيرة
لا يندفع إلا بمطلق المال فلما أمر الله تعالى الأغنياء بالصرف إلى الفقراء مع أن حقهم في مطلق
المال دل ذلك على إذنه بالاستبدال حكمه ضرورة كالسلطان يخبر أي يعطي من الجائزة وهي
العطية الراتبة بجوائز مختلفة ثم أمر بعض وكلائه بأن ينجز تلك المواعيد من مال معين له
في يده يكون إذنا بالاستبدال هذا المال المعين الذي في يد هذا المأمور ضرورة ومن أودع
عينا عند آخر ثم أمره بقضاء الديون عنها يصير ذلك أمرا بالبيع وقضاء الديون عن ثمنها
فلذلك ههنا فتبين أن سقوط الحق عن صورة الشاة ثبت ضرورة الأمر بالصرف إلى الفقير والثابت
بضرورة النص كالثابت بالنص فإن قيل فيما ذكرت من المثال الاستبدال ضروري إذ لا يمكن

إيجاز

إيجاز المواعيد المختلفة من المال المعين ولا قضاء الدين من العين فأما ههنا
فلا ضرورة لأنه يمكن إيفاء الرزق الموعود من عين ألا ترى أنه لو أداها يجوز بالإجماع
فلا حاجة إلى التغيير وإقامة الغير مقامها قلنا إنما نتكلم فيما أدى عين الشاة
لا فيما أدى قيمتها فإن ذلك درجة أخرى فنقول إذا أدى عين الشاة أصبح
الفقير قابضا حقه من حيث إنها مال وإن قيمتها عشرة دراهم مثلا أو من حيث إنها
مال مقيد مسمى بأنها شاة أو لحم ولا إشكال أنه قبضها من حيث إنها مال متقوم مطلق
لأنه هو الموعود وقبض حق الله تعالى يحصل بمقتضى حق نفسه فإنه إنما يقبض لله تعالى ما يصير
إياه لنفسه بدوام اليد عليه فلا يكون الفقير قابضا ما لا يعتد إلا أن المطلق عن المقيد
فتحققت الحاجة إلى إبطال قيد الشاة وتصير حق الله تعالى مطلقا ليمكنه قبضه حقا لنفسه
إذ لا أصل في كل حقين مختلفين يتأديان بقبض واحد أن يجعل الحق الأول على الوصف
الحق الثاني ثبت ذلك الأول بقبض صاحب الثاني كرجل له على آخر كر حنطة وعليه مائة
درهم لآخر فقال للذي عليه الحنطة أد الدراهم التي علي بما لي عندك من الحنطة فأدى الدراهم
إلى صاحبها كان صاحب الدراهم قابضا حق نفسه وانتقل حق صاحب الحنطة عنها إلى
الدراهم في ضمن الأداء ليمكن جعله قابضا للدراهم بقبض صاحب الدراهم فإن قبضه
يتضمن قبض صاحب الحنطة حق نفسه إلا أن الفرق أن هناك يحتاج إلى الاستبدال
بمال آخر وههنا يحتاج إلى إبطال القيد وإذا ثبت أنه عند أداء الشاة يصير مؤديا حق الله
تعالى بماليتها من حيث إنها متقومة بعشرة دراهم لا من حيث إنها شاة كانت الشاة وغيرها
في ذلك سواء ثم إن أدى يجوز بطريق الدلالة كما في الطريقة الجرعرية فصار التغيير مجامعا
للتعليل بالنص أي اجتمع التغيير بالنص والتعليل وأمرنا لأن التغيير حصل بالتعليل وإنما التعليل لحكم
شرعي جواب عما يقال لما حصل التغيير وجواز الاستبدال بالنص لا فائدة في التعليل بعد إذ
فائدته تعدية الحكم إلى محل لا نص فيه ولم يوجد ههنا فأجاب بأن جواز الاستبدال ثبت مطلقا
فيتناول الاستبدال بما يصلح لدفع الحاجة الفقير وما لا يصلح له فالتعليل لبيان أن الاستبدال إنما
يجوز بما يصلح لدفع حاجة الفقير من الأموال لا بما لا يصلح له كما لو أسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة
لا يجوز عن الزكوة لأن المنفعة لا تصلح بدلا عن العين في هذا الباب لأن العين خير من المنفعة
على ما عرف أو رد الكلام للخصم فإنه لما زعم أن تعليلنا وقع لإبطال حق مستحق للفقير
لا التعدية حكم شرعي إلى موضع لا نص فيه بين أولا أنه لا حق للفقير وأن التغيير إن حصل بمقتضى
النص وبين ثانيا أن التعليل لم يقع إلا لحكم شرعي فإن لهذا النص حكمين وجوب الشاة وصلاحيته

الشاة لكفاية حق الفقير فنحن نعلل صلاحية الشاة ونبين المعنى الذي به صارت الشاة صالحة
لكفاية حق الفقير لنعديها به الى ما لا نص فيه وبيانه اي بيان ان كون الشاة صالحة للتسليم الى
الفقير حكم شرعي ان الشاة تقع لله تعالى بابتداء قبض الفقير يعني تقع تسليم الشاة الى الفقير لله تعالى
على الخلوص في ابتداء القبض كما قال الله تعالى الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصد
قات وقال عليه السلام الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير ثم تصير للفقير بدوام
يده عليه كمن امر لاخوان يهب لفلان عشرة على انه ضامن يوهب يصير الموهوب له قابضا للآمر او لا
ثم قابضا لنفسه بدوام يده ويده مطهرة لنفسه عن الآثام كما قال خذ من اموالهم صدقة تطهرهم ولماله
من الخبث كما قال عليه السلام ان هذه الساعات يحضرها اللغو والكذب واذا ارتفع الخبث عن السبب
وهو البيع يرتفع عن المسبب وهو المال واذا وقعت قربة مطهرة صارت من الاوساخ كالماء المستعمل
على ما وقعت الاشارة التنبيه اليه في قوله صلى الله عليه وسلم يا معشر بني هاشم ان الله تعالى
كره لكم اوساخ الناس وفي رواية غسالة الناس وعوضكم منها بخمس الخمس ولهذا كانت النار تنزل
في الامم الماضية فتحرق المتقبل من الصدقات والقرابين ولما لم يكن ينتفع بها احد واحلت لهذه الامة
بعد ان تبين خبثها بشرط الحاجة كما احلت الميتة بالضرورة ولهذا لم تحل للغني اذا لم يكن عاملا لعدم الحاجة
فثبت ان حكم النصوص صلاحية المحل للصرف الى كفاية الفقير لا ان حكم النص ما اوجبه النص والنص
الموجب للشاة اوجب صلاحيتها للصرف الى الفقير فيكون ثبوت الصلاحية حكم النص ولا يقال صلاحية
الشاة لاداء حق الفقير لم يثبت بالنص بل كانت باصل الخلقة لانا نقول نحن ما عللنا تلك الصلاحية
بل صلاحية حدثت بعد ما بطلت في الامم المتقدمة على ما قررنا وهي تثبت بالنص لهذه الامة فيكون
حكم النص فعللناه بالتقوم يعني قلنا انما حدثت صلاحية الصرف للشاة الى الفقير باعتبار كونها
مالا متقوما لان حاجة الفقير تندفع باعتبار التقوم الا ترى ان الدراهم الخمسة الواجبة في المائتين
منها او نصف مثقال من الذهب الواجب في عشرين مثقالا منه لو لم يكن متقوما لم يندفع بها حاجة الفقير
اصلا فعللنا هذه الصلاحية بعلة التقوم وعديناها الى سائر الاموال للاشتراك في العلة على موافقة
سائر العلل فان حكمها تعميم حكم النص مع بقاء حكم النص في المنصوص عليه قراره وههنا بهذه
المثابة فان صلاحية الشاة لاداء حق الفقير لم يبطل بهذا التعليل بل بقيت كما كانت قال
القاضي الامام في الاسرار الزكوة وجبت عبادة لله تعالى وما يجب لله تعالى عبادة يجب بلا شركة
وما يأخذه الفقير يأخذه حقا لنفسه لا شركة لاحد فيه فعلمنا ان الشاة يتأدى به حق الله تعالى
عبادة ثم حق الفقير لا بد من القول به ضرورة والتعليل لم يقع لحق الله تعالى فانه متعين بما عين الله
تعالى اذ الزكوة لا تجب الا بالنصاب بالاجماع وكذلك بالاجماع يجوز اداء حق الفقير من غير النصاب
والوجوب

والوجوب لله تعالى لا يشغل الا النصاب فعلم انهما غيران قال وان ثبت هذا علم ضرورة ان الوا
جب بالنص شاة توجب اخراجها الى الله تعالى حقا كما يخرج المسجد والقربان وهي صالحة لحق الفقير
لان حق الفقير لما كان على الله تعالى وحق الله تعالى على الغني لم يتصور ثبوت ما يصير لله تعالى حقا للفقير
الا بعد صيرورته لله تعالى مرزوقه على الله فيصير الشاة قبل ان يصير لله تعالى صالحة لحق الفقير ضرورة كرجل
يستوفي دراهم على رجل ثم يوفيها غيره فيكون صالحة لا بقاء حق الغير حتى استوفها لنفسه فثبت
ان الحكم في الشاة التي هي لله تعالى في حق الفقراء بها صالحة لايفاء حق الفقير لانها حق له وانما يصير حقا
له بعد ما تصير حقا لله تعالى وكونها صالحة لايفاء حق الفقير حكم شرعي فمحال التصرفات تصير شرعا
كقولنا الخمر لا يصلح محلا للبيع والخل يصلح لا يكون الصلاحية حقا للعاقد وانما يثبت لهم الحق بالسبب
فيه ولما كان شرعيا قبل التعليل ليتعدى الصلاحية الى غيرها مع القرار عليها كما قبل التعليل
انما كانت الحقيقة لله تعالى ولا جرم لم يعمل التعليل ولم يتعد الى غير النصاب بالاجماع فان قيل التعليل
باطل لان الشاة الصالحة للفقير هي التي وجبت لله تعالى بحق الله تعالى فيجب اخراج غير المسمى والنزاع
فيه قلنا ان الله تعالى لما امرنا بايفاء رزق الفقير منها بالتسليم اليه ورزقه مال مطلق دلنا على الغاء
الاسم في حق الايفاء وحقهم مال مطلق ودل انه ذكر الاسم تيسيرا على من وجب عليه بما في يده او وصل
الى ما في نصابه او من جنسه فسقط اعتبار اسم الشاة بامر الله تعالى بايفاء الرزق الفقير لا بالتعليل
فكونها حق الله تعالى مما لا يقبل التعليل على ما مر وانه مثل قوله تعالى فلا تقل لهما اف
لما قام الدليل انه نهي للاكرام للابوين بكف الاذى عنهما وذلك في جنس الاذى لا في الاذى بهذه
الكلمة سقط اعتبار الاسم وبقيت العموم للاذى فصار الحاصل ان وجوب الشاة يتضمن امرين
كون الشاة حق الله تعالى عينا وصلاحية الشاة لكفاية حق الفقير والاول لا يقبل التعليل
والثاني يقبله ولكن قبول التعليل لا يفيد المقصود مع بقاء الاول على حاله لان الفقير ان يأخذ حق
الله من العبد رزقه لا حق العبد وحق الله تعالى لما بقي في الشاة عينا كيف يمكنه اخذ غير الشاة
من العبد باعتبار انه صالح لكفايته مع ان حق الله تعالى لم يثبت فيه الا انه لما ثبت بدلالة النص ان حقه
جل جلاله في مطلق المال لا في عين الشاة امكنه رجل عين الشاة لثبوت حق الله تعالى فيه بالدلالة وتعدية
الصلاحية اليه بالتعليل ولو ثبت حق الله تعالى فيه اعني في عين الشاة بدليل ولم يتعدى الصلاحية
لم يثبت الجواز كما في عكسه فثبت انه لا بد من كلا الامرين فلذلك ذكر الشيخ قوله وانما التعليل
لحكم شرعي الى اخره بعد ما بين ان سقوط حق الله تعالى في الصورة حصل باذنه قوله ولما
ثبت الى اخره بين الخصم كلامه في المسئلتين على حرف واحد وهو ان الزكوة تجب حقا للفقير ابتداء
فجعل اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لام الملك ولما ابطل الشيخ كلامه في المسئلة

المتقدمة وفيه جواب عن المسلة الثامنه اشار الى ذلك فقال ولما ثبت ان الواجب وهو الزكوة خالص
حق الله تعالى لما ذكرنا لم يمكن ان تحمل اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقرا على حقيقتها وهي التمليك
كما زعم الخصم لان ما هو حق الله تعالى على الخلوص لا يكون حقا للغير بل تحمل على انها لام العاقبه
اي يصير المودى لهم لعاقبته كما في قوله تعالى فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا
فان اخذهم موسى لم يكن لغرض العداوة والحزن ولكن لما ادى عاقبته الى امرين صار كانهم
التقطوه لهما منه قول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب فكلكم يصير الى التراب ومعلوم ان
الولادة والبناء ليسا لغرض الموت والخراب ولكن لما لم يكن بد للمولود من الموت وللبناء من الخراب
صار كان الامرين وقعا لهذين العرضين وذكر في المطلع ان اللام لتعرض الصدقات على الاصناف
المعدودة انها مختصة بها لا يتجاوزها الى غيرها لاستحقاقهم جميعا كما يقال انما الخلافة لقريش
يراد لا يعداهم ولا يكون لغيرهم ويحتمل ان يصرف الى بعضها وهو مذهب عمر وعلي وابن عباس
وابن مسعود وحذيفة وسعيد بن جبير والضحاك وابو العالية وابراهيم النخعي وميمون بن
مهران وغيرهم من الصحابه والتابعين وعليه علماؤنا ولانا وجب لهم بعد ما صار صدقة يعني
ولكن سلمنا انها للتمليك لا يدل ايضا على ان الصدقه تكون ملكا للفقير قبل الاداء لان الله تعالى
اوجب لهم اي اثبت لهم في المال بعد ما صار صدقه حيث قال انما الصدقات للفقرا ولم يقل انما
الاموال للفقراء وذلك صيرورة المال صدقه انما تكون بعد الاداء الى الله تعالى وذلك لا يتحقق
قبل قبض الفقير فلا يكون في الايه دليل على ان الزكوة قبل القبض حق الفقير فلا يجب صرفها الى الاصناف
السبعه او دليل اخر على كون اللام للعاقبة معطوف على الاول من حيث المعنى يعني لان الواجب
خالص حق الله تعالى كانت اللام للعاقبة او لانه اوجب لهم بعد ما صار صدقة وذلك بعد الاداء
الى الله تعالى كانت اللام للعاقبة لان للواجب قبل التسليم صلاحية ان يصير صدقه فيكون ملكا
للفقير لان الملك في الحال له فيكون اللام العاقبة وفي الوجهين بعد ولا اعرف وجه عطف لانه على
ما تقدم وتبين انا ما ابطلنا حق السته بالصرف الى صنف واحد لانه لا حق لهم فيها فصاروا على هذا
التحقيق مصارف باعتبار الحاجة يعني لما ثبت ان الواجب خالص حق الله تعالى وان ذكر هذه
الاصناف ليس لبيان الاستحقاق انهم يصلحون لذلك للجهالة كان ذكرهم لبيان المصرف الذي
يكون المال بقبضهم لله تعالى خالصا اي السبيل في هذا الحق الواجب لله تعالى ان يصرف الى هولاء
باعتبار الحاجة وبيانه ما ذكر القاضي الامام رحمه الله ان الواجب من الزكوة حق لخراج الى الله
تعالى لك ملكه عن ذلك القدر لا حق لاحد فيه وحق الفقير في رزقه على الله تعالى حال حاجته
لا يتعلق حقه بالنصاب الا ان الله تعالى لما امر بقضاء حق الفقير بماله على صاحب المال يصير

كن الفقير بالاية في حق الزكوة شرطا لتأدي حق الله تعالى به الا ان يصير مستحقا لما وجب على الغني
بعناه فاذا صار هكذا قلنا الاصناف السبعة ما صاروا مستحقين بالاية للزكوة بل صاروا مصا
رف صالحين بصرف الزكوة اليهم كالكعبه صالحة للصلوة اليها الا ان يكون مستحقة ثم انا علمنا
انما صاروا مصارف لفقرهم وحاجتهم واستحقاقهم الرزق للحاجة على مولاهم وهو
الله جل جلاله لا بوصف لحرام يعرف سببا شرعا من الغرم والعربه والرق ونحوها الا ترى
ان الغارم وابن السبيل والغازي في سبيل الله لو لم يكونوا فقيرا لا يحل لهم الزكوة ولو صاروا
مصارف بالاية لجاز الصرف اليهم مطلقا من غير اشتراط الحاجة كما في المواريث وكذا لو اجتمع
في شخص واحد اسام مختلفة بان يكون مكاتبا وابن سبيل ومسكينا وغارما لا يستحق الا سهما
واحدا ولو كان الاستحقاق بالاسم لاستحق لكل اسم سهما على حدة كما في الارث اذا اجتمع
سببان في شخص بان كان زوجا وابن عم يستحق بهما جميعا فعلم ان الوجوب متعلق بالحاجة
عن ان الحاجة تقع بهذه الاشياء في الاغلب فذكر الله تعالى هذه الاسماء التي هي اسباب الحاجه
ليدل على ان الفقير استحقه بحاجته حتى شاركه غيره لما احتاج وان لم يكن سبب الفقير
نعلم انهم مصارف بعلة الحاجة فصاروا جنسا واحدا كانه قيل انما الصدقات للمحتاجين
باي سبب احتاجوا ثم تعلق الحكم بادنى ما ينطلق عليه اسم الجنس على ما مر بيانه ثم بهذا التعليل
لا يرتفع حكم النص لانهم بالنص كانوا مصارف للزكوة وهم مصارف اي صالحون للصرف اليهم
ام لا كالكعبة قبلة وصالحة يصرف كالصلوة اليها اداء واستقبالا تعلم العبد ام لا وتبين ان التعليل
وقع لحكم شرعي وهو معرفة شرط الجواز اداء الزكوة كالكعبة للصلوة لا لحق العبد وتبين
ان المقسوم بينهم ان كانوا مصارف الزكوة وقد تبينوا الدليل فلا يجوز لاحد ان يبكر كونهم
مصارف الا ما انتسخ من المولفة قلوبهم فانهم كانوا مصارف بعلة اخرى وهي اعلام
الله واعزاز دينه بالاحسان لا للحاجة المصروف اليه الى الرزق وكان ذلك بابا على حدة
كباب العامل للقوم يعطى لا رزقا على الحاجه بل جزاء على حسنته في العمل للفقراء
في جبايته الصدقات وهذا خلاف مسلة الوصية لان انما اعتبرنا الاسم في الواجب عليه صدقه
تجب الاخراج الى الله تعالى ثم الصرف الى الرزق حتى لو ان رجلا لو نذر فقال لله علي ان اتصدق
بمالي على الاصناف السته كان له ان يوديها الى فقير واحد لانه التزم بلفظ الصدقة فاما
الوصي فلم يثبت ولاية التصرف فتحكم لانها صدقة في حق صرفه اليهم بل لثبوت الولاية على الموصى
بامره التصرف في ماله بالصرف الى حيث سماه وانما سمى ثلاثة فيجب الصرف على ذلك لاختلفت
عين الصدقة وحق الوصي كمن امر بالتصدق بشاة لا يحل له التصدق بغيرها وفيما الوصية الله

تعالى يحل له ذلك كذا في الاسرار ولان في اوامر الله تعالى براعي المعنى لان كلامه لا يعرى عن حكمه
وفايده وليس كذلك اوامر العباد لاحتمال ان العبد لم يقصد الفايدة بل قصد الاسم لان قوله وفعله
قد يخلوا عن فايدة فلذلك روعي في اوامر العباد الاسم والمعنى جميعا قوله واما التكبير فما وجب
بعينه الى اخره الاختلاف في هذه المسئلة ايضا راجع الى ان الركن في التحريمة عين التكبير عنده فلم
يجز اقامة غيره مقامه كاقامة الخد مقام الجبهة وعندنا الركن فيها عمل اللسان وعمل ثناء على
الله عز وجل والتكبير شرع لتحصيل عمل الثناء بذكره بمنزلة الالة للفعل لان الصلوة عبادة بدنيه
والمستحق فيها افعال تحل على اعضاء مخصوصة تنبئ عن التعظيم كالقيام للقدم والركوع
للظهر والسجود للجبهة واللسان من جملة البدن ومن الاعضاء الظاهرة من وجه وكان المستحق استعماله
فيما يحصل به التعظيم مما ثناء على الله سبحانه فعين الشرع التكبير لانه به تحصل
الثناء لا الله هو المستحق في نفسه كما ان المستحق في السجود ان تصير الجبهة ساجدة لا ان
تصير الارض مسجودا بها وكما ان المستحق في ذكر كلمة الشهادة اداء ما على اللسان من علم
الايمان وهذه الكلمة آلة بها تحصل الاداء لا ان تكون الركن ان تصير هذه الكلمة مذكورة
بلسانه ولهذا قام مقامها ساير الكلمات بالفارسية والعربية وغيرهما واذا ثبت ان الوا
جب عمل اللسان صح التعليل واقامة غير التكبير مقامه لان عمل اللسان لا يتبدل به وانما
يتبدل الالة والالة في تحصيل العمل لا يجب مقصودة بل لضرورة تحصيل العمل بها لصلاحها
لذلك العمل كالسعي للجمعة واستعمال القلم للكتابة والسكين للتضحية فلم يكن لها صفة
في نفسها الا الصلاحية للعمل وبالتعليل واقامة آلة اخرى مقامها لا يتبدل حكمها
فانها يبقى صالحة بعد التعليل كما كانت ويبقى استعمالها واجبا اذا اضطر الى تحصيل عمل
بان لا يجد آلة اخرى وهو كقوله وليستنج بثلاثة احجار فان تعيين الحجر لا يدل على عدم جواز اقامة
المدر مقامه بل الحجر آلة الجواز ان يتعين ويجوز ان يتخير بينها وبين ما في معناها وهذا بخلاف
الجبهة للسجود وحيث لا يقام غيرها مقامها لان الركن المستحق صيرورة الجبهة ساجدة
بالارض فيصير الجبهة مستحقة حكما لان وضعها لا ينفصل عنها فلا يقوم مقامها وهذا
كاجير الواحد لا يستحق الاجر بعمل غيرها له لان المستحق بالعقد منافعه ومنافعه لا تتصور
الا منه فصارت نفسه بمنزلة المستحق فلم يقم غيره مقامه والاجير المشترك لا يستحق
الاجر بعمل غيره لان المستحق عليه تحصيل صفة في المعمول بعمله وعمله آلة لا مقصود وتلك
الصفة تحصل بعمل غيره له لان عمل غيره بامره ينتقل اليه حكما لانه مما يملك بالاستعارة والاجارة
واذا صار له صار في الصفة الحاصلة به كما لو عمل بنفسه فاستحق الاجر وان تبدلت الالة

ولا

ولا يلزم على ما ذكرنا القراءة حيث لا تقوم ذكر اخر مقامها لان الواجب عمل اللسان عمل
قراءة وللقراءة فضيلة ليست لغيرها من الاذكار وهي ان المقروء من عند الله وتحرم على الحايض
والجنب قراءته فلا يجوز اقامة غيرها من الاذكار مقامها الا ترى ان غير الفاتحة من السور لما
ساوى الفاتحة في الفضيلة قام مقامها في الجواز وان تعينت الفاتحة بالحديث ولا يلزم عليه
الاذان ايضا حيث لا يتادى بلغة اخرى ولا بثناء آخر لان الركن ليس عمل الثناء على الله تعالى فانه
لو تكلم به واخفاه لم يجز والثناء حاصل ولكن الواجب اعلام الناس بحضور الصلوة والاعلام انما
يقع بصوت معتاد بتلك الحروف فمتى تغيرت الحروف تغير الصوت فلا يبقى اعلاما وروي
عن ابي حنيفة رحمه الله انه يجوز ذلك والله اعلم والثناء الم فعلها اي فعل اللسان واللسان
بمعنى الرسالة يؤنث وبمعنى العضو لا يؤنث ولعل الشيخ انث الضمير على تاويل اللسان بالجارحة
وذكره بعده في قوله آلة فعله على الاصل واشار بقوله ثناء مطلقا اي ثناء خالصا الى انه
لا يجوز الحاق ما ليس بثناء محض بالتكبير مثل قوله اللهم اغفر لي حتى لا يصير شارعا به واما
اذا عينا اي هذا الواجب بالنص هو التعظيم باللسان والتكبير آلته ولذلك استعمال الماء اي وكما
ان التكبير ليس بواجب بعينه استعمال الماء في ازالة النجاسة الحقيقية ليس بواجب لعينه لان
من القى الثوب النجس او قطع موضع النجاسة بالمقراض او احرقه بالنار سقط استعمال الماء
ولو كان استعماله واجبا لعينه لم يسقط بدون العذر لكن الواجب ازالة العين النجسة لئلا
يكون مستعملا لها عند لبسه واما الماء فآلة اي آلة الازالة على تاويل الاسقاط والابعاد في الحقيقة
هو التحرز عن النجاسة حالة الصلوة الا ان التحرز عنها ان اراد الصلوة في الثوب الذي
قامت به نجاسة انما يتحقق بازالتها فكان الواجب في هذه الحالة الازالة والماء آلته فاذا
عدينا حكمه اي حكم النص او حكم الماء الى ساير ما يصلح آلة كالخل وماء الورد وكل ما ينعصر
بالعصر فقد بقي حكم النص على ما كان قبله من غير تغيير وهو حكم شرعي اي كون الماء آلة
صالحة للتطهير حكم شرعي ثم فسر صلاحة التطهير فقال وهو انه لا ينجس حالة الاستعمال
يعني انما اوردت بكونه الة صالحة للتطهير انه لا ينجس حالة الاستعمال لا انه مطهر بالقوة قبل
الاستعمال فان ذلك امر حسي او طبعي لا يصح تعليله واما التعليل لحكم شرعي في المزيل وهو
عدم تنجسه حالة الاستعمال وحكم في المحل وهو ثبوت الطهارة فيه هذا حكم شرعي اي الحكم الثابت
بالنص ثبوت صفة النجاسة في المزيل وهو الماء بملاقات النجاسة الى ان يزايل الثوب وثبوت
صفة الطهارة في المحل بواسطة الازالة فعدينا هذا الحكم الشرعي الى نظيره بالتعليل وبيانه
ان الماء طهور في الاصل بالنص والاجماع قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا والطهور اسم

يتطهر به كالركوب والحلوب اسم لما يركب ويحلب وانه لما كان طهورا لانه مزيل النجاسة
عن المحل لانه يبدل حكم النجاسة الى الطهارة شرعا بدليل ان المحل لا يطهر ما لم يزل عين
النجاسة عنه واذا كان التطهير بحكم الازالة وغير الماء يشارك الماء في الازالة فيشارك
في حكمه وهو ان يكون طهورا مثله واذا صار طهورا سقط تنجسه بملاقاة النجس وثبت
الطهارة في المحل بعد تحقق الازالة كما في الماء ولا يقال الماء مع كونه طهورا تنجس بالغسل
به قياسا وسقط حكم القياس في حكم بالنص ضرورة امكان التطهير به ولم يرد نص في غيره
ولم يتحقق ضرورة لاندفاعها باستعمال الماء فبقي على القياس لانا نقول لا نسلم ان الماء يتنجس
بالغسل به لانه متى تنجس لم يبق طهورا فان هذا الاسم لا يتحقق الا حالة الغسل اذ لا حقيقة للطهو
رية الا حالة الغسل فكان طهورا حالة الاستعمال بالنص لا بحكم الضرورة لحل الميتة بل ان هذه الصفة
اصلية له كحكم الذبيحة الا ترى ان الضرورة يرتفع بمياه الاودية ثم جعل ماء البحر طهورا بلا ضرورة
ولما ثبت انه اصل قبل التعليل وقد ثبت انه صار طهورا باعتبار الازالة فصار كل مزيل طهورا
مثله حتى ان السيف اذا اصابه دم فيبس ومسح بحجر او خشب طهر وكان ذلك طهورا لانه ازال
عينه واثره كالماء كذا في الاسرار وذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله في جواب هذه الشبهة
ان بعض نجاسة كانت مجاورة للثوب جاز الماء لان النجاسة بالملاقاة ما كان يبدله في نفسه
بل بالمجاورة ومن ضرورة اثبات المجاورة في حق الماء عدم المجاورة في الثوب بقدره والنجاسة
في نفسها متناهية فلا بد من ان يقطع المجاورة عن الثوب بتكرر الغسل لبقاء النجاسة ضرورة
الا ان الشرع يجري بالحكم بانتهاء النجاسة بازالة العين والاثر فيماله اثر بالثلاث فيما لا اثر له فثبت
ان القول بعدم الزوال عن المحل وعدم انتهاء النجاسة مردود عقلا وان التنجس باول ملاقاة
ان سلم مانع عن ثبوت الطهارة في المحل وكذا الطهارة في المحل كانت ثابتة باصل الخلقة ولم
يبق بالمجاورة فان ازال المجاور ظهرت الطهارة الاصلية لا ان ثبت طهارة بالنص ابتداء قوله
ولا يلزم ان الحدث لا يزول بسائر المايعات ووجه ورود ذلك انه لما جاز في ازالة النجاسة الحقيقية
الحاق غير الماء في كونه طهورا بعلة الازالة جاز في النجاسة الحكمية الالحاق بهذه العلة
ايضا لان طهورية الماء فيها باعتبار الازالة كما في الحقيقية وقد انكرتم فيكون مناقضة
منكم فقال لا يلزم علينا ذلك لان عمل الماء وهو التطهير لا يثبت في محل الغسل الا باثبات
المزال وهو المانع الحكمي من اداء الصلوة المسمى بالحدث ليثبت بازالته الطهارة في المحل
وذلك اي المزال امر شرعي يثبت في محل الغسل غير معقول المعنى بطهارة المحل حقيقة
وشرعا اما حقيقة فظاهر واما شرعا فلانه لو ادخل يده في الاناء لا يفسده وكذا حاله بباول

بالبل

من غير غسل الا ان الشرع اثبته عند استعمال الماء الذي لا يبالي بحدثه لقوله حل ذكره
ولكن يريد ليطهركم فلم يستقم اثبات هذا المزال الذي غير معقول المعنى عند استعمال
سائر المائعات بالرأي لان ما ثبت غير معقول المعنى لا يمكن تعليله للتعدية الى محل مع انه
لو كان معقول المعنى لا يمكن التعدية ايضا لان سائر المائعات ليس بنظير للماء وان الماء يوجد
مباحا لا يبالي بخبثه فلا يكون في اثبات المزال الذي يلزم منه خبثه عند الاستعمال حرج
فيمكن اثباته فاما سائر المائعات فاموال لا يوجد مباحة في الغالب فيكون في اثبات المزال
الذي يلزم منه خبثها وحرمة الانتفاع بها حرج عظيم فلا يدل اثبات المزال فيما الحرج
في خبثه على اثباته فيما فيه حرج فيمتنع الالحاق قياسا ودلالة ولا يقال اذا لم يثبت المزال
في المحل عند استعمال المائع ينبغي ان تجوز الصلوة بدون استعمال الماء لانا لا ننكر وجود
المانع من اداء الصلوة في المحل فانه ثابت بالاجماع ولكنا نقول انه لا يصير مزالا باستعمال
المائع لان ازالته بالمائع ثبت غير معقول المعنى فلا يتعدى الى المائع او نقول هو ثابت في حق المنع
عن اداء الصلوة بالاجماع ولكنه غير ثابت في حق استعمال المائع وطهورا لو طهوريته بازالته
وصيرورته خبيثا باستعماله فيه وان لم يثبت في حقه بقي غير طهور لتوقف الطهورية على الازالة
وكان استعماله وعدم استعماله سواء قوله ولا يلزم يعني على هذا الجواب ان الوضوء
صح مع هذا اي مع ان المزال غير معقول المعنى بغير النية يعني لما اعتبرت جانب المزال
في الوضوء ومنعت عن الحاق غير الماء لكون المزال غير معقول المعنى كما في التيمم فقال الماء
مطهر بطبعه لم يحدث فيه لا يعقل وانما حدث في المحل نجاسة غير معقول حتى صار الماء
مطهرا ومزيلا فالنية من شرائط العمل فاذا بقي الماء طهورا بطبعه ولم يتغير لا يحتاج الى نية
التطهير يصير مطهرا بخلاف التراب فانه ليس بمطهر بنفسه بل فيه تلويث وانما جعله
الشرع مطهرا وكساه صفة الطهورية عند ارادة الصلوة فاذا وجدت حدثت له صفة الطهورية
والتحق بالماء فبعد ذلك لا يحتاج الى النية كذا في شرح التقويم قال القاضي الامام رضي الله عنه
هذه مسايل لا يستقيم الكلام فيها الا بعد تمييز الالة من الركن فالركن بالاجماع لا يقوم مقام
ركن والالة تقوم مقام الالة والله اعلم باب الركن قوله ركن القياس ما جعل علما
على حكم النص ركن الشيء جانبه الاقوى لغة وفي عرف الفقهاء ركن الشيء ما لا وجود لذلك
الشيء الا به كالقيام والركوع والسجود للصلوة ولما لم يكن للقياس وجود الا بالمعنى الذي هو مناط
الحكم كان ذلك المعنى ركنا فيه وانما سماه علما لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والعلل امارات
على الاحكام في الحقيقة لا موجبات فكان ذلك المعنى معرفا للحكم الشرع في المحل وهو معنى العلم

ثم الحكم في المنصوص عليه ان كان مضافا الى النص وفي الفرع الى العلة كما هو مذهب مشايخ العراق
والقاضي الامام والشيخين ومن تابعهم يكون ذلك المعنى علما على وجود حكم النص في الفرع
وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب مشايخ سمرقند من اصحابنا وجمهور
الاصوليين يكون ذلك المعنى علما على ثبوت حكم النص في الاصل والفرع معا وذكر بعض الاصوليين
ان العلة في الاصل بمعنى الباعث وهي ان يكون مشتملة على حكمة صالحة لان يكون مقصودة
للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة لانها اذا كانت مجردا امارة وهي مستنبطة من حكم الاصل
لزم الدور لانها من حيث كونها مستنبطة من حكم الاصل يكون متفرعة عنه ومن حيث انها امارة
مجردة ولا فائدة للامارة سوى تعريف الحكم كان الحكم متفرعا وهو دور فال ومن كون الامارة
المجردة لا فائدة لها سوى تعريف الحكم يعلم بطلان التعليل بها لان الحكم في الاصل معروف بالنص او
بالاجماع مما اشتمل عليه النص يعني يشترط ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم النص
من الاوصاف التي اشتمل عليها النص اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او
بغير صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الابق على العجز عن التسليم لان ذلك المعنى لما كان مستنبطا
من النص لا بد من ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده الضمير في له
وحكمه راجع الى النص وفي بوجوده راجع الى ما والباء للسببية يعني وجعل الفرع مماثلا للنص
اي المنصوص عليه في حكمه من الجواز والفساد والحل والحرمة بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع
وقيل هي احتراز عن العلة القاصرة وذكر بعض الاصوليين ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم
الاصل والوصف الجامع اما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه ولو كان
ركنا فيه لتوقف على نفسه وهو محال وهذا حسن لان انعقاد القياس كما توقف على المعنى الذي هو
العلة توقف على الثلاثة الباقية وذكر في الميزان ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر في ثبوت الحكم
في الاصل متى وجد مثله في الفرع ثبت مثل ذلك الحكم فيه قياسا عليه لان القياس لما كان رد الفرع
الى الاصل لاثبات حكم الاصل فيه ولا يمكن اثبات حكم الاصل في الفرع بالنص لانه لا يتناول الفرع
لم يكن بد من ان يكون في الاصل وصف يجب به الحكم شرعا حتى يثبت مثله في الفرع بمثل ذلك
الوصف اذ لولم يكن لا يمكن اثبات الحكم في الفرع فدل ان الركن ما قلنا وان كان لاثبات الحكم بالقياس
سوى الوصف الذي ذكرنا شرايط لكن الحكم يضاف الى الركن عند وجود الشرايط انما كالنكاح ينعقد
بالايجاب والقبول دون الشرايط من الاهلية والشهادة ونحوهما وثبوت الحكم يضاف الى الايجاب
والقبول دون الشرايط فكذا هذا قال صاحب الميزان هذا هو الصحيح وهو قول مشايخ سمرقند
رحمهم الله وقوله وهو جايز ان يكون وصفا لازما اي المعنى الذي جعل علما على حكم النص

تجوز

تجوز ان يكون وصفا لازما للمنصوص عليه مثل الثمنية جعلناها علة للزكوة في الحلي فقلنا يجب
فيها الزكوة سواء صنعت صناعة تحل او تحرم كما تجب في غير المصنوع من الذهب والفضة
لانها تجب في غير المصنوع بوصف انه ثمن باصل الخلقة وهذه الصفة لا يبطل بصيرورته
حليا فان الذهب والفضة خلقا جوهري الاثمان لا يفارقهما هذا الوصف بحال الا ترى ان الربوا
لما تعلق عنده بهذا الوصف بقي الحكم بعد ما صار حليا لبقاء الوصف فان قيل الزكوة لا يتعلق
بكونه ثمنا فان الدراهم اذا استعملت حليا لم تجب فيها شيء عندكم بل بمعنى يجب النمو وهو
انه للتجارة به وهذا وصف عارض يتصل به من قبلها فاذا جعلت حليا سقط هذا الوصف
فيسقط الزكوة المتعلقة به كما لو جعلت السايمة علوفة قلنا لا فرق بين قولنا ثمن وبين قولنا
انه مال التجارة فالتجارة يكون بالاثمان والثمنية يصير نصا بالا باستعمالها فثبت ان الثمنية التي بها
صار الذهب والفضة نصابا صفة لازمة بمنزلة صفة ذاتية لا يزول بحال كذا في الاسرار
والطعم جعله الشافعي علة الربوا باعتبار ان الطعم شيء على خطر الحل لتعلق بقاء العالم به فلا
بد من اظهار الشرف في العقد شرط زايد وهو المماثلة كما اشترط تملك الابضاع شروط ثم
الطعم لازم للمطعوم كالثمنية للجوهرين فثبت ان التعليل بمثل هذا الوصف جايز ووصفا
عارضا واسما يعني كما يجوز ان يكون ذلك المعنى وصفا لازما يجوز ان يكون وصفا عارضا
ويجوز ان يكون اسما فان النبي صلى الله عليه وسلم علل لانتقاض الطهارة في حق المستحاضة
بقوله لفاطمة بنت حبيش توضئي وصلي فانما هو اي دم الاستحاضة دم عرق
انفجر وهو اي الدم اسم علم اي اسم موضوع لم يسبق عن معنى وانفجر صفة عارضة
اذ الدم موجود في العرق وليس بمنفجر فالتعليل بالاسم يدل على اعتبار صفة الخروج
تعلق الانتقاض بهذين الوصفين فان قيل لا نسلم ان تعليل النبي عليه السلام كان
لانتقاض الطهارة بل لنفي وجوب الاغتسال او لنفي سقوط الصلوة فان الاشكال كان واقعا
فيهما لا في وجوب الوضوء فانه يجب بالبول الذي هو ادنى منه فكان التعليل لبيان نفي
وجوب الاغتسال عنها او لسقوط الصلوة فان كل واحد متعلق بدم الرحم لا بدم العرق قلنا
كيف يشكل وجوب الوضوء على امام مجتهد من ايمة المسلمين وهو مالك ابن انس حيث لم يقل
بان دم الاستحاضة حدث فكيف لا يشكل على امرأة حديث عهدها بالاسلام على انا نحمل
هذا التعليل لكل ما يصلح علة له من المنطوق والمفهوم جميعا فيكون بالنص دليلا على
وجوب الوضوء عن كل دم عرق ينفجر اي يسيل وبالحال دليلا على ان الاغتسال وسقوط
الصلوة لا يتعلقان بدم العرق بل بدم الرحم كذا في الاسرار ولا يذهب بك الوهم في قوله وصفا

عارضا واسما الى انه لابد من اجتماع الامرين لصحة التعليل بالوصف العارض فان التعليل
لكل واحد منهما منفردا صحيح ولهذا ذكر بعده وصف الكل منفردا بدون ذكر الاسم وقد
صرح شمس الايمة بذكر او مكان الواو وقال وقد يكون وصفا عارضا او اسما وهكذا ذكر
في التقويم ايضا فقيل وانه يجوز اي يكون وصفا لازما او عارضا واسما او حكما الا ان الشيخ رحمه
الله ذكر الواو لان في المثال المذكور لابد لانتقاض الطهارة من الامرين وذكر صاحب القواطع
تفصيلا واختلافا في هذا الفصل فقال ان الاسم اذا جعل علة فان كان مشتقا من فعل كالضارب
والقاتل يجوز ان يكون تعلة علة لان الافعال التي يجوز ان تجعل عللا في الاحكام وان لم يكن مشتقا
فان كان علما كزيد وعمرو لا يجوز التعليل به لعدم لزومه وجواز انتقاله وانما يوضع موضع
الاشارة وليست الاشارة بعلة فكذا الاسم القائم مقامها وان كان اسم جنس كالرجل والمراة والبعير
والفرس ومن الاصحاب من جوز التعليل به للزومه ومنهم من لم يجوز وهو الصحيح
عندي لان التعليل بالاسامي نسبة التعليل بالطرد وهو فاسد بخلاف الاسامي المشتقة
فان التعليل فيها بموضع الاشتقاق لا بنفس الاسم فان قيل ما الفرق بين التعليل باسم اللازم
جاز وباسم الخمر حيث لم يجز على ما مر بيانه قلنا الفرق ان التعليل هناك لتعدية اسم الخمر الى النبيذ ثم
ترتب الحرمة على الاسم فيكون قياسا في اللغة فلا يجوز والتعليل هاهنا بمعنى الاسم لتعدية الحكم
به الى الفرع لا بمجرد الاسم فيكون تعليلا بالوصف حقيقة فيصح وقد ذكر صاحب الميزان فيه
ان ركن القياس قد يكون اسما عندهم كحرمة الخمر يثبت باسم الخمر هو علتها حتى لا يتعدى الى المثلث
ويثبت في قليل الخمر لوجود الاسم وان لم يسكر وكذا الحدود ويتعلق باسم الزنا والقذف والسرقة
ونحوها قال ولكنا نقول ان عنى به انه تعلق بمعنى الاسم لا يصح لان الاسم يثبت فوضع ارباب اللغة
ولهم ان يسموا الخمر باسم آخر وان عنى به المعنى القائم بالذات الذي استحق به الاسم وهو كون المايع
من ماء العنب بعد ما غلا واشتد فهذا مسلم ولكن حينئذ يكون هذا تعليق الحكم بالمعنى لا بالاسم
وعللنا بمعنى نص الربوا بوصف الكيل وهو غير لازم لان ذلك وصف عارض يختلف باختلاف عادات
الناس في الاماكن والاوقات ويكون ثابتا اي يكون ذلك المعنى ظاهرا لا يحتاج فيه الى زيادة تامل مثل
الطواف جعل علة لسقوط النجاسة في الهرة وسواكن البيوت وخفيا مثل القدر في الاسماء الستة
والمراد من الجلي المعنى القياسي ومن الخفي معنى الاستحسان وذكر بعضهم ان التعليل بالاوصاف
الخفية الباطنة مثل تعليل ثبوت حكم البيع برضا المتعاقدين لا يجوز لان الوصف المعلل به معرف
للحكم الشرعي الذي هو خفي فلا بد من ان يكون جليا لان الخفي لا يعرف الخفي والجواب ان الوصف
وان كان خفيا لكنه يدل لدلالة الصيغ الظاهرة عليه كدلالة الايجاب والقبول على الرضا او بدلالة الناظر

التاثير صار من الاوصاف الظاهرة فيجوز التعليل به قوله ويجوز ان يكون حكما اي يجوز
ان يكون ما جعل علما على حكم النص حكما من احكام الشرع فانه عليه السلام علل بقضاء
دين العباد في حديث الخثعمية وهو حكم وقال بعض الاصوليين لا يجوز التعليل الحكم الشرعي بالحكم
الذي فرض علة ان كان متعديا على الحكم الذي جعل معلولا لزم انتقاض العلة لتخلف حكمها عنها
فلا يصلح علة وكذا ان تاخر عنه لان المتاخر لا يكون علة للمتقدم وكذا ان قارنه اذ ليس جعل احدهما
علة للآخر اولى من العكس لاحتمال ان يكون هو علة وان يكون غيره فهو اذا على تقديرات
ثلاث لا يكون علة وعلى تقدير واحد يكون علة والعبرة في الشرع للغالب لا للنادر فوجب الحكم بانه
ليس بعلة ولان شرط العلة التقدم على المعلول وتقدم احد الحكمين على الآخر غير معلوم فكان
شرط العلية مجهولا فلا يجوز الحكم بالعلية وذهب الجمهور منهم الى ان التعليل بالحكم يجوز كما ذكرنا
ان النبي عليه السلام علل بالحكم في حديث الخثعمية حيث ارايت لو كان على ابيك دين والدين عبارة
عن ثابت في الذمة وذلك بالوجوب وانه حكم وقال في حديث القبلة للصائم ارايت لو تمضمضت بماء
ثم مججته اكان يضرك وفي حرمة الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه وفي
اتيان الرجل اهله ارايت لو وضعه في حرام اكان مادتم فهذا كله تعليل بالحكم ولان العلة ان جعلت
بمعنى الامارة المعرفة فلا امتناع في ان يجعل الشارع حكما علما لحكم آخر بان يقول حرمت كذا فا
علموا اني حرمت كذا فاذا وجبت كذا فاعلموا اني حكمت كذا وان جعلت بمعنى الباعث فلا
امتناع ايضا في ان يكون ترتب احد الحكمين على الآخر مستلزما حصول مصلحة لا تحصل من احدهما
بانفراده فثبت ان التعليل بالحكم جائز وخرج بما ذكرنا الجواب عن كلامهم لانا لا نسلم انتقاض العلة
على تقدير التقدم لان الحكم لم يكن علة بذاته بل يجعل الشارع اياه علة بقران الحكم الآخر به ولا نسلم
ايضا عدم صلاحية العلة على تاخير التقدير لان العلة بمعنى المعرف والمتاخر يصلح معرفا للمتقدم
ولا على تقدير المقارنة لان الكلام مفروض فيما اذا كان احد الحكمين مناسبا للحكم الآخر
من غير عكس ولا نسلم ايضا ان التقدم شرط العلية على ما ياتي بيانه في موضع ان شاء الله تعالى
وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يجوز بيعه كام الولد من قبيل التعليل
بالحكم لان التعلق حكم ثابت بالتعليق وقوله بمطلق موت المولى احتراز عن المدبر المقيد فان
بيعه جائز بالاتفاق قبل وجود الشرط مثل ان يقول ان شفاني الله تعالى من مرضي او قدم غائبي
فانت حر بعد موتي او قال ان مت من مرضي هذا او من المرض الذي انا فيه فانت حر بعد موتي
قوله ويجوز ان يكون ما جعل علما على حكم النص فردا او وصفا فردا او هو بلا خلاف ويجوز
ان يكون عددا من الاوصاف ومعناه انه لابد لثبوت الحكم من اجتماع تلك الاوصاف حتى لو كان

كل وصف يعمل في الحكم بانفراده كاجتماع البول والغائط والمذي والودي والرعاف فان كل واحد
مستقل في اثبات حكم الحدث وكاجتماع القتل العمد والردة في شخص واحد فان كل واحد مستبد
في ايجاب القتل لا يكون ذلك مما نحن بصدده وفيه خلاف معروف بين اهل الاصول
على ما عرف في موضعه ثم التعليل بعدد من الاوصاف جائز عند الجمهور لان ما ثبت به
علية الوصف الواحد تثبت به علية الاوصاف المتعددة اذ لا يمتنع ان يكون الهيئة الاجتماعية
من الاوصاف المتعددة علة بما تقوم الدليل على ظن التعليل بها من تاثير او مناسبة
او اخالة او غيرها من مسالك العلة وذهب بعض الاصوليين منهم ابو الحسن الاشعري
وبعض المعتزلة الى ان التعليل لا يجوز الا بوصف واحد لا تركيب فيه لان تركيب العلة لو صح
لكان العلة صفة زائدة على مجموع الاوصاف لانا نقول مجموع الاوصاف ونجهل كونها علة
والمجهول غير المعلوم وبعد ما ثبت زايد فاما ان يقال حصلت تلك الصفة بتمامها لكل
واحد من تلك الاوصاف وحينئذ يلزم ان يكون كل وصف علة لا ان يكون المجموع علة
وهو خلاف الغرض واما ان يقول حصلت تلك الصفة للمجموع وحينئذ يلزم ان يثبت لكل
واحد من الاوصاف جزء من تلك الصفة وهو فاسد لان انقسام صفة العلية بحيث
يكون لها نصف وثلث وربع محال والجواب عنه انه لا امتناع في حصول الصفة للمجموع
من حيث هو مجموع من غير نظر الى الافراد لانه من حيث هو مجموع شيء واحد على ان ما ذكرتم
منقوض بالحكم على المتعدد من الالفاظ والحروف بانه خبر واستخبار او غير ذلك من اقسام
الكلام لان كونه خبرا زايد عليه ثم اما ان يقوم كونه خبرا بكل حرف او بمجموع الحروف
ويلزم منه انقسام المعنى الى اخر ما ذكرتم والتحقيق فيه ان معنى كون مجموع الاوصاف
علة هو ان الشارع قضى بالحكم عنده رعاية لما اشتملت عليه الاوصاف من الحكمة وليس
ذلك صفة لها فضلا عن كونه صفة زايدة ليلزم ما ذكروه وقوله كما في الربوا يجوز ان يكون
متعلقا بقوله عددا فان حرمة الربوا متعلقة بوصفين وهما القدر والجنس ويجوز ان يكون
بالجميع فان حرمة ربوا النسيئة متعلقة بوصف واحد وهو الجنس او القدر عندنا وحرمة ربوا
الفضل متعلقة بوصفين كما قلنا فيكون الربوا مثالا للفرد والعدد جميعا والتعليل
بالاوصاف مثل تعليلنا في نجاسة سؤر السباع بان السبع حيوان محرم الاكل لا لكرامته ولا
لبلوى في سؤره فيكون سؤره نجسا كسؤر الخنزير والكلب وكتعليل وجوب القصاص
بالقتل بالمحدد من الخشب بانه قتل عمد عدوان محض فيكون موجبا للقصاص كالقتل
بالسيف ثم جوز التعليل بالاوصاف لم يقتصر على عدد الا ما نقل عن ابي اسحق الشيرازي

انه

انه قال لا يجوز ان يزيد الاوصاف على سبعة ووجهه ان اقصى ما يتوقف عليه الحكم محله يقتضيه
اما مطلقا او مشروطا بوجود شرط او عدم مانع وقد يتحقق المعنى المقتضي بالفاعل
فيعتبر اهليته واقصاها العقل والبلوغ ثم قد لا يستقل به الشخص الواحد كصيغ
المعاوضات فيحتاج الى غيره فيكون مجموع ما يتوقف عليه الحكم ايجابا وقبولا عند دا
من العاقل البالغ في المحل مع قران الشرط وانتفاء المانع وهي سبعة وكل ما زاد على ذلك
فهو تفاصيل هذه الجملة فيمكن رده اليها ولما لم يخل هذا عن تكلف كما ترى
اعرض عنه العامة ولم يقتصروا على عدد قوله ويجوز في النص بعينه يجوز
ان يكون ذلك المعنى المذكور في النص او يجوز ان يكون ذلك المعنى ثابتا في المنصوص
عليه كالطواف كالتعليل بالطواف في الهرة وكذا التعليل بالقدر في الاشياء الستة فانه
مذكور في النص وهو قوله عليه السلام انها من الطوافين والطوافات عليكم وهو
ثابت في المنصوص عليه وهو الهرة وكذا التعليل بالقدر في الاشياء الستة فانه مذكور
في النص وهو قوله عليه السلام كيلا بكيل ووزنا بوزن او ثابت في المنصوص عليه وهو
الاشياء الستة وهذا اشكل اي جواز التعليل بوصف في النص غير مشكل لان النص
هو الذي يعلل فالتعليل بوصف فيه صحيح لا محالة ويجوز في غيره اذا كان ثابتا بمعنى
ويجوز ان لا يكون ذلك المعنى ثابتا بصريح النص اي لا يكون ثابتا في المحل المنصوص عليه
بل يكون في غيره ولكنه مرضي وراية مثل تعليل جواز السلم باعدام العاقد اي بفقره
واحتياجه وليس ذلك في النص لان الاعدام معنى في العاقد لا في السلم لكنه ثابت به اي النص
باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه يقتضي عاقدا والاعدام صفته فكان ثابتا اقتضاء
به فيكون بمنزلة الثابت بعين النص وعلل الشافعي عدم جواز نكاح الامة ارقاق جزء
منه وهو الولد مع الغنية عنه فلا يجوز وعداه الى نكاح الامة مع طول الحرة وليس في
النص فان قوله عليه السلام لا تنكح الامة على الحرة لا يدل على هذا المعنى بصريحه ولكنه
ثابت به فانه ذكر النكاح يقتضي ناكحا كما ان ذكر السلم يقتضي عاقدا والارقاق صفته
فكان ثابتا بمقتضى النص وذكر في الميزان انهم اختلفوا في اشتراط كون الوصف قائما
بمحل الحكم فعند مشايخ العراق هو شرط استدلالا بالعلل العقلية كالحركة علة لصيرورة
الذات متحركا ويستحيل ان يكون الحركة في محل علة لصيرورة ذات اخرى متحركا
فكذا في العلل الشرعية ومشايخنا قالوا انه ليس بشرط بل يجوز ان يكون الوصف في غير محل
الحكم فان البيع والنكاح والطلاق ونحوها علل لثبوت الاحكام في المحال وهذه العبارات

فائمة بالعاقدين وكذا كون الشخص معدما محتاجا عليه جواز السلم ولا
جارة وهذا الوصف قايم بالعاقد لا بمحل الحكم قال ويجب ان لا يكون وجوده
مشروطا في محل الحكم لان علل الشرع امارات ودلالات على الاحكام وقيام الدليل
والمدلول ليس بشرط لصحة الدليل كالعالم دليل وجود الصانع ولهذا قلنا ان السحر
علة لتغيير المسحور وكذا العين علة لتغيير الشي الذي اصابته العين وان لم يوجد الاتصال
وانما يختص العلة بهذا الشرط عند المعتزلة ولهذا انكروا السحر والعين لعدم الاتصال
بمحل الحكم قوله واما سبوت هذه الوجوه يعني الوجوه التي ذكرها من قوله وهو
جايز ان يكون وصفا لازما الى قوله ونحو في غيره اذا كان ثابتا به في صحة التعليل بها لان
الدليل الذي ثبت به كون الوصف حجة ويعرف به كونه علة هو الاثر على ما نبين وذلك
الاثر لا يوجب الفصل بين هذه الوجوه لجواز ظهور التاثير لكل واحد منها التاثير فقد قام
الدليل على كونه حجة فوجب اضافة الحكم اليه واتفقوا ان كل اوصاف النص بجملتها لا يجوز
ان يكون علة لانه لا تاثير للكثير من الاوصاف في الحكم فان من المعلوم انه لا يدخل لوصف الاعرابي
المذكور في قوله عليه السلام للجامع في نهار رمضان اعتق رقبة في الحكم فان التركي والهندي
فيه سواء ولا لعين الحرية فان الكفارة تجب على العبد ولا لوقاع العبد الاهل فانها تجب بالزنا
وبوطي الامة ولا لليوم المعين الذي وقع فيه فان ساير الايام من ذلك الشهر وساير شهور رمضان
في وجوب الكفارة سواء وكذا الحكم في ساير الحوادث فانها يشتمل على مكان كذا او زمان كذا
ولا مدخل بمثل هذه الاوصاف في الحكم بالاتفاق فعرفنا ان التعليل بجميع الاوصاف غير مستقيم
ولان التعليل بجميع الاوصاف تعليل بما لا يتعدى لان جميع الاوصاف لا يوجد الا في المنصوص عليه
وذلك فاسد على ما مر بيانه وكما اتفقوا على عدم جواز التعليل بالجميع اتفقوا على عدم
جواز التعليل بكل وصف كما بينا انه لا تاثير لجميع الاوصاف في الحكم الا ترى ان الحنطة يشتمل على انها
مكيلة مطعومة مقتاتة مدخرة حب جسم شي ولم يقل احد ان كل وصف من هذه الاوصاف علة
لحكم الربوا فيها بل العلة بعض هذه الاوصاف واتفقوا ايضا على انه لا يجوز للمعلل ان يعلل باي شا من غير
دليل لان ادعاه وصفا من الاوصاف انه علة بمنزلة دعواه الحكم فكما لا يسمع منه دعوى الحكم بلا
دليل لا يسمع دعوى الوصف علة بلا دليل وذكر بعض الجدليين انه لا حاجة الى اقامة الدليل على صحة
العلة ولكن للمعترض ان يبطل المعنى الذي ذكره المعلل ان كان عنده مبطل فان عجز عنه لزمه الانقياد
وهذا فاسد لما قلنا ان المعلل مدع فلا يكون له بد من اقامة البرهان على دعواه لئلا يكون متحكما
على الشرع وان قيل عجز السايل عن الاعتراض او انتفاء المفسد هو الدليل على صحة العلة

قلنا

قلنا ومن ابن ثبت ان العجز عن الاعتراض يدل على صحة العلة والسايل مسترشد يطلب دليل
العلة لينقاد لنصبها فكان على المعلل اقامة الدليل وكيف يمكن جعل انتفاء المفسد دليل الصحة مع امكان
قلب السايل بان يقول لا بل عدم المصحح دليل فساده يوضحه ان المدعي لو قال للمدعى عليه عجزك
عن الاعتراض على دعواي وعن نقضها دليل على صحتها فلا حاجة الى اقامة البينة او قال المدعى عليه
للمدعي عجزك عن اقامة الدليل على انك محق كان ذلك باطلا ولا يسقط بهذا اقامة البينة على المدعي
ولا اليمين على المدعى عليه فكذا ههنا واذا ثبت انه لا بد من اقامة البينة على صحة العلة فاعلم
ان القايس يحتاج الى اقامة الدليل على وجود في الاصل والفرع جميعا لان القياس كما يتوقف على وجود
العلة في الاصل يتوقف على وجودها في الفرع الا ان وجودها في الفرع يجوز ان يثبت بساير انواع
الادلة من الحس ودليل العقل والعرف والشرع ووجودها في الاصل لا يثبت الا بالادلة الشر عية
لان كون العلة وضع شرعي كما ان الحكم كذلك فلم يمكن اثباته الا بدليل الشرعي والادلة الشرعية
النصوص والاجماع والاستنباط ولا خلاف ان النص يصلح دليلا على العلة سواء دل عليها بطريق
التصريح بان يذكر الشارع لفظا من الفاظ التعليل بان يقول لكذا او لعلة كذا او لاجل كذا او ما يجري
مجراها مثل قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس من اجل ذلك كتبنا على بني اسرايل كيلا يكون
دولة بين الاغنياء منكم وقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي لاجل الدافة على
القافلة وبطريق التنبيه والاشارة مثل قوله عليه السلام ارايت لو تمضمضت بماء ارايت
لو كان على ابيك دين اينقص الرطب اذا جف تمرة طيبة وماء طهور من بدل دينه فاقتلوه وكقول
الراوي سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد زنى ماعز فرجم وكذا الاجماع يصلح دليلا
عليها بالاجماع مثل وصف الصغر فانه علة لثبوت الولاية على المال بالاجماع واثبتنا به ولاية النكاح
في البنت الصغيرة ومثل تقديم الاخ لاب وام على الاخ لاب في الميراث فان امتزاج الاخوة علة
التقديم فيه بالاجماع فيقاس عليه النكاح وتقدم الاخ لاب وام فيه ايضا بهذه العلة
وعند عدم النص والاجماع اختلف القايسون فيما يصلح دليلا على العلة كما قرره الشيخ
بقوله واختلفوا في دلالة كونه علة اي فيما يدل على كون الوصف علة على قولين فقال جماعة
منهم الاطراد وهو وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه معنى من تاثير او اخالة
يصلح دليلا على العلة ويصير الوصف حجة على الغير وهم المسمون باهل الطرد وسياتي بيان
اقوالهم واحتجاجهم فيما بينهم في الباب الذي يلي هذا الباب وقال عامتهم لا يصير الوصف حجة
بمجرد الاطراد ولا بد لصيرورته علة من معنى يعقل وهذا قول جمهور الفقهاء من السلف
والخلف رضي الله عنهم ويسمون اهل الفقه وهذا اي المعنى المعقول الذي لا بد لصيرورة الوصف

حجة وهو ان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدولا وذلك اي الوصف في اعتبار الصلاح والعدالة
بمنزلة الشاهد فانه لابد من اعتبار صلاحيته للشهادة اولا بوجود العقل والبلوغ والحرية والاسلام
ان شاهدا على المسلم به ثم اعتبار عدالته ثانيا بان يكون مجتنبا عن محظورات دينه ليصح منه
الاداء ثم لا يصح الاداء الا بلفظ خاص بني على التوكيد والتحقيق وهو لفظ اشهد او ما يساويه في المعنى
من سائر اللغات فكذا ههنا لابد لحمل الوصف علة من صلاحيته للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته
بوجود التاثير ومن اختصاصه من بين سائر الاوصاف كاختصاص الشهادة بلفظ اشهد
وان التعليل بجميع الاوصاف او بكل وصف لا يصح على ما قلنا ثم الشيخ رحمه الله جعل الوصف
ههنا بمنزلة الشاهد وجعله في اول باب القياس بمنزلة الشاهد والاصل بمنزلة الشاهد
وهكذا ذكر في مختصر التقويم في اثبات اشتراط الملائمة لان الاصل شاهد والوصف المستنبط
شهادة والشهادة مختصة بلفظ وهو اشهد فمتى اتى به تجب القبول واذا اتى بغيره ينظر
ان كان في معناه يجب القبول والا فلا فكذا القياس اذا اتى بلفظ منقول عن السلف يعمل والا اذا
اتى بغيره ينظر ان كان في معناه يجب القبول والعمل به والا فلا ويوافقه ما ذكر في التقويم وهو
ان التعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على ان الوصف ملائم واذا صار ملائما لم يجب العمل به الا
بالعدالة وذلك بكونه موثرا في الحكم وان عمل به قبل التاثير صح فاما قبل الملائمة فلا يصح العمل
به كالشاهد اذا شهد لم تقبل حتى ياتي بلفظ اشهد او بما يماثله بلغة اخرى فلا يصح العمل
قبل ذلك واذا جاء بلفظ اشهد لم يجب العمل به حتى يعدل وان عمل به وهذا ان كان مستورا
بلا خلاف فعلى ما ذكر ههنا لو لم يذكر قوله ثم لا يصح الاداء الا بلفظ خاص لتم التمثيل وعلى
ما ذكر في التقويم ومختصره لابد من ذكره لتمام التمثيل قوله واعني به اي الساطون لصلاح
الوصف وعدالته على ان المراد بصلاح الوصف ملائمته اي موافقته ومناسبته للحكم بان
يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة الى اسلام احد الز
وجين الى اباء الاخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف
عاصما للحقوق لا قاطعا لها وكذا التحصين يصلح سببا للعقوبة والمباح سببا للعبادة والجور
عكسه لعدم الملائمة وهو المراد من قوله وذلك اي الملائمة ان يكون الوصف على موافقة
ما جاء عن السلف من العلل المنقولة فانهم كانوا يعللون باوصاف ملائمة للاحكام غير
نابية عنها فما كان موافقا لها يصلح ان يكون علة وما لا فلا قال الغزالي رحمه الله المراد
بالمناسبة ما هو على منهاج المصالح بحيث اذا اضيف الله الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل
الذي هو ملاك التكليف وهو مناسب لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وتحفظ في الدن فان ذلك

لا يناسب

لا يناسب ونقل بعض اصحاب الشافعي في مصنفه عن القاضي الامام ابي زيد رحمه الله ان المناسب
ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول ثم اعترض عليه لان هذا التفسير وان كان موافقا للوضع
اللغوي حيث يقال هذا الشيء مناسب لهذا الشيء اي ملائم له غير انه لا طريق للمناظر الى
اثبات المناسبة بهذا التفسير على خصمه في مقام الاستدلال لاحتمال ان يقول السائل هذا
مما لا يتلقاه عقلي بالقبول وليس الاحتجاج على ما يتلقاه عقل غيري بالقبول اولى من الاحتجاج
على ذلك الغير بعدم تلقي عقلي له بالقبول ثم قال وكان الاولى ان يقال المناسبة وصف ظاهر
منضبط يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من حصول مصلحة او دفع
مفسدة ويمكن عنه بانا لا نعتبر الملائمة للالزام على الخصم بل لصحة العمل في حق نفسه والذي
يناظر غيره لا يكابر نفسه فيما يقتضي عقله والملائمة في اللغة الموافقة ومنه قولهم لا يلائمني
اي لا يوافقني ولا يقال ملاومة بالواو فانها من اللوم وقوله ولكن لا يجب العمل به اي بالوصف
الا بالعدالة استدراك من مفهوم الكلام الاول وتقديره ولا يصح العمل بالوصف قبل الملائمة
ويصح بعدها ولكن لا يجب الا بعد العدالة قال ابو اليسر اذا كان الوصف ملائما يصلح ان يكون علة
ويجوز العمل بها ولكن لا يجب ما لم يكن موثرا عندنا وعند اصحاب الشافعي ما لم يكن مخيلا
فاذا ظهر اثره او اخالته فحينئذ يجب العمل فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلل والتاثير
او الاخالة شرط لوجوب العمل بها ومعنى قولنا يجوز العمل بالعلة قبل ظهور التاثير انه
لو عمل بها عامل ينفذ العمل ولم ينفسخ كما لو قضى القاضي بشهادة مستور عن ظاهر العدالة
قوله والعدالة عندنا هي الاثر يعني ليس الخلاف في تفسير صلاح الوصف انما الخلاف في تفسير
العدالة وعندنا عدالة الوصف تثبت بالتاثير ثم فسر الوصف الموثر فقال وانما نعني بالاثر
اي بالوصف الموثر ما جعل له اثر في الشرع ولعله انما فسره بما ذكر ردا لما فسره البعض بالدوران
وجودا وعدما فان صاحب القواطع روى عن ابي الطيب ان التاثير عنده ان يوجد الحكم بوجود
العلة ويعدم بعدمها كالشدة في الخمر يثبت التحريم بوجودها ويزول بزوالها وكالرق في نقصان
الحد يوجد النقصان بوجوده ويزول بزواله وفسر الشيخ في بعض مصنفاته بهذه العبارة وبعني
بالتاثير ان يكون لجنس ذلك الوصف تاثير في اثبات جنس ذلك الحكم اما مدلولا عليه بالكتاب
او بالسنة او بالاجماع اي يثبت اثر هذا الوصف بهذه الحجج وذكر بعض الاصوليين ان اعلى
انواع القياس الموثر وهو باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة
اقسام فالاول هو ان يظهر تاثير عين الوصف في عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذي ربما
يقر به منكر القياس اذ لا يبقى بين الفرع والاصل مباينة الا تعدد المحل فانه ان ثبت

ان علة الربوا في التمر الكيل فالجص ملحق به بلا شبهة وان ثبت ان علة الطعم فالزبيب
ملحق به قطعا اذ لا يبقى الاختلاف عدد الاشخاص التي هي مجارى المعنى ويكون ذلك
لظهور اثر الوقاع في ايجاب الكفارة على الاعرابي او يكون التركي والهندي في معناه والثاني
ان يظهر اثر عينه في جنس ذلك الحكم اي جنسه القريب كتاخير اخوة الاب والام في التقديم
في الميراث ويقاس عليه ولاية الانكاح فان الولاية ليست هي عين الميراث لكنه بينهما مجا
نسة في الحقيقة فان هذا حق وذلك حق وهذا دون الاول لان المفارقة بين جنس وجنس غير
بعيدة بخلاف المفارقة بين محل ومحل فانهما لا يفترقا اصلا فيما يتوهم ان له مدخلا في التا
ثير والثالث ان يؤثر جنسه القريب في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوة فقضاء الصلوة
المتكثرة بعذر الاغماء فان تاثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض ظهر في عينه ايضا
باعتبار لزوم المشقة والحرج والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوة
عن الحايض بالمشقة فانه قد ظهر تاثير جنسه وهو مشقة السفر فان مشقة السفر ليست
عين مشقة الحايض في جنس هذا الحكم وهو اسقاط الركعتين الزايدتين فانه ليس عين
الاسقاط عن الحايض فان هذا اسقاط اصل الصلوة وذلك اسقاط البعض ولكنه من جنسه
القريب باعتبار انه تخفيف في الصلوة وكتعليل القتل بالمثقل في الحاب[illegible] من جناية
القتل العمد العدوان فان جنس الجناية العمد معتبر في جنس القصاص كالاطراف
مع انه قد ظهر تاثير عين القتل العمد العدوان في عين الحكم وهو وجوب القصاص في المحدد
ثم قال ولا خلاف بين القايسين في الاقسام الثلاثة الاول انها حجة والقسم الاخير مختلف
فيه بينهم والمختار انه حجة لكونه معلنا على الظن قوله وقال اصحاب الشافعي عدالته بكونه
مخيلا اي موقعا في القلب خيال القبول والصحة فتثبت صحته بشهادة القلب وذكر في بعض كتبهم
ان الاخالة من اخالة السماء اذا كانت ترجى المطر لان المناسبة ايضا ترجي العلية لاشعارها بها
ثم العرض على الاصول احتياطا اي بعد ثبوت الاخالة بعرض الوصف على الاصول بطريق
الاحتياط لا بطريق الوجوب ليتحقق سلامته على المناقضة والمعارضة والفرق بينهما ان مناقضة
الوصف ابطال نفسه باثر او نص او اجماع يرد خلافه وايراد صورة يتخلف الحكم فيها عن الوصف
معارضة الوصف ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف ثم معنى
عرض الوصف على الاصول ان يقابل بقوانين الشرع فان طابقها وسلم عن المبطلات والعوارض فقد شهدت
الاصول بصحته وصار حجة وقال صاحب القواطع ناقلا عن القاضي ابي الطيب مثال الشهادة الاصول
قولنا لا يجب الزكوة في اناث الخيل لانها لا تجب في ذكورها فالاصول شاهدة لهذه العلة لانها مبنية على

على التسوية

على التسوية بين الذكور والاناث في وجوب الزكوة وسقوطها قال وهذا طريق يفضي الى غلبة الظن
لان الانسان اذا علم ان فلانا اذا اعطى بناته شيئا يعطي بنيه مثله فاذا سمع انه اعطى البنات
شيئا غلب على ظنه اعطاء البنين مثله فثبت ان شهادة الاصول دليل الصحة ثم هذا الوجه
قال ومن نظيره قول المعلل من صح طلاقه صح ظهاره وقوله من لزمه العشر لزمه ربع العشر
حتى يجب الزكوة على الصبي وقوله ما حرم فيه النسا حرم فيه التفرق قبل التقابض قال
وامثال هذا اكثر فالاصول تشهد بصحة هذا التعليل وانما يعرض على اصلين فصاعدا
قال شمس الائمة رحمه الله وادنى ما يكفي لذلك اي العرض اصلان بمنزلة الشاهد فان
معرفتها بعرض حالهم على المزكين وادنى ما يكفي لذلك عدد اثنان يصح العمل به اي بالوصف
المخيل لانه به اي لان الوصف بالعرض يصير حجة واما النقض خروج اي النقض يخرج الوصف
بعد صحته فيخرج عن كونه حجة يخرج الشاهد بالرق يخرج كلامه من ان يكون شهادة
بعدما صح ظاهرا والمعارضة دفع اي انها لا يمنع الوصف عن العلية ولكن يدفع الحكم كاقامة
الشهود على الايفاء والابراء من المدعى عليه لا يمنع شهادة شهود المدعي ولكن يدفع حكمها وهو
الالزام واذا كان كذلك لا يتوقف صيرورة الوصف حجة على انقطاع احتمال الجرح والدفع احتج
اهل المقالة الاولى وهم الذين اثبتوا العدالة بالاخالة ولم يشترطوا التاثير بان الاثر معنى من الوصف
لا حس ليعلم بالحس ولكنه مما يعقل اي يدرك بالعقل وكان طريق الوقوف عليه تحكيم
القلب لانه هو المعتبر عند انقطاع الادلة المحسوسة فاذا وقع في القلب خيال القبول واثر الحجة
صار حجة للعمل به كذا ذكر في اصول شمس الائمة والتقويم وغيرها وذكر الشيخ في الكتاب
ان الاثر معنى لا يعقل واراد ان الاثر الوصف ليس بمعنى يوجبه العقل ويعضه لان
ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل اي ان العقل لا يهتدي اليه ولم يرد انه شرعا لا يدرك
بالعقل انه اثره واذا ثبت انه غير محسوس ولا معقول وجب النقل عنه الى شهادة القلب
التي هي معتبرة عند انقطاع الادلة وهو كالتحري اي جعل الوصف حجة بشهادة القلب
مثل جعل التحري حجة في باب القبلة بشهادة القلب عند تعذر العمل بسائر الادلة المحسوسة
ويؤيده قول النبي عليه السلام لوابصة بن معبد ضع يدك على صدرك واستفت قلبك فما حاك
في صدرك فدعه وان افتاك الناس به فثبت ان العدالة تحصل بالاخالة ثم العرض اي عرض
الوصف على الاصول بعد ثبوت اخالته للاحتياط لا للوجوب بمنزلة ما لو كان الشاهد معلوم
العدالة عند القاضي فان العمل بشهادته جائز له والعرض على المزكين بعد ذلك نوع احتياط
لجواز ان يظهر له اثر العرض عليهم ما لم يكن معلوما بخلاف الشاهد المستور الحال حيث يجب

العرض على المزكي ليعرف حاله وان كان الاصل هو العدالة لانه اي الشاهد يتوهم ان
يعترض فيه بعد وجود اصل الاهلية من الحرية والعقل والبلوغ والاسلام ما يسقط شهادته
من فسق او غيره من ردة وحدوث زوجية وانما متحد على المزكين فاما الوصف الذي
هو علة بعد ما ثبت صفة الصلاحية فيه فلا يحتمل مثله اي مثل ما احتمل الشاهد من
اعتراض ما يخرجه عن كونه علة بعد ما ثبت صلاحيته بالملايمة وعدالته بالاحالة وكان
العرض على الاصول ههنا احتياطا فان سلم علة بنا قضه ويعارضه بكونه مطردا في الاصول
لحكم وجوب العمل به بلا زيادة وكادة وان ورد عليه نقض فذلك يكون جرحا بمنزلة الشاهد
الذي هو معلوم العدالة اذا ظهر فيه طعن من بعض المزكين فان ذلك يكون جرحا
في عدالته الا ان يبين به انه لم يكن عدلا وان ظهر له معارض فان ذلك يكون دفعا بمنزلة
شاهد اخر يشهد بخلافه اي بخلاف ما يشهد به الاول كذا ذكره شمس الايمة رحمه الله ووجه
القول الاخر وهو اثبات عدالة الوصف بالعرض على الاصل انه اي الوصف اذا كان صالحا
على مثال العلل الشرعية غير ناب عن الحكم كان صالحا لاضافة الحكم اليه كالشاهد اذا كان حرا
عاقلا بالغا مسلما وقد اتى بلفظ اشهد وما هو في معناه كان صالحا لان يعمل بشهادته ثم قد
يحتمل اي الوصف على ان يكون مجروحا بان يكون منتقضا كالشاهد يحتمل ان يكون مجروحا
بالفسق فلا بد من العرض اي عرض الوصف على المزكين وهم الاصول دفعا ههنا للاحتمال
كما لا بد من عرض الشاهد على المزكين هناك كذلك فاذا سلم عن النقوض والمعارضات
يثبت عدالته وذلك لان الاصول شهود الله تعالى على احكامه كما كان الرسول عليه السلام
في حال حيوته فيكون العرض على الاصول وامتناع الاصول من رده بمنزلة العرض على
الرسول عليه السلام في حيوته وسكوته عن الرد وادنى ذلك اصلان ذهب بعض من اوجب
الى انه لا بد من العرض على كل الاصول لان الضمير النقض والمعارضة لا ينقطع الا بالعرض على الجميع
فيعد ذلك وقال ادنى ذلك اي اقل ما يجب العرض عليه اصلان ولا يعتبر وراء ذلك او وراء الاصلين
في وجوب العرض لان التزكية بالاحتمال لا يرد نعني العرض بمنزلة التزكية وان كانت امرا محتملا
لكونها اخبارا عن عدم العلم بما يوجب الجرح لا عن العلم بعدم ما يوجبه وربما وقف غير المزكي
على بعض اسباب الجرح وربما يكون كاذبا في التعليل فكان ينبغي ان يجب العرض على جميع
المزكين قطعا للاحتمال بقدر الامكان الا انها لا ترد بالاحتمال لان في الرجوع الى جميع المزكين لقطع
الاحتمال حرجا بينا وقد اسقط الشرع ذلك عنا بقوله وما جعل عليكم في الدين من حرج فلذلك
ههنا العرض على كل الاصول متعذر لكونه غير محصور يسقط اعتباره ووجب الاقتصار

على

على الادنى وهو اصلان قال شمس الايمة رحمه الله ومن شرط العرض على كل الاصول
لم يجد بدا من العمل بلا دليل لانه وان انتهى في العرض في الخصم يقول في وراء هذا اصل اخر
هو معارض او مناقض لما يدعيه فلا يجد بدا من ان يقول لم يبق عندي دليل النقض والمعا
رضة ومثل هذا لا يصح حجة لالزام الخصم قوله وجه قولنا وهو ان عدالة الوصف تثبت
بالتاثير ان حاجتنا الى اثبات كون الوصف الذي لا يحس ولا يعاين حجة وترجيح احتمال الغلط
وما لا يتوقف عليه من طريق الحس وطريق معرفته الاستدلال باثره الذي في موضع من
المواضع الاخرى انا نعرفنا اي طلبنا معرفة صدق الشاهد باحترازه عن محظور دينه
فان اثر دينه لما ظهر في منعه عن ارتكاب ساير محظورات دينه يستدل به على منعه
من الكذب الذي محظور دينه ايضا لان كل المحظورات من حيث يميل الطبع اليها سواء
اي وذلك اي صدق الشاهد مما يعرف وجوده اي ثبوته اي اثر دينه كما بينا لا بالحس تثبت
ان طريق معرفته ما لا يحس الاستدلال بالاثر ومعناه ان صدق الشاهد مما يعرف وجوده
بظهور اثره نفس الصدق في غير هذا الموضع بان احترز عن الكذب في ساير المواضع فيستدل
به على احترازه عنه في الشهادة ايضا كما يعرف بالاحتراز عن ساير المحظورات وكان
الاستدلال بالاحتراز عن ساير المحظورات فكان الاستدلال بالاحتراز عن ساير المحظورات
استدلالا بظهور اثره على اخر والمؤثر هو الدين والاستدلال بالاحتراز عن الكذب في
غير هذا الموضع في سامن الاستدلال بالاثر على المؤثر والمؤثر هو الصدق وكذلك اي
وكما نعرف صدق الشاهد بما ذكرنا نعرف الصانع جل جلاله بالاستدلال باثار صنعه
كما اشار الله تعالى اليه في ايات كثيرة مثل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار الى قوله لايات لقوم يعقلون وقوله عز اسمه ومن اياته ان خلقكم من تراب
الى قوله ومن اياته ان تقوم السماء والارض بامره وقوله جل ذكره ان في خلق السموات والارض
الى اخر الايات وقال علي رضي الله عنه البعرة تدل على البعير واثار القدمين تدل على المسير
فهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي اما يدلان على الصانع العليم الخبير واستدلالا يجوز ان يكون
نصبا على الحال اذ المصدر يقع حالا يعرف الصانع مستدلين باثار صنعه وذلك اي
معرفة الصانع انما يعرف بالوصف والبيان يعني انا انما نعرف حصول المعرفة للمستدل
اذا قدر على الوصف والبيان بوجه يحتج عليه بان يقول الاشياء المحكمة المتقنة موجودة
على وجه يقتضيه الحكمة فعرفنا ان لها موجدا ولا بد من ان يكون واحدا حيا قديما عالما
قادرا حكيما وسمي اي ساير الاوصاف الذي يجب الايمان به الا ان يقول عرفت بالاستدلال

انه متمكن او ذو جهة او ذو صورة لانا لا نرى في الشاهد موجودا الا متحيزا او ذا جهة
او ذا صورة فان ذلك ليس باستدلال بل هو ضلال وهذا معنى قوله بوجه يجمع عليه
على هذا الوجه على ما نبين يعني في باب العقل والاظهر انه اشارة الى الجواب من قولهم
الا سمع ليس بمحسوس فوجب النقل الى تحكيم القلب وان ذلك اشارة الى الاثر يعني ان اثر
الوصف ان لم يكن محسوسا فهو مما يعرف بالبيان والوصف بوجه يجمع عليه اي باس
ظهور اثره في محل يجمع عليه فانه لو بينه في محل مختلف فيه لم يصلح للالزام على الخصم على ما نبين
اي في هذا الباب واذا كان الاثر مما يعلم بالوصف والبيان وجب المصير اليه لمعرفة صحة
الوصف كما يجب الى الاثر المحسوس مثل البناء الدال على الباني والسموات والارض الدالة
على الوجود الصانع عز وجل ويويده ما ذكر الشيخ في مختصر التقويم اما قولهم الاثر غير محسوس
قلنا نعم لكنه غير معقول وليس كل معلوم يكون معلوما بالحس بل يكون معلوما بالعقل
ايضا وما كان معقولا مثل الذي كان محسوسا الا ترى ان الشاهد يعرف صدقه
بمجانبته عن محظورات دينه وفي الحقيقة الاجتناب عن المعاصي ترك وذلك غير محسوس
ولما فرغ عن اقامة الدليل على مدعاه شرع في الجواب عن كلمات الخصوم فقال واما الخيال
الذي اعتبره الفريق الاول فامر باطل لانه عبارة عن مجرد الظن لان الخيال والظن واحد والظن
لا يغني من الحق شيئا ولا يقال الظن معتبر في الشرع في وجوب العمل به كخبر الواحد والقياس لانا
المعتبر هو الظن الذي قام دليل قطعي على اعتباره في وجوب العمل لا مطلق الظن ولم يقم ههنا
دليل على اعتباره شرعا فوجب اهداره ولانه اي الخيال امر باطن لا يمكن الوقوف لغيره فلا يصلح
دليلا ملزما على الغير لان الحجة على الغير انما يقوم الغيرية الا ترى ان التحري لما كان امرا باطنا لا يوقف
عليه لم يكن حجة على الغير حتى ان لكل احد تحريه دون صاحبه وكلامنا فيما يصلح حجة
على الغير ولا دليل شرعيا يعني انه ان لم يصلح دليلا على الخصم لا يصلح ان يكون دليلا شرعيا
لان ما جعل دليلا في الشرع يصلح دليلا شرعيا يصح العمل به لا عيانيته ان يجعل من باب الالهام
والالهام ليس بحجة وانه لا يصلح للالزام لا يصلح ان يكون دليلا شرعيا في نفسه لان مبنى ادلة
الشرع على الظهور يقف عليها كل واحد وهذا امر لا يقف عليه غير صاحبه ولانه دعوى
لا ينفك عن المعارضة فانه اذا قال وقع في قلبي خيال انه هذا حق يتمكن الخصم من ان يقول
وقع في قلبي خيال ان علتي صحيحة فيصير به معارضا وهذه لازمة لا يمكن دفعها بوجه
والحجة اذا لم ينفك عن المعارضة لم يكن حجة لان حجة الشرع لا تحتمل لزوم المعارضة كما
لا يحتمل لزوم المناقضة لانهما من امارات العجز والجهل والسفه وصاحب الشرع منزه عنها

واما

واما العرض على الاصول فلا يقع به التعدد بل لان الاصول شهود لا مزكون على ما زعموا
فان اصل شاهد مثل الاصل المعلل واقصى ما في الباب ان يكون النص موافقة للوصف
فيحصل به كثرة النظائر وبكثرة النظائر لا يحدث نوع في الوصف كالشاهد اذا انضم اليه شبه
امثاله لا يظهر به عدالته هذا ان جعل الوصف بمنزلة الشاهد وان جعل بمنزلة الشهادة
فكذلك ايضا لان بكثرة الشهود لا يظهر صحة الشهادة وفي قولهم فائدة العرض
معرفة عدم ما ينقض الوصف او يعارضه غير مسلم لانها انما يحصل اذا كانت الاصول
محصورة وليست كذلك فاما قولهم اي قول الفريق الاول من اصحاب الشافعي في
بين الشاهد والوصف فان الشاهد مبتلى بالطاعة منهي عن المعصية بعد صلاحه
للشهادة يتوهم منه ما يوجب سقوط شهادته لبقاء اختياره فيجب عرض حاله
على المزكين بخلاف الوصف فانه بعد صلاحيته لا يحتمل ان يحدث فيه ما يبطل صلاحيته
فيكون العرض فيه احتياطا للاحتمال فليس بصحيح لان الوصف بعد وجود الملايمة
فيه يحتمل ان لا يكون علة كالاكل ناسيا مع صلاحه علة للافطار لم يجعل علة له لان
الوصف ليس بعلة لذاته بل يحتمل الشرع اياه علة فيمكن في اصله بعد ثبوت الملايمة
احتمال انه علة ام لا فان ورد عليه معارض او مناقض ظهر ان الشرع ما جعله علة لان
المعارضة والمناقضة اللازمتين لا يكون بحجة في حج الشرع وان لم يظهر بقي محتملا وكان الا
حتمال الممكن في المعترض على الاصل وهو الفسق المعترض على العدالة فان الاصل في الشاهد
هو العدل ففي كلامه الصدق نظرا الى العقل والدين الزاجرين عن القبيح ثم لو ثبت المحل
في الوصف الملايم وهو عدم اعتبار الشرع اياه لم يبق عليه اصلا مع ملايمته ولو ثبت المحتمل
في الشاهد وهو الفسق يبقى اهلية الشهادة فيه لبقاء الحرية والعقل والاسلام فكان الا
حتمال في الوصف اقوى من الاحتمال في الشاهد فلما منع الاحتمال في العرض عن العمل
شهادة المستور فلان يمنع الاحتمال في الاصل عن العمل بالوصف كان اولى واحرى الا
ان توضيح لقوله كان الاحتمال في اصله والجواب عن كلامه اي عن كلام الخصم
وهو ان الاثر معنى لا الحس او لا يعقل ان الاثر معقول اي من كل محسوس لغة اي بطريق
اللغة فان اهل اللغة يقولون سماه فأزواه وضربه فاوجعه وكسره فانكسر وصدمه فانهدم
وهدمه وانما لها الغراف وضعت لاثار افعال موثرة وعيانا اي بطريق المعاينة فان اثر الدواء المسهل
في الاسهال واثر المشي في الطريق واثر فعل الباني في البناء يعرف بالحس والمشاهدة ومن كل
مشروع معقول اي مفهوم دلالة اي بطريق الاستدلال على بينا فهو يعرف صدق الشاهد بالا

بالاحتراز عن محظور دينه قوله واما نظيره ذلك اى كون الاثر معقولا فى المشروعات اى معلوما
بامثله ذكرها و ذلك اى ظهور الاثر والامثله على نا* وبل المذكورة تعليل خبر مبتداء محذوف
اى هذا التعليل الطهارة اي طهارة الهرة فانها لما لم يكن نجسة كانت طاهرة بما ظهر اثره
وهو الضرورة كلا الضميرين راجع الى ما فصح التعليل به اي بالطوف لما يتصل به من الضروره
اى لاتصال الضروره بالطوف بالتعليل به لدفع نجاسة الهرة او لاثبات حكم التخفيف فى سوره
يكون استدلالا بعلة موثره الاترى ان من اصابته مخمصه فسلول الميتة او الدم فانه سقط
اعتبار النجاسة حتى لا يجب عليه غسل الفم ولا غسل اليد لمكان الضروره كذا رايت فى بعض
نسخ اصول الفقه و ذكر الشيخ فى مختصر التقويم ان قوله عليه السلام انما هى من الطوافين والطوا
فات عليكم اشاره الى وصف موثر لان الهرة لما كانت من الطوافين علينا لا يمكننا الاحتراز عن سورها
الا بحرج عظيم الله تعالى ما جعل فى الدين من حرج فسقط اعتبار النجاسة دفعا للضرر والحرج وهذا
وصف ظهر تاثيره شرعا فان النجاسه سقط حكمها لمكان العجز والضرورة فان الميتة محرمة بالاجماع
خبيثه ثم سقط اعتبار النجاسة حتى حلت عند الضرورة وكذا الطهارة البدن شرط الصحة
الصلوة لانها قيام الى الله تعالى فيشترط ان يكون طاهرا ثم اذا كان نجسا وليس ماء يغسلها يصلى
مع النجاسة وانما سقطت النجاسه لمكان الضرورة وكذا الحدث يسقط اعتباره عند عدم
الماء فثبت انه اشار الى وصف موثر شرعا وعقلا اوجب اى النبى عليه السلام بهذا النص
وهو حديث المستحاضة الطهارة بالدم اي بسببه باعتبار معنى النجاسة الذى له اثر فى ايجاب
التطهير لا باعتبار معان اخرى من كونه جسما وسائلا ونحوهما اذ لم يوجد لها اثر فى ايجاب
الطهارة وعلقه اى ايجاب الطهارة بالانفجار الذى له اثر فى الخروج لانه اى لان انفجار دم العرق
غير معتاد فيجوز ان يبقى مع وجوب الصلوة والتوضي بخلاف دم الحيض والنفاس لان كل
واحد منهما معتاد مستلزم مستدام فيجوز ان يسقط به وجوب الصلوة والتوضي للحرج
ثم اشار الشيخ الى ان فى هذا الحديث اشارة الى التعليل لحكم اخر بوصف موثر فقال والانفجار
آفة ومرض لازم ليس فى وسعها رده وامساكه ولهذا اثر الشرع به وكان له
الانفجار اللازم اثر فى التخفيف وذلك التخفيف قيام الطهارة مع وجوده فى وقت الحاجه
وهو وقت الصلوة للضرورة قال الشيخ رحمه الله فى بعض مصنفاته ان قوله عليه السلام
لفاطمة بنت حبيش حين سالت عن دم الاستحاضه انها دم عرق انفجر توضأى
وصلى لكل وقت صلاة اشارة الى احكام ثلثة وتعليل لها باوصاف موثرة احدها وجوب
الصلوة والثانى فى وجوب التوضى والثالث الاكتفاء بطهارة واحده لوقت الصلوة اما

الاول

الاول فلان دم الحيض انما اوجب سقوط الصلوة لانه عادة راتبه فى بنات ادم فان الله
خلقه فى ارحامهن لا يمكنهن الاحتراز عنه فلو اوجبنا الصلوة عليهن لادى الى الحرج
وما فى الدين فسقطت الصلوة عنهن بتلك الدم فاما دم الاستحاضة فدم عرق يوجد بعارض
علة لا يكون عادة راتبة فيهن وايجاب الصلوة معه لا يودى الى الحرج فلم يجز عذرا فى
سقوط الصلوة والثانى انه عليه السلام علل لوجوب التوضي بانفجار الدم وهو تعليل بمعنى
موثر لان انفجار الدم موثر فى اثبات النجاسه اذ الدم بالانفجار يصل الى موضع يجب تطهير
ذلك الموضع منه وللنجاسة اثر فى ايجاب الطهارة اذ العبد يقوم بين يدى الله تعالى ولا يكون
اهلا لذلك الا بان يكون طاهرا والثالث قال توضئي لوقت كل صلوة واشار الى وصف موثر
فقال انها دم عرق انفجر والانفجار عبارة عن السيلان الدائم ومع السيلان لو وجبت
عليها الطهارة لكل حدث بقيت مشغولة بالطهارة ابدا لا تجد فراغا عنها فلا يمكنها اداء
الصلوة واسقط فاوجب التوضي فى وقت الصلوة مرة واحدة ليمكنها اداء الصلوة واسقط
اعتبار الحدث بعده لما كان الضرورة والعجز تاثير فى اسقاط النجاسه لما تلنا قوله
ومثل قوله عليه السلام اى قول النبى عليه السلام لعمر عطف على قوله وذلك مثل
قول النبى عليه السلام فى الهرة وكلمه فقال وقعت زايدة لا حاجة اليها وقوله تعليل
خبر مبتداء محذوف اى هذا تعليل موثر لان الفطر ينقض الصوم اى ضده ويجوز ان يكون بمعنى
الناقض اى الفطر هو الناقض للصوم لانه ينافى ركنه وهو الكف عن اقتضاء الشهوتين وليس
فى القبلة قضاء شهوة الفرج لا صورة لعدم ايلاج فرج فى فرج ولا معنى لعدم الانزال مثل
المضمضة فانه ليس فيها قضاء شهوة البطن لا صورة لعدم وصول شئ الى الباطن ولا
معنى لعدم حصول صلاح البدن بل كل واحد منهما مقدمه لقضاء شهوة وكما ان المضمضه
لا تفسد الصوم لعدم معنى الفطر فيها كذلك القبله فعلل بمعنى موثر وهو الصدقه مطهرة
للاوزار بقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم والوزر الحمل الثقيل والمراد الاثم فهما
وكانت وسخا كالماء المستعمل وكما ان الامتناع من شرب الماء المستعمل احد لمعالى الامور
فكذلك حرمة الصدقه على بنى هاشم تعظيم واكرام لهم ليكون لهم خصوصية بما هو
من معالى الامور فهذا بيان تعليل النبى عليه السلام باوصاف موثرة ثم شرع فى بيان تعليل
الصحابة بها فقال واختلف اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم فى الجد
مع الاخوة فى الميراث فذهب ابو بكر وابن عباس وجماعة رضى الله عنهم الى تفضيل الجد
على الاخوة وذهب علي وزيد بن ثابت وجماعه اخرى رضى الله عنهم الى توريث الاخوة مع الجد

فضربوا فيأي في الجدار وفيما اختلفوا فيه بامثال فقال علي رضي الله عنه انما مثل الجد
والاخوة مثل شجرة انبت غصنا ثم يتفرع من الغصن فرعان فالقرب بين الغصنين
اقوى من القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا
واسطة بين الفرعين فهذا يقتضي رجحان الاخ على الجد الا ان بين الفرعين والاصل
جزئية وبعضية ليست بين الفرعين نفسهما وكان لكل واحد منهما ترجيح فاستويا وقال
زيد بن ثابت مثل الجد من الحافد كمثل نهر يتشعب من واد ثم يتشعب من هذا النهر
جدول ومثل الاخوين كمثل نهرين يتشعبان من واد فالقرب بين النهرين المتشعبين
من الوادي اكثر من القرب بين الوادي والجدول بواسطة النهر والشعوب جمع شعب
وهو ما تشعب من قبائل والعجم وكانه مستعار ههنا لما تشعب من الوادي والجدول
النهر الصغير واحتج ابن عباس رضي الله عنهما فيه اي في ترجيح الجد بقرب احد طرفي القرابة
فقال الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا اعتبر احد طرفي القرابة
وهو طرف الاصالة بالطرف الاخر وهي الجزئية في القرب وهذه امور معقولة باثارها اي ما ذكروا
من التمثيل والاحتجاج باحد طرفي القرابة على الاخر تعليلات باوصاف موثرة فان استحقاق الميراث
بالقرابة والتمثيل بفروع الشجر وشعوب الوادي لبيان تفاوت القرب بطريق محسوس الا
ان عباس رجح الجد لان قربه متشعب عن الجزئية كقرب الحافد فان الحافد متصل بالميت بواسطة
ابيه اتصال جزئية والجد متصل به بواسطة ابنه اتصال جزئية ايضا ثم الحافد دون شك
باعتبار الجزئية مقدم على الاخ فكذا الجد وهذا لان القرب باعتبار الجزئية معنى يرجع الى ذات
القرابة باعتبار المجاورة معنى يرجع الى حال القرابة والترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال
قوله وقد قال عمر لعبادة عن محمد بن الزبير قال استشار الناس عمر رضي الله عنه في شراب
يرزقه فقال رجل من النصارى انا نصنع شرابا في صومنا فقال عمر ائتني بشيء منه فاتاه بشيء
منه قال ما اشبه هذا بطلاء الابل كيف تصنعونه قال نطبخ العصير حتى يذهب ثلثاه ويبقى
ثلثه فصب عمر رضي الله عنه ماء وشرب منه ثم ناوله عبادة بن الصامت وهو عن يمينه فقال
عبادة ما ارى النار تحل شيئا فقال عمر يا احمق اليس يكون خمرا ثم يصير خلا ثم ناكله وهذا
دليل اباحة شرب المثلث وان كان مشتدا فان عمر رضي الله عنه انما استمرأهم في المشتد
دون الحلو وهو ما يكون مريئا للطعام مقويا على الطاعة في ليالي الصيام وقد اشكل على عبادة
فقال ما ارى النار تحل شيئا يعني ان المشتد من هذا الشراب قبل ان يطبخ بالنار حرام فبعد الطبخ
كذلك ان النار لا تحل الحرام فقال له عمر يا احمق يا قليل النظر والتامل اليس يكون

خمرا

خمرا ثم يكون خلا فناكله يعني ان صفة الخمرية بالتخلل تزول فكذلك صفة الخمرية بالطبخ
الى ان ذهب منه الثلثان تزول ومعنى هذا الكلام ان النار لا تحل ولكن بالطبخ يتغير فتنعدم
صفة الخمرية كالذبح في الشاة عنده لا يكون محللا ولكنه منهر للدم والمحرم هو الدم المسفوح
فبسيل الدم المسفوح يكون محللا لانعدام ما لاجله كان محرما كذا في المبسوط وهو معنى
قوله فعلل بمعنى موثر وهو تغير الطباع يعني الطبخ يغير طبعه وللتغير اثر في تبدل الحكم
كالمني اذا صار حيوانا صار طاهرا وكذا الخمار اذا وقع في المملحة وصار ملحا والسرقين
اذا صار رمادا قوله وقال ابو حنيفة رحمه الله في ابنين اشتريا عبدا ان املك الرجل مع
اخر قريبه شرا او هبة او صدقة او وصية عتق نصيبه منه عند ابي حنيفة رحمه الله ويسعى
العبد لشريكه في نصيبه ولا ضمان على الذي عتق من قبله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
يضمن لشريكه قيمة نصيبه ان كان موسرا او يسعى العبد لشريكه ان كان معسرا لان القريب
بالشراء صار معتقا لنصيبه فان شرى القريب اعتاق ولهذا يتادى به الكفارة والمعتق
ضامن لنصيب شريكه اذا كان موسرا كما لو كان العبد بين الشريكين فاشترى قريب العبد
نصيب احدهما منه يضمن نصيب الاخر ان كان موسرا ولابي حنيفة رحمه الله انه اعتقه
برضاه اي رضا الشريك فلا يضمن له شيئا لان للرضا اثرا في سقوط ضمان العدوان وهذا الضمان
العتق يجب بالافساد والاتلاف لملك الشريك فيكون واجبا بطريق الخسران ورضاه بالسبب
يغني عن الحاجة الى الجبران لان الحاجة الى ذلك لدفع الضرر وقد اندفع ذلك حكما حين رضي
به كما لو اذن له نصا ان يعتقه وكما لو اتلف مال الغير باذنه واثبات الرضا بوجهين احدهما
انه لما ساعد شريكه على القبول مع علمه ان قبول شريكه موجب للعتق صار راضيا بعتقه
على شريكه فهو كما لو استاذن احد الشريكين صاحبه في ان يعتق نصيبه فاذن له في ذلك
والثاني ان المشتريين صارا كشخص واحد لاتحاد الايجاب من البايع ولهذا لو قبل احدهما
دون الاخر لم يصح قبوله ولم يملك نصيبه به ولا شك ان كل واحد منهما راض بالتملك
لنفسه فيكون راضيا بالتملك في نصيب صاحبه ايضا لما ساعده على القبول بل يصير
مشاركا له في السبب بهذا الطريق والمشاركة في السبب فوق الرضا به الا ان لهذا السبب
يتم عليه العتق في حق القريب وهو الملك ولا يتم به علة العتق في حق الاجنبي فكان القريب
معتقا دون الاجنبي لكن بمعاونته فيسقط حقه في تضمينه لمعاونته على السبب وهذا الكلام
يصح لابي حنيفة رحمه الله في الشرا ولهذا اعتبر في الكتاب الشراء فقال في اثنين اشتريا عبدا فاما
في الهبة والصدقة والوصية وكلا منهما اوضح لان قبول احدهما في نصيبه بدون قبول الاخر

الا ان ابا حنيفة رحمه الله يقول هنا كشخص واحد ايضا لكن في الهبة والصدقة والوصية
تبول الشخص الواحد في النصف دون النصف صحيح ثم الافضل في ظاهر الرواية بين ان يكون الشريك
عالما بان المشترى معه قريب العبد او لا يكون عالما به وهكذا روى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله
لان سبب الرضا يتحقق وان لم يكن عالما به فهو كمن قال لغيره كل هذا الطعام وهو لا يعلم انه طعامه
فاكله المخاطب فليس للآذن ان يضمنه شيا وكذا لو قال لشريكه اعتق هذا العبد وهو لا يعلم
انه طعامه فاكله المخاطب فليس للاذن ان يضمنه شيا وكذا لو قال لشريكه اعتق هذا العبد وهو
لا يعلم انه مشترك بينهما وقد روى ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمهما الله ان رضاه انما يتحقق
اذا كان عالما به فاما اذا كان لا يعلم بذلك فله ان يضمن شريكه وروى بشر عن ابي يوسف
عن ابي حنيفة رحمهما الله انه اذا لم يكن عالما فله ان يرد نصيبه بالعيب لانه لا يتم رضاه وقبوله
حين لم يكن عالما بان شريكه معتق وبدون تمام القبول لا يعتق نصيب الشريك فكان هذا بمنزلة
رد نصيبه فان لم يكن عالما به كان له ان يرده كذا في المبسوط وقال محمد رحمه الله في ايداع الصبي اي في مسئلة
ايداع الصبي لانه اي المودع سلطه اي الصبي على استهلاكه اي استهلاك الشي المودع وهذا
اشارة منه الى المعنى المؤثر لانه لما مكنه من المال فقد سلطه على اتلافه حسا والتسليط يخرج فعل
المسلط من ان يكون خيانة في حق المسلط بل يكون رضا بالاستهلاك والرضا بالاستهلاك يسقط
الضمان على المسلط للمسلط ثم انه بقوله احفظ يريد ان يجعل التسليط مقصورا على الحفظ بطريق العقد
وهذا في حق البالغ صحيح وفي حق الصبي لا يصح اصلا وفي حق العبد المحجور لا يصح اصلا في حق العبد
المحجور لا يصح في حالة الرق وخص محمد بالذكر وان كان قول ابي حنيفة مثل قوله باعتبار التصنيف
وقال الشافعي رضي الله عنه في الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لانه امر رجم عليه اي هو امر يفضي
الى اشد العقوبات وافحشها وهو الرجم والنكاح امر حمدت عليه كما ورد فيه الفضائل فاني
يتشابهان وهذا الاستدلال في الفرق بوصف مؤثر فان ثبوت حرمة المصاهرة بطريق النعمة
والكرامة فيجوز ان يكون سببها ما تحمد المرأة عليه ولا يجوز ان يكون سببها ما يعاقب المرء
عليه وهو الزنا الموجب للرجم واشارة ايضا الى ان الزنا لما كان امرا يرجم عليه كان واجب
الاعدام باحكامه وكذلك وجب درءه بالشبهات بعدم ولا ظهر فثبت ان السبب في الاعدا
بآثار حرمة المصاهرة وتعديه وابقاؤه وما يجب اعدامه لا يجوز ان يتعلق به ما يترتب
عليه بقاؤه وهذه اي الاوصاف التي ذكرها السلف في هذه المسائل اوصاف ظاهرة الاثر
كما بينا وقال الشافعي رحمه الله في النكاح انه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه اي النكاح
ليس بمال ولذلك اي للمعنى الذي ذكره وهو انه ليس بمال اثر في هذا الحكم وهو عدم اعتبار شهادتهن

في النكاح

في النكاح لان المال هو المبتذل اي الممتهن يجري المساهلة فيه ويكثر المعاملة
به بين الناس فاحتيج فيه الى الحجة الضرورية وهي شهادة النساء مع الرجال التي فيها
شبهة دفعا للحرج فان الاصل ان لا يكون لهن شهادة لبناء امرهن على الستر وعلى الغفلة
والضلال كما قال تعالى ان تضل احداهما فاما ما ليس بمال مثل النكاح والطلاق ونحوهما
فغير مبتذل ولا يكثر فيه البلوى والمعاملة ويكون في محافل الرجال فيجب اثباته بالحجة الا
صلية وهي شهادة الرجال وحدهم لعدم تادية الى الحرج وقوله وازداد خطر عطف على ما قبله
من حيث المعنى وتقديره واما ما ليس بمال فيجب اثباته بالحجة البالغة لعدم ابتذاله ولان
زيادة خطره على ما هو مبتذل فان احتياج النكاح الى المقدمات مثل الخطبة والمشاورة
في العادات والاستسماح بالعظماء واحضار الشهود والولي دل على خطره فلا يثبت الا
بحجة اصلية خالية عن الشبهة فثبت بما قلنا ان طريق السلف رحمهم الله هو التعليل بالوصف
المؤثر فوجب وعلى هذا الاصل وهو ان اعتبار الملائمة والتاثير واجب اتباعا للسلف خرجنا
في الفروع التي اختلفنا فيها مع الفقهاء فقلنا في مسح الراس يعني في انه لا يسن التكرار فيه لاكمال
السنة انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف وهو مؤثر لان معنى المسح مؤثر في التخفيف فان المسح
ايسر من الغسل ويتادى الفرض به دليل التخفيف وقد ظهر اثر التخفيف في فرضه حتى لم يشترط
استيعاب المحل بالمسح بخلاف المغسول فلان يظهر في سنته بان لم يبق التكرار سنة فيه كان اولى
لان السنة تبع الفرض واضعف منه وكانت اولى بظهور اثر التخفيف فيها من الفرض فاما قول الخصم
انه ركن في وضوء فغير مؤثر في ابطال التخفيف اي لا ينفي ما ذكرنا من معنى التخفيف لان مسح الخف
ركن ولا يسن تثليثه وكذا المسح في التيمم فعرفنا انه لا اثر للركنية في ابطال التخفيف واثبات التكرار
وعللنا في ولاية المناكح اي في اثبات ولاية الانكاح بالصغر وفي انتفائها بالبلوغ حتى كان للاب
ان يزوج الثيب الصغيرة كالبكر الصغيرة وليس له تزويج البكر البالغة الا برضاها كالثيب البالغة
عندنا والمناكح جمع منكح اسم المكان والزمان من النكاح اي ولاية تثبت وقت النكاح
او مكان النكاح او جمع منكح بمعنى المصدر من الانكاح ويجيء المصدر على وزن المفعول
قياسا في المزيد وهو اي الصغر وصف مؤثر لانها اي ولاية النكاح ما شرعت الا على وجه النظر
للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه مع حاجته الى مقصوده كالنفقة تجب
على الولي حقا للعاجز عنها والمؤثر في ذلك الصغر والبلوغ دون الثيابة والبكارة بدليل ثبوت
الولاية وانتفائها في المال بالصغر والبلوغ فصح التعليل بالعجز والقدرة وهو البلوغ للوجود
والعدم اي لوجود الولاية وعدمها ولم يكن للبكارة والثيابة في ذلك اي في اثبات

الولاية واعدامها اثر وقلنا في صوم رمضان انه صوم عين فيتادى بمطلق النية وهذا اى
وصف العينية موثر في اسقاط وجوب التعيين لان ايجاب النية في اصل وضعها للتمييز بين المحتملين
فايجاب اصل النية في العبادات للتمييز بين العادة والعبادة وايجاب تعيين الجهة للتمييز
بين تلك الجهة وغيرها وذلك اى التمييز انما يحتاج الى ذكرها اى ذكر التمييز على تعيين
النية عند مزاحمة الغير كما في الصلوة فاما اذا كان المشروع عينا ليس معه غيره فمدار بعض
الحاجة الى تعيين الجهة فلا يشترط التعيين وعلل اى الشافعي في اشتراط التعيين بانه صوم
فرض فلابد من تعيين جهة الفرض لصوم القضاء وكالصلوة ولا اثر للفرضية الا في اصابة
المامور اي في الاتيان بالمامور به يعني لا اثر لهذا الوصف في ايجاب التعيين واسقاطه
انما اثره فيما ذكر لا غير فثبت انا سلكنا طريق السلف في اعتبار الوصف الموثر وهذا اى
اعتبارنا الوصف الموثر في الفروع المختلف فيها اكثر من ان تحصى قوله فان قيل التعليل
بالاثر الى اخره قال الامام شمس الائمة رحمه الله في تقرير هذا السوال كيف يستقيم هذا اي
التعليل بالموثر والقياس لا يكون الا بفرع واصل فان المقايسة تقدير الشيء بالشيء ومجرد
ذكر الوصف بدون الرد الى الاصل لا يكون قياسا ثم اجاب وقال فقد قال بعض مشايخنا
هذا النوع من التعليل عند ذكر الاصل يكون مقايسة وبدون ذكر الاصل يكون استدلالا
بعلة مستنبطة بالراي بمنزلة ما قاله الخصم ان تعليل النص بعلة تتعدى الى الفرع يكون مقايسة
وبعلة لا تتعدى لا يكون مقايسة لكن يكون بيان علة شرعية للحكم ثم قال والاصح عندي
انه يقال هو قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة
ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فمما يقع الاستغناء
عن ذكره ما قلنا في ايداع الصبي لانه سلطه على ذلك فان هذا الوصف يكون مقيسا على اصل
واضح وهو ان اباح لصبي طعاما فتناوله لم يضمن لانه بالاباحة سلطه على تناوله فتركنا
ذكر هذا الاصل لوضوحه ومما يذكر فيه الاصل ما قال علماؤنا رحمهم الله في طول الحرة
انه لا يمنع نكاح الامة ان كل نكاح يصح من العبد باذن المولى فهو صحيح من الحر
كنكاح حرة وهذا اشارة الى معنى موثر وهو ان الرق ينصف الحل الذي يبتنى عليه عقد
النكاح شرعا ولا ينعدم له محل احر فيكون الرقيق في النصف الباقي بمنزلة الحر
في الكل لانه ذلك الحل بعينه وذلك في هذا المعنى نوع غموض فيقع الحاجة الى ذكر الاصل
فثبت ان جميع ما ذكرنا استدلال في الحقيقة وانه موافق لطريق السلف في تعليل الاحكام
الشرعية مسمى ما له ما لا اصل له علة شرعية اى ثابتة بالشرع جعلها الشرع فيكون

بمنزلة

بمنزلة نص لا يحتاج الى اصل اخر مثل قوله عليه السلام انها من الطوافين والطوافات
عليكم على ما قلنا معنى في اول هذا الكلام ان الاثر لا يكون الا باصل مجمع عليه لكنه اى
الاصل مسكوت عنه لوضوحه اى لظهوره والله اعلم باب بيان المقالة الثانية
وتقسيم وجوهه وهو الطرد ذكر في الباب المتقدم ان القايسين اختلفوا في دلالة كون
الوصف علة على قولين وذكر احد القولين في ذلك الباب وهو قول اهل الفقه وكان القول
الاخر وهو قول اهل الطرد باقيا بالنسبة اليه فعقد هذا الباب لبيانه وذكر الضمير الراجع
الى المقالة في وجوهه بناء على القول او الطرد وقسم في بيان الحجة اى في بيان كون الطرد
حجة وغير حجة او بيان الحجة لاصحاب الطرد والحجة عليهم والثاني في تقسيم الجملة اى جملة
ما هو عمل بلا دليل من اقسام الطرد وما يشابهه من جملة ما ليس بحجة وقد اتفق اهل
هذه المقالة اى اهل الطرد على ان الاطراد دليل على صحة العلة من غير اشتراط ملايمة
وتاثير لكنهم اختلفوا في تفسير الاطراد الذي هو دليل على الصحة فقال بعضهم هو الوجود
عند الوجود اى المراد من الطرد وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط
ملايمة او تاثير في جميع الاصول اى في جميع الصور وزاد بعضهم يعني على ما ذكره الفريق
الاول العدم مع العدم يعني جعل هولاء الطرد مع العكس وهو المسمى بالدوران وجودا
وعدما دليل صحة العلة دون مجرد الطرد ثم اختلف هولاء فقال بعضهم انه يدل
عليها قطعا وهو مذهب بعض المعتزلة وقال بعضهم انه يدل عليها ظنا وهو
مذهب بعض الاصوليين واكثر اهل الزمان من اهل الجدل وزاد بعضهم اى على
الطرد والعكس ان يكون النص قايما في الحالين ولا حكم له يعني شرط ان يكون المنصوص
عليه قايما في حال وجود الوصف وحال عدمه ولا يكون الحكم مضافا اليه بل الى الوصف
كما ان قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان معلل بشغل القلب لدوران
الحكم معه وجودا وعدما ولا حكم للمنصوص عليه وهو الغضب والنفس النص
في الحالين فان الغضب اذا وجد ولم يوجد شغل القلب لا يثبت حرمة القضاء مع انه ظاهر
النص يقتضي حرمته لوجود الغضب المنصوص عليه واذا وجد الشغل بدون غضب با
بالجوع او بالعكس او نحوهما يثبت الحرمة مع ان النص لا يقتضي حرمته لعدم الغضب
المنصوص عليه فتعلق الحكم وجودا وعدما وانقطاعه عن الغضب المنصوص عليه
حتى لم يوثر وجوده في وجوده ولا عدمه في عدمه دليل على كون الشغل علة وقيل اشتراط
قيام النص ولا حكم له في الحالين انما يستقيم على قول من جعل المفهوم حجة فاما عند

من لم يجعله حجة فلا لان قيام النص وعدم حكمه ان يتصور في حال عدم الوصف كما
قلنا لا يتصور في حال وجود الوصف فان شغل الوصف ان وجد كالغضب يكون النص قايما
مع حكمه وهو ثبوت الحرمة وان وجد بعده لا يكون النص قايما لان معنى قيام النص ولا
حكم له قيامه في هذه الصورة وتناوله بها مع عدم حكمه فيها لا قيامه في نفس الامر وإذا
لم يكن المفهوم حجة لا يكون النص عند عدم الوصف المنصوص عليه موجب في نفي الحكم
ولا في اثباته فلا يكون النص قايما في هذه الحالة لكن اذا جعل المفهوم حجة يكون عدم الحكم
عند عدم الوصف من موجب النص فيكون قايما ولا حكم له قوله اي اهل الطرد
على كون الطرد دليل صحة العلة بان الدلايل التي جعلت القياس حجة لم تخص وصفا
دون وصف بظواهرها يقتضي جواز التعليل بكل وصف الا ما قام عليه دليل يمنع عن
التعليل به فكان كل وصف بمنزلة نص من النصوص في جواز التعليل به والعمل به وجود
اثبات الحكم به من غير ان يعقل فيه معنى الا انه اذا لم يكن مطردا دل على عدم اعتبار الشرع
اياه لان تخلف الحكم عن العلة امارة النقض وذلك غير جايز على صاحب الشرع ولان علل
الشرع امارات اي علامات على ثبوت الاحكام وانها غير موجبة بذواتها ان المثبت
في الحقيقة هو الله تعالى واذا كانت امارات لم يشترط فيها ان يكون معقولة المعاني لان
امارة الشي ما يكون ذلك الشي موجودا عنده من غير ان يشترط فيها معنى معقول
يضاف وجود ذلك الشي اليه كالمنارة للمسجد والميل للطريق ولان الدوران
مهما حصل ولم يكن مانع من الحكم بالعلية حصل العلم او الظن عادة بكون المدار
وهو الوصف علة للداير وهو الحكم كما اذا دعي انسان باسم وغضب ثم دعاوه به فلم
يغضب ويكرر ذلك منه مرارا اعلم ان دعاوه بذلك هو سبب الغضب حتى ان الاطفال
يعلمون ذلك منه ويسعون له داعين بذلك الاسم المغضب له ولان عدم الاطراد
لما كان دليل فساد العلة يكون الاطراد دليل صحتها لانه ليس بين الصحة والفساد
واسطة قوله والجواب عن كلام اهل الطرد ان الشرع جعل الاصل شاهدا يعني
النصوص التي جعلت القياس حجة جعلت الاصل شاهدا والوصف منه شهادة كما مر
وذلك اي صيرورته شاهدا لا يقتضي الشهادة بكل وصف اي لا يقتضي ان يكون
كل واحد وصف فيه شهادة لان القياس يتحقق ببعض الاوصاف بل يقتضي ان تكون
شهادته بوصف خاص متميز من بين ساير الاوصاف بدليل كما جعل الشرع كامل الحال من الناس
وهو الحر العاقل البالغ العدل شاهدا ثم لم يجب اي لم يدل ذلك ان يكون كل لفظة منه شهادة

بل

بل بعض الالفاظ ثم لا بد من معنى معقول يميزه عن ساير الالفاظ مثل قوله اشهد فانه يميز
من بين الالفاظ التي يصلح للاخبار عن المشهود به من قوله اعلم او اسمع او اخبر او اعلم
بالوكادة التي فيه فانه ينبي عن الشهادة التي هي السبب المطلق لادا الشهادة والله اشار
النبي عليه السلام بقوله اذا رايت مثل الشمس فاشهد والا فدع ولهذا كان اشهد
من الفاظ اليمين فكذا ههنا لا بد من ان يكون الوصف متميزا من بين ساير الاوصاف بدليل
معقول ولان كل وصف لو صلح علة والاوصاف محسوسة مسموعة لشارك الساهون
واهل اللغة كلهم الفقها في المقايسات ولما اختص بها الفقها فعلم ان المقايسة مبنية
على معان بعض الاوصاف سمع كذا في التقويم ولا اعرف وجه تعلق الاستثنا في قوله
الا بمعنى معقول يوجب تمييزا واما قوله اي قول الخصم انها اي العلل امارات فكذلك اي
فكما ذكر لكن في حق الله تعالى لانه هو الشارع للاحكام في الحقيقة والموجب لها فاما في
حق العباد فلا لانهم مسلوك بهم الاحكام اي العلل فان كانت الاحكام ثابتة بشرعه جل جلاله
كما نسب الاجزية الى افعالهم بقوله جزاء بما كانوا يعملون مع ان الاجزية فضل
من الله تعالى او عدل ويجوز ان يكون معناه ان العقوبات المشروعة اجزية مثل الرجم والجلد
والقطع منسوبة الى افعالهم من الزنا والقذف والسرقة وما يجري مجراه اي مجرى ما ذكرناه
مثل الحل الى النكاح والحرمة الى الطلاق وكانت اي العلل غير موجبة في الاصل بذواتها
ولهذا لم يكن موجبة قبل الشرع ولكنها اي العلل جعلت موجبة شرعا في حقنا على ما يليق
بها وهو النسبة يعني كونها موجبة ثبت في حقنا بالطريق الذي يليق بها وهو ان ينسب الاحكام
اليها بان يقال القصاص حكم القتل والملك حكم البيع والحل حكم النكاح فهذا النوع من النسبة
يليق بها فاما نسبة حقيقة الايجاب اليها في حق الله تعالى و في علمنا ايضا فلا بد وهذا كايجاب
القصاص على القاتل فانه مضاف الى القتل وان كان المقتول ميتا باجله في حق علمنا فثبت
ان علل الشرع ليست امارات على الاطلاق واذا كان كذلك اي كان الامر كما قلنا وهو ان العلل
صارت موجبة شرعا في حقنا لم يكن بد من التمييز بين العلل والشروط اي من دليل يميز
بينهما ومجرد الاطلاق لا يتميز لانه يوجد مع الشرط ايضا وكذلك العدم عند عدمه هذا
جواب عما قال الفريق الثاني ان وجود الحكم عند وجود الوصف قد يكون اتفاقا وقد
يكون علة فلا يتعين جهة كونه علة الا بعد الحكم عند عدمه فيصلح العدم عند العدم
دليلا مميزا للعلة عن غيرها فقال وكذلك العدم عند عدمه اي كما لا يصلح الاطراد دليلا
مميزا لا يصلح عدم الحكم عند عدم الوصف دليلا مميزا ايضا لانه اي الوصف قد

حجه

الشرط فيه اي في عدم عند عدمه فانه دوران الحكم كما يوجد مع العله وجودا وعدما يوجد
مع الشرط كذلك ايضا فان وجوب اداء الزكوة ووجوب صدقة الفطر ووجوب الطهارة كما تدور
مع النصاب والراس واراده الصلوة التي هي اسبابها وجودا وعدما تدور مع الحول ويوم الفطر
والحدث التي هي شروطها وجودا وعدما ايضا وكذا العتق كما يدور مع الاعتاق تدور
مع الدخول في قوله ان دخلت الدار فانت حر وذلك لان الاحكام لا تدور مع الاسباب الا بوجود
الشرط فيدور الاحكام مع الشروط وجود الاسباب وتنعدم عند عدمها على الاطلاق
قال الشيخ في شرح التقويم اما قولهم العدم عند العدم دليل على ان الوجود لم يكن اتفاقا
فليس بشي لان الوجود كما يكون اتفاقا يكون العدم عند العدم اتفاقا ايضا ولا يصلح حجه
ولان نهاية الطرد الجهل بوجود المعارض والمناقض فانه لا يمكنه ان يقول ليس هذا الوصف
مناقض ولا معارض اصلا بل غاية امره ان يقول اني ما وجدت له معارضا ولا مناقضا لانه
لا يمكنه الطرد في جميع الاصول وهل ثبت ذلك اي وما ثبت عدم المعارض والمناقض عندك
الا بالوقوف عن طلبهما وقد كان بناني اي بنهيا كل ذلك اي الوقوف عن الطلب والحكم بانعدام
المعارض والمناقض قبل الطرد واما العدم فليس بشي فلا يصلح دليلا اي لا يصلح في نفسه
دليلا على شي لان الدليل على الشي امر وجودي وكيف يصلح اي عدم الحكم عند عدم الوصف
دليلا على كون الوصف علة مع احتمال ان يثبت الحكم لعله اخرى بعينه ولين سلمنا انه
يصلح دليلا في نفسه فلا يصلح دليلا ههنا لانه لو كان دليلا على صحة الوصف لامتنع ثبوت
الحكم عند عدم علة بعلة اخرى ولاقتضى ذلك ان يكون الحكم واحد الا على واحده وقد ثبت
في الشرع لحكم واحد علل متعدده كالنوم والاغماء وخروج النجاسة من السبيلين ومن غيرهما
لانتقاض الطهارة وكالبيع والهبة والصدقة والميراث والاستيلاء للملك وكالردة والكفر
المفضي الى المحاربة والبغي والزنا بعد الاحصان لاباحة القتل فلا يصلح شرط عدمه بوضع الطاء
والشرط مصدر مضاف الى المفعول والضمير للحكم اى لا يصلح اشتراط عدم الحكم عند عدم
الوصف لصحه كون الوصف علة وصح في بعض الشروح بنصب الطاء فعل معناه فلا يصلح
عدم العله شرط عدم الحكم لاحتمال ان يثبت الحكم بعلة اخرى واذا لم يصلح شرطا له كيف يستدل
بعدم الحكم عند عدم الوصف على صحة ذلك الوصف ولهذا اذا كانت العله منحصرة يصح
الاستدلال بعدم الحكم على عدم العله وبالعكس والوجه هو الاول وعبارة بعض المحققين
ولو كان العدم عند العدم دليل الصحه لكان الوجود عند العدم دليل الفساد لان الوجود
عند العدم ينفي دليل الصحة به واتفاق الكل ههنا على وجود الحكم في محل تعلل يدل

على

يدل على ان الوجود عند العدم دليل الفساد فلا يصلح العدم عند العدم الصحه
ضرورة واما استدلالهم بحصول الظن او العلم بالدعاء باسم مغضب فليس بصحيح
لانا لا نسلم حصول العلم او الظن بكون ذلك الاسم سبب الغضب بمجرد الدوران فانه
لولا ظهور انتفاء ذلك من الاوصاف ببحث او بانه الاصل لم يظن والبحث طريق
مستقل بنفسه ويتقوى بالدوران وذكر في القواطع ان احكام الشرع مرتبطة بطريق
علمي او ظني يستند الى سبب واذا خلا عن هذين الطريقين يكون مجرد الاحكام
على الشرط والطرد لا يفيد علما ولا ظنا لان الحكم الذي ربط به اثباتا لو ربطه به نفيا
لم يترجح في مسلك الظن احدهما على الاخر فبطل التعلق به الا ترى ان القياس
الفاسد قد يطرد كما سيجي في بابه ولو كان الاطراد دليل صحة العلم لم يقم
هذا الدليل على الاقيسة الفاسدة وكذا استدلالهم بدلالة عدم الاطراد
دليل النقض والنقض باطل فاما الاطراد فغايته انه يدل على عدم النقض او لا يدل
على النقض فلا يلزم منه كونه علة فان قيل قد انقضى ان الطرد والعكس يصلح دليلا
على العلة في الاحكام العقلية فكذا في الاحكام الشرعية وهذا لان العلة ما يثبت به الحكم
والمثبت في الحقيقة هو الله تعالى في الحقائق والحكميات جميعا فان الجاعل للذات متحركا
هو الله تعالى ولكن بواسطة الحركة كما ان المثبت للملك هو الله تعالى ولكن بسبب البيع ثم
ثم العله في الحقائق يثبت بالطرد والعكس فكذا في الشرعيات قلنا الحقائق لا تختلف باختلاف
فيجوز ان يكون الطرد والعكس فيها دليلا على العلة فاما العلل الشرعية فمبنية على مصالح
العباد وانها تختلف باختلاف الازمان واحوال الناس فلا يصلح الدوران دليلا عليها بل الفرق
علل الشرع بالشرع والشرع هو النص والاستدلال على الوجه الذي ذكرنا في الباب المتقدم اليه
اشير في الميزان الا ترى ان مثل هذا اي مثل التمسك بالطرد لا يوجد في علل السلف فانه لم يروا
عن احد من الصحابة انه تمسك بطرد لا يناسب الحكم ولا يؤثر فيه واقوى دليل في صحة القياس
اجماعهم واما نظر في الاقيسة من حيث المعنى وسلكوا طريق المراشد والمصالح التي
تشير الى محاسن الشريعة ولو كان الطرد صحيحا لما عطلوه ولا اهملوه ولا تركوا التعلل به
وكذا سائر الامة المقتدى بهم قال صاحب القواطع واذا انتهى الحرف في الشرع الى هذا المنتهى
كان ذلك استهزاء بقواعد الدين واستهانه بضبطها وطريقا لكل قائل ان يقول ما اراد ويحكم
ما شاء ولهذا امرف علماء الشرع الى البحث عن المعاني المخيلة المؤثرة قوله واما من شرط مع
النص انما يوجد شرط الفريق الثالث مع الدوران قيام النص وعدم حكمه في الحالين لان الحكم

اذا وجد مع وجود الاسم والمعنى عدم بعدمهما لم يكن اضافة الحكم الى المعنى باولى من
اضافته الى الاسم كتحريم العصير اذا اشتد وسمي وزوال الحرمة عند زوال الشدة والاسم
اما اذا كان الاسم قايما في الحالين للحكم دائر مع المعنى وجودا وعدما زالت شبهة تعلق الحكم
بالاسم فيتعين المعنى لكونه علة وصار كما اذا تعين جهة المجاز في النص لا يبقى لحقيقته حكم
بوجه واحتج بانه الوضوء فان وجوب الوضوء متى ارتبت على القيام الى الصلوة ولما عللت بالحدث
دار الحكم معه وجودا وعدما حتى لم يجب الوضوء عند القيام بدون الحدث وجب عند الحدث
بدون القيام الى الصلوة والمنقوض عليه وهو القيام الى الصلوة والنص قائم في الحالين ولا حكم له
وبقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يقضي القاضي وهو غضبان فان حرمة القضاء فيه رتب على الغضب
ولما علل لشغل القلب دار الحكم معه وجودا وعدما حتى حل القضا مع وجود الغضب عند فراغ
القلب ولا يحل عنه شغله مع عدم الغضب والنص قائم في الحالين ولا حكم له الا ان هذا اي ما ذكر
الفريق الثالث من اشتراط قيام النص وعدم حكمه شرط لا يكاد يوجد الا نادرا وذلك
من حيث الظاهر ايضا لا من حيث الحقيقة فكيف يجعل اصلا اي لا يمكن ان يجعل اصلا لان
النادر لا حكم له على ان من شرط صحة التعليل على ما قبله فاذا علل على وجه لا يبقى للنص حكم
بعده يكون ذلك انه فساد القياس لا دليل صحته وكيف يجوز ان لا يبقى للنص حكم بعد
التعليل وليس المقصود بالتعليل الا تعدية حكم النص الى محل لا نص فيه فاذا لم يبق له حكم
فاي شي يتعدى الى الفروع وذلك غير مسلم اي قيام النص ولا حكم له بناء على دوران الحكم
مع الوصف المعلل به غير مسلم فيما ذكرت من النصين ايضا ومعنى قوله ايضا انه مع ندرته
غير مسلم ههنا لان الحدث ثابت بالنص لا بالتعليل قال الشيخ رحمه الله في صحة اخرى العلة
الموجبة للوضوء ارادة الصلوة على ما مر فان سلمنا ان الحدث سبب فقبول حدث ذلك بالاسناد الى
بالنص لا بما ذكر وكذلك ذكر الغسل اي وكما ذكر التيمم معلقا بالحدث ذكر الغسل معلقا به ايضا
والنص في البدل نص في الاصل لانه اي البدل يفارق الاصل بحاله لا بسببه من حيث انه يجب
في حال لا يجب فيه الاصل وكان ذكر السبب في البدل بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط
بيانا انه هو السبب للاصل الا ترى انه تعالى لما ذكر الغسل بقوله جل ذكره فاغسلوا ولم يذكر
ما يغسل به وذكر الماء في البدل بقوله عز اسمه فان لم تجدوا ماء فتيمموا كان ذلك بيانا ان
الغسل واجب بالماء وكذا ههنا فان قيل هذا اثبات الحدث في الوضوء بطريق الدلالة لا بالصيغة
فانه استدلال بذكره في البدل على ثبوته في المبدل وهو في بيان ثبوته بالصيغة قلنا اراد بالثبوت
ههنا ان لفظا من الفاظ النص يدل عليه فانه تعالى لما ذكر الاحداث ثم ذكر عدم الماء بقوله

فلم

فلم تجدوا ماء ثم رتب الحكم على وجود الحدث عند عدم الماء عرف بصيغة هذا الكلام ان الامر
بالتوضي عند وجود الماء على الحدث واراد ثبوته بالدلالة الثبوت بفحوى النص فان قوله تعالى
اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الماء دل على الاضمار لان العمل بظاهره غير ممكن لاقتضائه وجوب
الوضوء عند كل قيام بل في كل ركعة من الصلوة وهو خلاف الاجماع اضمر فيه من مضاجعكم
الى الصلوة فاغسلوا وقد نقل عن بعض الصحابة انه كان يقراء هكذا والقيام من المضاجع
كناية عن النوم اي عن التنبه عن النوم والنوم دليل الحدث لانه بسببه بواسطة استرخاء
المفاصل فاذا ثبت ان اشتراط الحدث لهذين الوجهين لم يكن ثابتا بالتعليل لا يكون النص ساقطا
بل هو قائم مع حكمه في الحال قال القاضي الامام رحمه الله شرط زيد في الاية لا بالراي ولكن بدلالة
النص فانه قال ولكن يريد ليطهركم وقال في الاغتسال فاطهروا وقال في بدل الوضوء وجاء احد منكم
من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا واما يتعلق وجوب التيمم الذي هو بدل بما يجب
به الاصل فتبين ان المراد بصدر الاية اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون ولكن سقط ذكر الحدث اختصارا
لما في الاية يدل عليه ونحن لم ننكر الاختصار والزيادة بدلالة النص وانما انكرنا الزيادة بالراي فانها
تجري مجرى النسخ فهذا اشير الى الوجهين المذكورين من باب الدلالة والله تشيد تقرير شمس
الائمة رحمه الله ايضا قوله وهذا النظم اي اختير هذا النظم وهو ان الحدث لم يذكر في الو
ضوء الذي هو الاصل وذكر في البدل وهو التيمم لان الوضوء مطهر بنفسه وحقيقته كما قال تعالى
ولكن يريد ليطهركم فدل كونه مطهرا على قيام النجاسة لان المطهر ما يثبت الطهارة ويقتضي
ذلك ثبوت النجاسة ليصح اثبات الطهارة فان اثبات الطهارة الثابت مستحيل فاستغنى
عن ذكر الحدث خلاف التيمم لانه مطهر بنفسه بل هو تلويث حقيقة فلم يدل ذكره على قيام نجاسة
فلو لم يذكر الحدث فيه صريحا لتوهم ان الحدث ليس بشرط فيه بل يجب التيمم لكل صلوة عند
عدم الماء تعبدا ويلزم على التقرير ان الحدث قد ذكر في الغسل بقوله وان كنتم جنبا فاطهروا
مع انه تطهير حقيقة كالوضوء فاشار الى الفرق بينه وبين الوضوء فقال والوضوء يتعلق
بالصلوة اي شرعه لاجل الصلوة وسبب وجوبه ارادة الصلوة والحدث شرطه اي شرط وجوبه
عرف ذلك بذكره في البدل كما بينا فلم يذكر الحدث في الوضوء صريحا ليعلم بظاهر النص ان الوضوء
مشروع لكل صلوة اما بطريق الفرض او الندب فان كان محدثا كان الامر في حقه للايجاب
فيكون الوضوء فرضا وان لم يكن محدثا كان الامر في حقه للندب فيكون سنة عند ارادة الصلوة
فاما الغسل فليس بمسنون لكل صلوة بل هو فرض خالص اي الغسل الذي تعلق به الصلوة
نوع واحد وهو الفرض فلم يشرع الا مقرونا بالحدث بقوله عز وجل وان كنتم جنبا فاطهروا

ولا يلزم عليه غسل الجمعة والعيدين لان المدعى على الغسل لكل صلوة ليس يسنون فرعية الغسل للجمعة
والعيدين لا يثبت كون الغسل سنة لكل صلوة على ان كلامنا فيما يثبت بالكتاب وباشارته وذلك
يثبت بالسنة وذكر في الكشاف فان قلت ظاهر الاية يوجب الوضوء على كل قائم الى الصلوة محدث وغير
محدث فما وجهه قلت يحتمل ان يكون الامر للوجوب فيكون الخطاب للمحدثين خاصة وان يكون للندب
وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده انهم كانوا يتوضؤن لكل فان قلت هل يجوز
ان يكون الامر شاملا للمحدثين وغيرهم لهولاء على وجه الايجاب ولهولاء على وجه الندب قلت
لا لان تناول الكلمة لمعنيين مختلفين من باب الالغاز والتعمية وقيل كان الوضوء لكل صلوة اول فرض
ثم نسخ قوله وكذا الغضب اي وكما ان الحدث ثابت بدلالة النص لا بالراي الغضب معلول
بشغل القلب اي المراد منه شغل القلب لان الغضب سببه وقد يسمى الشي باسم سببه كذا
ذكر الشيخ في مصنفاته يغضب وقد لا يوجد غضب بلا شغل فلا يستقيم قول الخصم النص قائم
ولا حكم له لاباحة القضاء مع وجود الغضب عند فراغ القلب لانا لا نسلم ذلك بل لا يحل القضاء الا عند سكون
الغضب وان قيل لانه لا يخلوا عن شغل اليه فتبين ان الحكم في جميع المواضع ثابت بالنص لا بالعلة
مع قيام النص ولا حكم له قال القاضي الامام رحمه الله وكذلك قول النبي عليه السلام لا يقضي
القاضي حين يقضي وهو غضبان كناية عن القضاء وهو مشغول القلب عرف ذلك بدلالة الاجماع
كما صار قوله تعالى فلا تقل لهما اف كناية عن الايذاء حتى صار الشتم بمنزلته عقل ذلك بدلالة
محل الخطاب ما هو من التعليل بالراي للقياس في شي وانما التعليل للتعدية اي التعليل ابدا
للتعدية الحكم الثابت بالنص الى محل لا نص فيه فاشتراط وجود النص ولا حكم له يمنع التعليل
فيكون فاسدا قوله ثم تنقسم هذه الجملة اي جملة ما هو احتجاج بلا دليل من الاطراد ونحو
فاول اقسامه الاطراد لانه على نهج العلل فان الوصف المطرد من اوصاف النص قد يكون
ملائما وقد يكون مؤثرا في نفسه وان لم يبين الطارد تاثيره فيكون مقدما على ساير الاقسام
والذي يليه الاحتجاج بالنفي والعدم لانه يصلح حجة للدفع في بعض المواضع والذي يليه
الاستصحاب لانه ليس بدليل لاثبات الحكم ولكنه حجة لابقاء ما كان على ما كان والذي
يليه يعارض الاشباه لانه حجة عند البعض والذي يليه ما لا يستقل الا بوصف يقع
به الفرق الا انه وصف مجمع عليه فكان مقدما على وصف مختلف فيه ثم الوصف المختلف
فيه مقدم على ما لا شك في فساده لان كل الوصف المختلف فيه حجة عند الخصم ثم هو مقدم على
الاحتجاج بان لا دليل بانه ليس باقل من العدم كذا ذكر في بعض الشروح اما الاول اي عدم صحة
الوجه الاول فلان الاطراد لا يثبت به الا كثرة الشهود اي بالنظر الى الاصول التي يوجد فيها هذا

الوصف

الوصف او كثرة اداء الشهادة يعني بالنظر الى نفس الوصف وهو كقولهم في المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه
كوصف الركنية موجود في غسل الوجه وغسل اليدين وغسل الرجلين وكل واحد منهما اصل بنفسه
فكان فيه كثرة الشهود الا ان هذا الوصف لما كان واحدا كان فيه تكثير اداء الشهادة قال القاضي
الامام الاطراد انما يثبت بكون الوصف شاهدا انما وجد في كل اصل على العموم
ولا يكون عموم شهادته دليلا على عدالته بمنزلة شاهد كرر شهادته في كل مجلس قضا فلا يصير
التكرار والثبات على الاداء تعديلا ويقول كل اصل شاهد بنفسه بذكر الوصف فيه فيكون بمنزلة شهود
او رواة كثيرة فلا يصير الكثرة تعديلا لمن لم يكن عدلا قبل الكثرة ولان الوجود قد يكون اتفاقا اي
وجود الحكم عند وجود وصف قد يقع بطريق الاتفاق والعدم قد يقع لانه شرط اي العدم عنده
العدم قد يقع باعتبار انه شرط فان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فلا يصلح الوجود عند الوجود
ولا العدم عند العدم دليلا على صحة العلة ثم استوضح ما ذكر من الاطراد لا يصلح دليل
الصحة بقوله الا ترى ان وجود الشي اي مجرد وجود شي ليس بعلة لبقاء ذلك الشي فان الوجود
لو كان علة للبقاء لما فني شي في الدنيا ولهذا صح ان يقال وجد ولم يبق فكيف يصلح علة للوجود
في غيره بنفسه اي لا يصلح الوجود بنفسه علة للوجود في غيره من غير نظر الى معنى اخر منها [illegible]
لان البقاء اسهل من الابتداء فلما لم يصلح نفس الوجود سببا للبقاء فلان لا يصلح سببا للايجاد ابتداء
وهو ايجاد الحكم كان اولى وهذا لان العلل المؤثرة انما كانت علة الوجود في غيرها ولم يكن علة للبقاء
في نفسها لانها كانت علة باعتبار الاثر لا باعتبار الوجود واثرها يظهر في الغير لا في نفسها اما الوجود
فثابت بالنسبة الى نفسه وغيره فلو صلح علة في غيره باعتبار الوجود لكان علة بالطريق الاولى واما ما يقال
الوجود علة الرؤية فالمراد منه ان الوجود هو الذي قبل الرؤية لانه مؤثر في الرؤية وكذلك وجود الحكم
اي كما ان الوجود عند الوجود لا يصلح دليلا على صحة العلة لا يصلح العدم عند العدم دليلا على الفساد
ايضا لان موجب العلة ثبوت الحكم بها لا ان يثبت الحكم بها ولا يثبت بغيرها بل كما يجوز ان يثبت بها يجوز
ان يثبت بغيرها فلا يدل عدمها على عدم الحكم ولا وجود الحكم عند عدم العلة على فساد العلة لجواز
وجوده اي وجود الحكم بغيره اي بغير الوصف الذي هو علة قوله ووجود العلة ولا حكم بنفسه
لا يصلح مناقضا اهل الطرد لا يرون تخصيص العلة فتخلف الحكم عن الوصف الذي جعل علة يدل على انتقاضه
عندهم واهل التاثير لا يجعلون عدم الحكم عند وجود العلة صورة دليل المناقضة لان القائلين بجواز التخصيص
منهم مثل القاضي الامام ابي زيد وغيره يقولون لا يتخلف الحكم عن العلة المؤثرة الا لمانع فوجود المانع
يكون مخصصا للعلة ومن انكر جواز تخصيص العلة منهم يقولون تخلف الحكم عن العلة المؤثرة انما يكون
لفوات وصف من العلة فيعدم به العلة بمنزلة ذات وصفين اذا عدم احدهما فيكون عدم الحكم لعدم

العلة المانع تخصيصها مع وجودها فالشيخ رحمه الله رد المذهب الاول بقوله ووجود العلة وجود
صورة العلة ولا حكم بنفسه اى لا يثبت حكم بنفس ذلك الوصف الذى هو علة لا يصلح مناقضا اى لا يكون نقضا لجواز
ان يقف الحكم اى يمتنع بفوت وصف من العلة ذلك الوصف ليس بعلة بنفسه فكان عدم الحكم لعدم علته كالنصاب
علة وجوب الزكوة ولكن بصفة النماء فبدونه لا يعمل فى الايجاب لعدم تمام العلة بفوات وصفها فلا يكون
مناقضة ورد المذهب الثانى بقوله ولا ذكره وقد دل عليه التعليل تخصيصا وحمل هذا الكلام وجودها ان
يكون الضميران فى ذكره وعليه للعلة على تاويل الوصف والواو للحال والمعنى لا يكون ذكر الوصف الذى علة بدون
الحكم تخصيصا للعلة من ان التعليل يدل على كون ذلك الوصف علة بل يكون عدم الحكم بعدم العلة بناء على
فوات وصف من العلة او المعنى لا يكون ذكر الوصف بانه علة لهذا الحكم والحال ان التعليل يدل
على ان ذلك الوصف علة بل تخصيصا للحكم بتلك العلة بل يجوز ان يكون للحكم علة اخرى يثبت الحكم
بها عند عدم هذا الوصف لما بينا وان يكون الضمير الاول للتعليل بطريق اضافة المصدر الى الفاعل
والثانى للعلة على تاويل الوصف فيكون قوله وقد دل عليه التعليل مفعول الذكر اى ولا يكون ذكر التعليل
هذا الكلام وهو قوله قد دل التعليل على كون هذا الوصف علة لكن لا يثبت حكمه تخصيصا للعلة بل هو
امتناع الحكم لعدم العلة بفوت وصف منها وان كانت صورتها موجودة وان يرجع الضمير الاول الى فوت
الوصف من العلة والثانى الوصف الفائت منها والواو للحال اى لا يكون ذكر الفوات الوصف من العلة مع ان
التعليل يدل على اشتراط ذلك الوصف لتمام العلة تخصيصا للعلة يعنى اذا فات وصف من العلة وامتنع الحكم
عنها بفواته تسميته من جور التخصيص مانعا مخصصا وبفوت العلة موجودة موجبه للحكم الا انه امتنع حكمه
لهذا المانع وهو فوات الوصف تخصيص به فقال الشيخ لا يصلح ذكر فوات ذلك الوصف تخصيصا اى مخصصا
للعلة لان التخصيص انما يستقيم ان لو وجدت العلة بتمامها اصلا ووصفا ثم لم يثبت حكمها لمانع ولم يوجد العلة
ههنا بتمامها لان التعليل يدل على انه لا بد من الوصف الفائت لتمام العلة فلا يكون فوات ذلك الوصف
مانعا مخصصا بل ينعدم العلة بفواته فينعدم الحكم لانعدامها ولما ثبت ان وجود الحكم عند العلة
لا يدل على فسادها وان وجود صورة العلة بدون حكمها لا يدل على المناقضة والتخصيص لا يدل الوجود عند
الوجود ولا العدم عند العدم على الصحة باعتبار الحالة الموافقة لحالة المخالفة فى الصحة والفساد على
على ما نبين اى فى باب تخصيص العلل ان شاء الله تعالى الآن هذا اى الاحتجاج بالاطراد على نفى العلل
بسكون الهاء اى طردها من حيث انه وصف من اوصاف النص يدور الحكم معه كما يدور مع الوصف المؤثر
وتحريك الهاء لحن لان النهج بالتحريك النهر وتابع النفس ولا معنى له ههنا **قوله** ثم التعليل بالنفى
يعنى بعد الاحتجاج بالاطراد فى الرتبة التعليل بعدم الوصف لعدم الحكم وهو فاسد لان العدم ليس بشى
وما ليس بشى لا يصلح علة للاحكام ولان عدم الوصف عدم وصف لا ينافى وجود وصف اخر يثبت الحكم

به كما قلنا ان الحكم يجوز ان يثبت بعلل شتى الا ترى ان العدم ليس بنافى ان علاجا لا من الوجود ووجود وصف
لا يمنع وجود وصف اخر فيمنع يمنع العدم وكذلك الوجود لا يصلح علة للبقاء ولا لوجود شئ اخر
فكيف يصلح العدم علة لوجود الاحكام مثل قول الشافعى فى النكاح انه لا ينعقد بشهادة النساء
مع الرجال لانه ليس بمال فاشبه الحدود وفى الاخ اذا ملك اخاه لا يعتق لانه ليس بينهما بعضية
فاشبه ابن العم ولا يلحق المبتوتة الطلاق يقال بتّ طلاق المراة وابتها اى طلقها طلاقا لا رجعة فيه والمبتوتة
المراة واصلها المبتوت طلاقها يعنى لا يلحقها صريح الطلاق فى العدة كما لا يلحقها البائن فيها لانه لا نكاح
بينهما فصار كما بعد انقضاء العدة ويجوز اسلام المروى فى المروى اى الثوب المروى فى جنسه وهذه
النسبة الى بلد بالعراق على وسط الفرات لانهما اى البدلين مالان لم يجمعهما طعم ولا ثمنية يعنى الموجب
لحرمة النسية التى هى من انواع الربوا الطعم والثمنيه فلم يوجد واحد منهما فلا يثبت النسية كما اذا اختلف
الجنس وهذا فى الظاهر اى هذا النوع من التعليل وهو التعليل بالنفى خرج فى الظاهر على مثال العلل
اى العلل الصحيحة لانه توقف الحكم على علته يتوهم انها مؤثرة اذا عدم الوصف يصلح دليلا فى بعض
المواضع على انتفاء الحكم لكنه اى التعليل بالنفى لما كان عدما اى استدلالا بعدم وصف على عدم حكم
لم يكن شيا اذ العدم ليس بشى فلا يصلح حجة للاثبات اى لاثبات احكام الشرع ولا يقال ما ذكرتم مسلم
اذا كان الحكم ثبوتيا فاما اذا كان عدميا فلا فلان العدم يصلح علة للعدم وهذه احكام عدمية علّلت بالعدم
فينبغى ان يجوز لانا نقول هذا عين المتنازع فيه بل العدم لا يصلح علة اصلا وعدم الحكم لا يحتاج
الى علة ايضا لانه ثابت بالعدم الاصلى الا ترى ان استيفاء العدم اى عدم العلة لا يمنع الوجود من وجه
اخرى اى لا يمنع وجود الحكم من طريق اخر فانك لو قلت زيد ليس بموجود لانه ليس فى مكان كذا
ولا فى بلد كذا وكذا لا يصلح لانه يحتمل ان يكون فى مكان لا يعلم **قوله** الا ان يقع الاختلاف استثناء من قوله
فلا يصلح حجة للاثبات وهو جواب عما يقال قد علل بالنفى فى مواضع كثيرة مثل قول محمد رحمه الله
فى ولد المغصوب اى المغصوب انه ليس بمضمون لانه اى الغاصب لم يغصب الولد ومثل قوله فيما
اخرج فيه من اللؤلؤ لانه لم يوجب عليه المسلمون فاشار الى الجواب وقال الا ان يقع الاختلاف فى حكم
سبب معين كما فى ولد المغصوب فان الاختلاف واقع فى ان ضمان الغصب هل يجب فى زوائد المغصوب الا
فى مطلق الضمان فان الضمان كما يجب بالغاصب يجب بالاتلاف والبيع الفاسد وغيرهما وفى حكم الواو
بمعنى او يعنى او ان يقع الاختلاف فى حكم ثبت دليله بالاجماع واحد الا باق لمثل وجوب الخمس فان
سببه فى الشرع واحد بالاجماع وهو الايجاف بالخيل والركاب فحينئذ يصح الاستدلال بعدم العلة
عدم الحكم لان ذلك اى حكم سبب معين او حكم سببا لان بانه لا يوجد بغير ذلك السبب فانتفاء ذلك السبب
يدل على انتفاء الحكم ضرورة وذكر القاضى الامام رحمه الله امثلة من هذا الجنس ثم قال انما قال محمد رحمه

الله على سبيل الاسند لال دون التعليل والمقايسة لان حكم العلة لابد من ان ينعدم اذا عدمت العلة
كما كان معدوما قبل العلة وانما اثبتنا اضافة العدم الى عدم العلة واضا به واذا بطلت الاضافة
لم تكن علة وانما يبقى الحكم مع عدم العلة بعلة اخرى فيكون مثل الاول لا عينها في الوجوب
والتعلق بها وان كان كذلك صح الاسند لال بعدم العلة على عدم الحكم اذا وقع الاختلاف
في حكم علة بعينها فاما قوله ليس بمال فكذا يعني ما ذكره الشافعي ليس من قبيل ما ذكره
محمد رحمه الله فان قول الشافعي النكاح ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لم
يثبت اختصاصه بالاموال في الشرع فيصح الاسند لال بعدم المال على عدم القبول فاذا كان
تعليلا لا يمتنع كونه غير مال قيام وصف الاثر في صحه بيانه بشهادة النساء مع الرجال وهو اي
ذلك الوصف ان النكاح وان لم يكن مالا فهو من جنس ما لا يسقط بالشبهات يعني اذا طرات شبهه
بعد ثبوته لا يسقطها بل هو من جنس ما يثبت بالشبهات يعني اذا كانت مقارنه لا يمنعه من الانعقاد
نحو نكاح الهازل ونكاح المكره والدليل عليه انه تثبت بالشهادة على الشهادة وبكتاب القاضي
الى القاضي مع ان فيها زيادة شبهة يمكن الاحتراز عنها ولهذا لا يثبت بها الحدود والقصاص فعرفنا
انه من جنس ما يثبت بالشبهات فصار فوق الاموال من هذا بدرجة يعني صار النكاح فوق الاموال
من هذا الوجه بدرجه وهي انه يثبت مع الشبهات والمال لا يثبت بها الا ترى ان البيع لا يثبت مع الهزل
وان تفريق الصفقة في البيع مفسد للبيع حتى لو قبل في احد العبدين فيما اذا قال البايع بعت منك
هذين العبدين كذا لا يصح ولو قبل نكاح احدى المراتين يصح وكذا لو جمع بين حر وقن وباعهما
لا يصح البيع اصلا ولو جمع بين من تحل له نكاحه فثبت ان النكاح فوق الاموال في ثبوته مع الشبهه
دونها ولما ثبت المال بشهادة النساء مع الرجال مع انه لا يثبت بالشبهة وان لم يسقط بها فلان يثبت
النكاح الذي لا يؤثر الشبهة في ثبوته وسقوطه كان اولى وذكر في الاسرار في بيان ثبوت النكاح
مع الشبهه وعدم سقوطها بها ان النكاح يثبت مع شرط ان لا مهر ومهر فاسد والبيع لا يصح معهما
وكان اسهل جوازا وكذا النكاح الفاسد يوجد بشبهة النكاح حتى لو دخل بها الناكح لم تجب عليه
الحد ثم لو تزوجها رجل صح ولم تجعل شبهة نكاح الذي تزوج فاسدا مانعة من صحة النكاح
وكذا النكاح الثابت لا يبطل بنكاح اخر وان دخل بها وثبت له شبهه النكاح حتى وجبت العدة
عليها ولم تجب الحد وكذا لو اشترى المكاتب منكوحة مولاه لا يبطل النكاح وقد ثبت للمولى
شبهة ملك في مال مكاتبه بل حق الملك حتى لو اشترى الامة مكاتبه ثبت النسب ولم تجب الحد
ولو تزوجها ابتداء لم يصح لحق الملك فلما لم يبطل النكاح لحق الملك فالشبهة اولى وكذا رجوع
الشاهد بعد القضاء لا يبطل القضاء ولو كان من جنس ما يسقط بالشبهة لبطل القضاء به كما في الحدود

فثبت

فثبت ان النكاح يثبت مع الشبهه ولا يسقط بها وكذلك في اخواتها يعني وكما ان التعليل بالعدم في هذه
المسألة لا يمنع من قيام وصف اخر يثبت الحكم به لا يمنع التعليل بالعدم في اخوات هذه المسايل وهي مسئلة
عتق الاخ وطلاق المبتوتة واسلام المروي في المروي من قيام وصف اخر يثبت الحكم بها في تلك
المسايل ففي مسألة عتق الاخ ان لم يوجد البعضية فقد وجدت القرابة التي صينت عن الاستذلال لال
اذ في الاذلال وهو ذل ملك النكاح فيصان عن الاستذلال بالملك الذي بالطريق الاولى وفي المبتوتة ان لم يوجد
النكاح فقد وجدت العدة التي هي من اثاره وصحة الطلاق يستغني عن زوال ملك النكاح حكما
له كان صريح الطلاق بعد صريح الطلاق منعقد ولا اثر له في ازالة الملك فان الاول قد انعقد لازالة
الملك فلا حاجة الى انعقاد الثاني لها ولو طلقها طلاقا رجعيا بقي النكاح منعقدا ولا يزول الملك
بحال نثبت ان زوال الملك بحال فثبت ان زوال الملك ليس بحكم لازم للطلاق بل حكمه اللازم
ابطال الحل المحلية اذا تم ثلاثا واذا كان كذلك امكن اعماله في تفويت الحل وابطاله بعد الابانه
فوجب القول بصحته الا انا شرطنا قيام العدة لانه لابد من ضرب ملك لبقاء تصرفه عليها وذلك
يحصل بالعدة تارة وبقيام النكاح اخرى فانما وجد ينفذ تصرفه عليها اشير هو الاسرار
والطريقة البرغرية وفي الاسلام المروي في المروي انه لم يوجد الطعم او الثمنية فقد وجدت الجنسيه
التي هي احد وصفي علة ربوا الفضل وانها تصلح بانفرادها علة لربوا النسيه كالوصف الاخر وهو الطعم
عنده والكيل عندنا فان من باع قفيز حنطة بقفيز شعير نسيئة لا يجوز بالاتفاق وقول
الخصم الجنسية شرط وليست باحد وصف العلة فاسد لان العلة يتميز عن الشرط بالتاثير وقد
ظهرت للجنسية في اثبات التسوية على ما بينا فيكون من العلة وكذا قول الجنسية بعض
العلة فاسد لان العلة يتميز عن الشرط ايضا لانها بعض العلة في ربوا الفضل فاما ربوا النسيئة فهي
جميع العلة استدلالا بالوصف الاخر فانه كان بعض العلة في ربوا الفضل وصار جميع العلة
في ربوا النسيئة فان قيل البيع لفوات القبض لا الربوا النسيئة قلنا هذا الكلام يهدم قاعدة
الشريعة فانه يؤدي الى انكار ربوا النسيئة وانه ثابت بالنصوص المشهورة حتى كان ابن عباس
رضي الله عنهما يقول لا ربوا الا في النسيئة بل ربوا النسيئة اثبت من ربوا الفضل فان الصحابه
قد اتفقت عليه وكان يؤدي الى انكاره باطلا فصار هذا الفصل ما اشير اليه في الميزان ان التعليل
بالنفي على وجهين احدهما ان يعلل لنفي الحكم بنفي وصف من اوصاف النصوص عليه وهو فاسد
لانه يجوز ان يكون الحكم معلقا بوصف اخر وهو في الحقيقة تعليل بعله قاصرة يجوز ان يكون الحكم
ثابتا بعلل والثاني ان يكون الحكم ثابتا بعله معينه ليست له علة اخرى كحد الغصب
لا يجب بدون الغصب وحد السرقة لا يجب بدون السرقة فكان نفي الحكم بنفي الغصب نفيا صحيحا

الا يرى الى قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الاية فان التحريم لما كان لا يعرف
الا بالوحي انعدم عند عدمه **قوله** واما الاحتجاج باستصحاب الحال الى اخره الاستصحاب
في اللغة طلب الصحبة ويقال استصحبته الكتاب وغيره وكل شيء لازم شيئا فقد استصحبه
وسمي هذا النوع استصحاب الحال لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي صاحبا للحال او يجعل
الحال مصاحبا لذلك الحكم وفي الشريعة هو الحكم بثبوت امر في الزمان الثاني بناء على انه كان ثابتا في الزمان
الاول وقيل هو التمسك بالحكم الثابت في حكم حال البقاء لعدم الدليل المغير وعبارة بعضهم
هو الحكم ببقاء الحكم الثابت المحتمل للدليل المغير لا للعلم بالدليل المبقي وقال بعضهم هو عبارة عن الحكم
ببقاء حكم ثابت بدليل غير متعرض لبقائه ولا لزواله محتمل للزوال بدليله لكنه التبس عليك
حاله وهذه العبارات تؤدي معنى واحدا في التحقيق ثم لا خلاف ان استصحاب حكم عقلي وهو
كل حكم عرف وجوبه او امتناعه وحسنه وقبحه بمجرد العقل او استصحاب حكم شرعي
ثبت تابيده او توقيته نصا او ثبت مطلقا وهي بعد وفات النبي عليه السلام واجب العمل به لبقاء
دليل البقاء وعدم دليل المزيل قطعا ولا خلاف ان استصحاب حكم ثبت بدليل مطلق غير
متعرض للزوال والبقاء ليس بحجة قبل الاجتهاد في طلب الدليل المزيل لا في حق غيره ولا
في حق نفسه ايضا اذا كان متمكنا من الطلب الا ان لا يكون متمكنا منه فاما اذا كان الحكم ثابتا بدليل
مطلق غير متعرض للزوال وقد طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر وسعه ولم يظفر فقد اختلف فيه
فقال جماعة من اصحاب الشافعي مثل المزني والصيرفي وابن سريج وابن خيران انه حجة ملزمة
مثبتة في الشرعيات واليه مال الشيخ ابو منصور رحمه الله فانه ذكر في ماخذ الشرائع ان هذا القسم يصلح حجة
على الخصم في موضع النظر ويجب العمل به على كل مكلف اذا لم يجد دليلا فوقه من الكتاب والسنة ولا يجوز تركه
بالقياس قبل الترجيح وتابعه في ذلك جماعة من مشايخ سمرقند وهو اختيار صاحب الميزان وقال اكثر
من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وابو الحسن البصري وجماعة من المتكلمين انه ليس بحجة اصلا لا لاثبات
امر لم يكن ولا لابقاء ما كان وقال اكثر المتاخرين من اصحابنا مثل القاضي الامام ابي زيد والشيخين وصدر الاسلام ابي
اليسر ومتابعيهم انه لا يصلح حجة لاثبات حكم مبتدا ولا للالزام على الخصم بوجه ولكن يصلح للابداء العذر والدفع
فيجب عليه العمل به في حق نفسه لا يصح له الاحتجاج به على غيره **قوله** وذلك في كل حكم بيان الاستصحاب
اي الاستصحاب او الاحتجاج بالاستصحاب انما يتحقق في كل حكم عرف وجوده اي ثبوته بدليل ووقع
الشك في زواله كان استصحاب حال البقاء على ذلك اي على ذلك الوجوب يعني كان جعل حال البقاء
مصاحبا للوجوب دليلا موجبا اي ملزما يصح الاحتجاج به على الخصم وعندنا هذا اي الاستصحاب
لا يكون للايجاب اي لا يصلح للالزام لكنها حجة دافعة اي يدفع الزام الغير واستحقاقه عليه والضمان

للاستصحاب وما بيناه لما ثبت الخبر كقوله تعالى بل هي فتنة او بتاويل الحال اي لكن الحال حجة دافعة
على ذلك دلت مسائلهم اي على ما قلنا من كون الاستصحاب موجبا عنده دافعا عندنا ودلت
مسائل الفريقين منها مسائل الصلح على الانكار فانه جائز عندنا ويصح الاعتياض عما ادعاه وعنده
لا يجوز الا ان الاصل في الذمة هو البراءة عن الحقوق لانها خلقت فارغة والشغل بعارض والتمسك بالاصل
حجة للدفع والالزام عنده وكما اندفع التمسك بهذا الاصل الذي اي الدعوى عن المدعى عليه صل
يتعدى الى المدعي في ابطال دعواه وصار كانه اقام بينة على ان ذمته فارغة عن حق الغير وعندنا جعلنا
البراءة دافعة للدعوى ولم نجعلها حجة على المدعي بل صار دعوى المدعي ان المدعى حقي وملكي
معارضا لانكار المنكر على السواء فانه خبر محتمل ايضا وكما لا يكون خبر المدعي حجة على المدعى عليه
في الزام التسليم اليه لكونه محتملا فكذلك خبر المدعى عليه لا يكون حجة على المدعي في ابطال دعواه وفساد
الاعتياض بطريق الصلح ولهذا لو صالحه اجنبي على ما قال جاز بالاتفاق ولو ثبت براءة ذمته في حق
المدعي بدليل كما ذكره الخصم لم يجز صلحه مع الاجنبي كما لو اقر انه مبطل في دعواه ثم صالح مع اجنبي
كما ذكره شمس الائمة رحمه الله وتقرير اخر ان قول المدعي معتبر في حقه دون خصمه وان كان خصمه
ليس بمعتبر في حق المدعي فكانا سواء في انها ليسا بحجتين في حق كل واحد منهما فيجوز الصلح في حق
المدعي اعتياضا عن حقه في حق المنكر افتداء لليمين وقطعا للخصومة لان خبر كل واحد منهما حجة
في حق نفسه فلو لم يجز الصلح لكان قول المنكر حجة على المدعي ولا يقال لو جاز الصلح لجعل قول
المدعي حجة في حق الخصم لان الجواز في جانبه بجهة افتداء اليمين لان الحق ثبت عليه ومنها مسألة الشفعة
وهي انها اذا بيع من الدار شقص فطلب الشريك الشفعة من المشتري فانكر المشتري ان يكون ما في يد الشفيع
من الدار ملك الشفيع بان قال ملك ليست بيده ملك بل كانت بيد اجارة او اعارة وانكر الطلب ان يكون بيده
بيد اعارة او اجارة كان القول قول المشتري حتى ان الشفيع ما لم يثبت علما في يده من الدار ملكه لا يستحق
الشفعة عندنا لانه يتمسك بالاصل فان اليد دليل الملك في الظاهر وهو لا يصلح حجة للالزام وقال الشافعي رحمه
الله انه يستحق الشفعة بغير ان اقام بينة انه ملكه وان ثبت يد ملك لان التمسك بالاصل يصلح حجة للدفع والالزام
جميعا عنده وانما وضع المسألة في الشقص احترازا عن موضع الخلاف فان الشفعة بالجوار ليس بثابتة
عنده والشقص الجزء من الشيء والنصيب ومنها مسألة تعليق عتق العبد فانه اذا قال لعبده ان لم تدخل الدار
اليوم فانت حر ثم اختلفا بعد مضي اليوم فقال المولى قد دخلت وقال العبد لم ادخل كان القول قول المولى
حتى لا يعتق العبد لان العبد متمسك بالاصل وهو عدم الدخول والتمسك به لا يصلح حجة للالزام على الغير ولا يبطل
انكار المولى وقال الشافعي رحمه الله لما كان الاصل عدم الدخول فيجعل كان العبد اقام البينة على ذلك فيعتق ويكون
القول قوله لما ذكرنا ان الاستصحاب حجة دافعة لا ملزمة ثم استدل من جعله حجة على الاطلاق بالنص وهو قوله

عليه السلام ان الشيطان ليأتي احدكم فيقول احدثت احدثت فلا ينصرفن حتى يسمع صوتا او يجد ريحا
حكم باستدامة الوضوء عند الاشتباه وهو عين الاستصحاب وبالاجماع وهو انه اذا تيقن بالصوم ثم شك
في الحدث جاز له اداء الصلوة به ولم يلزمه الوضوء ولو تيقن بالحدث ثم شك في الوضوء بقي الحدث وكذا
اذا تيقن بالنكاح ثم شك في الطلاق لا يزول النكاح بما حدث من الشك وهذا كله استصحاب
او بالدليل المعقول وهو ان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت له معارض قطعا ولا ظنا يبقى ذلك الدليل
ايضا الا ترى ان الحكم الثابت بالنص يبقى به اي بذلك النص بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه
وسلم حتى بعد نسخه اي نسخ ذلك الحكم لبقاء النص الموجب له بعد وفاته عليه السلام •
واستدل صاحب الميزان للشيخ ابي منصور رحمهما الله بان الحكم متى ثبت بان الحكم متى شرعا
فالظاهر دوامه لما تعلق به من المصالح الدينية والدنيوية ولا يتغير المصلحة في زمان قريب
واما احتمال التغير عند نقاء دم العهد فمتى طلب المجتهد الدليل المزيل ولم يظفر به فالظاهر عدمه
وهذا نوع اجتهاد واذا كان البقاء ثابتا بالاجتهاد لا يترك باجتهاد مثله فلا يترجح ويكون حجة على الخصم كمن تعلق
بقياس صحيح فانكر خصمه وعارضه بقياس لا رجحان له على الاول يجب ان يكون المنكر محجوجا لان ذلك حكم
ثبت وثبت بقاؤه بالاجتهاد فلا يزول الا بدليل يترجح على الاول وان كان اوجب شبهة في الاول وهذا معنى
قول الفقهاء ان ما امضي بالاجتهاد لا ينقض باجتهاد مثله الا ترى ان الحكم المطلق في حال حيوة النبي عليه السلام
كان محتملا للنسخ ثم هو ثابت في حق من كان بعيدا عنه في حق وجوب العمل به والالزام على الغير ودعوة
الناس الى ذلك فعرفنا ان الاستصحاب حجة ملزمة لنا في الميزان وتمسك من لم يجعل حجة اصلا بان المستصحب
ليس دليل عقلي ولا شرعي على ثبوت الحكم في موضع الخلاف فان العقل لا يدل على بقاء الحكم الشرعي بعد
ثبوته وكذا دلائل الشرع الكتاب والسنة والاجماع والقياس في موضع الخلاف فان العقل لا يدل على بقاء
الحكم الشرعي بعد ثبوته ولم يدل شيء على بقاء الحكم بعد الثبوت فكان العمل بالاستصحاب عملا بلا دليل
وكيف يجعله حجة لا بقاء ما كان على ما كان والبقاء لا يضاف الى الدليل الموجب بل حكمه الثبوت لا غير ولان التمسك
بالاستصحاب يؤدي الى التعارض في الادلة فان من استصحب حكما من صحة فعل او سقوط فرض كان لخصمه ان
يستصحب خلافه في مقابلته كما لو قيل ان المتيمم اذا رأى الماء قبل صلوته وجب عليه التوضي فكذلك اذا رآه بعد
دخوله في الصلوة باستصحاب ذلك الوجوب امكن ان يعارض بان الاجماع قد انعقد على صحة شروعه في الصلوة
وانعقاد الاحرام وقد وقع الاشتباه بعد رؤية الماء في الصلوة فيحكم ببقائه بطريق الاستصحاب وما ادى الى
مثل هذا كان باطلا ولنا ان الدليل الموجب اي المثبت لحكم في الشرع لا يوجب بقاءه لان حكمه الاثبات في البقاء
غير الثبوت ولا يثبت به البقاء كالايجاد لا يوجب البقاء لان حكمه الوجود لا غير يعني لما كان الايجاد علة للوجود
لا للبقاء لم يثبت به البقاء حتى صار الافناء بعد الايجاد ولو كان الايجاد موجبا للبقاء كما كان موجبا للوجود لما

تصور

تصور الافناء بعد الايجاد لاستحالة الفناء مع المبقي كما لا يتصور الزوال حال الثبوت لاستحالة الجمع بين الوجود
والعدم ولما صح الافناء علم ان الايجاد لا يوجب البقاء فكذا الحكم لما احتمل النسخ بعد الثبوت علم ان دليله
لا يوجب البقاء لاستحالة الجمع بين المزيل والمثبت الا ترى انه لما كان موجبا لم يجز نسخ الحال في حال ثبوته لان
الشيء في حال ثبوته محال وهذا اي ما قلنا ان الدليل الموجب لشيء لا يوجب بقاؤه ثابت لان ذلك اي البقاء
ويعبر به عن الكون في الزمان الثاني بعد الكون في الزمان الاول بمنزلة اعراض تحدث فان البقاء معنى
وراء الباقي بدليل ان الشيء في اول احواله يوصف بالوجود ولا يوصف بالبقاء فانه يصح ان يقال وجد ولم
يبق ولو كان بقاؤه نفس وجوده لما انفك وجوده عن البقاء في الزمان الاول ويصح اضافة
تلك الحالة بالبقاء واذا ثبت انه معنى اخر وراء الوجود له بنفسه حقيقة كسائر الصفات كان بمنزلة
الاعراض التي تحدث في الشيء بعد وجوده من البياض والسواد والحركة والسكون فلم يصلح ان يكون
شيء له علة لوجود غيره اي لم يصلح ان يكون نفس وجود شيء من غير انضمام دليل اخر
اليه علة لوجود عرض من الاعراض التي تقوم به فلا يصلح نفس وجود الحكم علة لبقائه الذي هو
غيره بمنزلة العرض القائم به فثبت ان الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاؤه فلا يكون البقاء ثابتا بدليل
بل بناء على عدم العلم بالدليل المزيل مع احتمال وجوده فلا يصلح حجة على الغير لكنه لما بذل جهده
بطلب المزيل ولم يظفر به جاز له العمل به اذ ليس في وسعه وراء ذلك كما جاز له العمل بالتحري
عند الاشتباه ورأيت بخط شيخي رحمه الله قال الشافعي رحمه الله استصحاب حكم ثبت بدليله في
الزمان الثاني لم يكن قولا بلا دليل لان الموجب للوجود او العدم اوجب البقاء والحكم الشرعي مما
يوصف بالبقاء عدميا كان او وجوديا فيبقى موصوفا بالوصف الذي ثبت بدليله اي ان يوجد
المغير بخلاف الاعراض التي لا توصف بالبقاء لانها لا تستغني عن العلة كل ساعة ولحظة لحدوثها
جزءا فجزءا فيحتاج الى علة حسب حاجته الاول اليها ثم الشيخ تعرض لابطال هذا الكلام وقال البقاء
بمنزلة اعراض تحدث للترادف والتوالي فلا يستغني عن الدليل وقد وقع الشك في الدليل المبقي
فلا يكون حجة على الغير مع الشك فان قيل لما كان البقاء امرا حادثا سوى الثبوت لا بد له من دليل
وسبب كالثبوت لا بد له من سبب فلا يستقيم ان يقال البقاء ثابت بلا دليل ويضاف الى عدم المزيل قلنا
بقاء الموجود في الحقيقة ثابت بابقاء الله تعالى اياه الى زمان وجود المزيل كما ان ثابت بايجاده الا ان
للوجود سببا ظاهرا يضاف اليه وليس للبقاء سبب ظاهر فقيل البقاء ثابت بلا دليل على معنى انه
لا يحتاج في الظاهر الى سبب يضاف اليه لا على معنى انه لا يحتاج الى مبق اصلا وذلك انه اذا ثبت موت
انسان او بناء دار كان ابتداؤه مفتقرا الى سبب ظاهر بعدما علمنا يقينا انه ثابت بايجاد الله تعالى
على ما عرف في المولدات فاما بقاؤه فلا يفتقر الى سبب ظاهر بل يبقى بابقاء الله تعالى الى ان يوجد القاطع

من غير سبب يضاف اليه فكذا الحكم الشرعي يفتقر في ابتدائه ثبوته الى دليل ويبقى بابقاء الله تعالى الى ان يوجد
المزيل من غير ان يدل دليل ظاهر يدل على بقائه ولما لم يحصل العلم بعدم المزيل ثم يحصل العلم بالبقاء بانا
لعدم العلم بالمزيل لا بالعلم لعدم المزيل فلم يصلح حجة على الغير فان قيل ان لم يحصل العلم بالبقاء فقد
حصل الظن الغالب بالاجتهاد في طلب المزيل وعدم الظفر والادلة حجة في الشرع كاليقيني ان الالزام
به على الغير كما يصح بالقياس قلنا لا نسلم ان كل ظن معتبر في الشرع بل المعتبر هو الدليل الظني الذي
قام قطعي على اعتباره مثل القياس وخبر الفاسق ولم يقم هاهنا قطعي ولا ظني على اعتباره فلا يصلح
الاحتجاج به على الغير كما لا يصح الاحتجاج بالظن الحاصل بالتحري على الغير **قوله** الا ترى توضيح
لقوله الدليل الموجب لحكم لا يوجب بقاءه واشارة الى استصحاب العدم مثل استصحاب الوجود
وذكر القاضي الامام في التقويم ان الاحتجاج بالاستصحاب عمل بلا دليل وذكر مثال الاستصحاب
في المعدوم والموجود ثم قال وهذا لان ثبوت العدم لا يوجب بقاءه ولا يبقى حدوث علة موجدة والثبوت
الوجود بعده يوجب بقاءه ولا يبقى قيام ما يعدمه الا ترى ان عدم الشراء منك بمعزل عن الشراء ولا
يوجب ايضا دوام العدم بل يدوم لعدم الشراء منك للحال الحكم للعدم فيما مضى وان اشتريت فقد
الشراء منك اوجب الملك ولا يوجب بقاءه واما يبقى لعدم ما يزيله ولا يمنع حدوث ما يزيله وحياة
الانسان بعلتها لا يوجب البقاء ولا يمنع طريان الموت فما في هذه الجملة اشكال فاذا اراد اثبات دوام الحالة
الثانية في المستقبل يكون ثابتا وهو الا يوجبه بل يبقى لا مستغنيا به عن الدليل في بقائه ما كان محتجا بلا
دليل **قوله** الا ترى ان الشيخ توضيح لقوله وهذا الاشكال كما ذكرنا اشارة الى قوله الدليل الموجب
لا يوجب البقاء ثم اجاب عما استدل الشافعي به من المسائل فقال واما فصل الطهارة والملك بالشرى
وما اشبه ذلك وهي مسئلة الشهادة فليس مما نحن بصدده بل هي من قبيل ما ثبت بقاؤه بدليل
كذا بل الشرع بعد وفاة النبي عليه السلام وذلك لان حكم الشرع للملك موبد وكذا احكام اخواته من
النكاح والوضوء والحدث بدليل انه لا يصح توقيت هذه الاحكام صريحا فانه لو قال اشتريت الى
كذا او توضأت الى كذا او قال اشتريت على ان يثبت الملك في سنة او سنتين او توضأت على ان
تثبت الطهارة الى وقت كذا او تزوجت على ان تثبت الحل الى مدة كذا لا يصح بل يفسد العقد او الشرط
ولو لم يكن هذه الاحكام موبدة وكان بقاؤها بالاستصحاب لجاز توقيتها كالحكم الثابت ابدا
بدليل شرعي في زمان الرسول عليه السلام وكسائر ما ثبت بقاؤه بالاستصحاب الا ان هذه الاحكام
مع كونها موبدة تحتمل السقوط بالمعارض على سبيل المناقضة يعني بمعارض يناقض الاول
ويضاده كالفسخ للبيع والطلاق البائن للنكاح والحدث للطهارة فقبل وجود المعارض
كان لها حكم التابيد وكان بقاؤها بالدليل لا بالاستصحاب فيصلح حجة على الغير ثم الشيخ رحمه الله

ذكر

ذكر في باب محل النسخ ان الشراء يثبت به الملك دون البقاء وذكر هاهنا ان الثابت بالشراء ملك موبد
وهذا يقتضي ان الشراء يوجب البقاء كما يثبت اصل الملك وهذا تراه اي تناقضهما والتقصي عنه ان
المراد من قوله الشراء يوجب الملك دون البقاء انه يوجب الملك على وجه لا يحتمل ان يتخلف عنه
لكونه يوجب البقاء على وجه يحتمل طرو القاطع عليه فثبوت بقاء الملك بالشراء ليس كثبوت الملك
به فانه يحتمل الانتقاص وثبوت الملك لا يحتمل ثم بين الشيخ مسئلة تجري على القولين فقال وكذلك
اي ولان الاستصحاب حجة ملزمة عندنا وهو ملزمه عنده قلنا في رجل اقر بحرية عبد يعتق العبد ثم
اشتراه انه اي العقد صحيح بالنسبة الى البائع على اختلاف الاصلين حتى لو كان له ولاية مطالبة الثمن
بالاتفاق اما عندنا فلما قلنا يعني في موضعه او بينا في هذا الكتاب من حيث المعنى ان كل واحد من العاقدين لا يعد وقائله اي لا يتجاوزه واما البائع فلانه في قوله بعت هذا العبد مصحح للملك السابق الثابت
له بدليله فلا يصلح مطلقا لزعم المشتري انه حر واما المشتري فلان قوله حر ليس بمبني على دليل
كالاستصحاب فلا يتعدى الى البائع ولا يصلح مبطلا لكلامه فلو لم يجز البيع لكان قوله متعديا الى البائع
وذلك لا يجوز لا يقال لو جاز البيع لزم ان يكون قول انه عبد متعديا الى المشتري حيث نفذ
البيع في حقه ووجب الثمن عليه لانا نقول انما يلزم ذلك لو جعل البيع منعقدا في حق المشتري
وصار العبد ملكا له بهذا العقد ولم يحصل لذلك فان العقد ليس بمنعقد في حق المشتري بل هو
في حقه فداء وتخليص للعبد لان قوله حجة في حق نفسه وان لم يكن متعديا الى البائع وهو بمنزلة
الصلح على الانكار فان بدل الصلح فداء على اليمين في حق المدعى عليه وعوض عن الحق في حق المدعي
ثم الولاء لا يثبت لاحد لانه كان في زعمه انه حر الاصل وان كان يزعم انه حر لاعتاق البائع فالولاء
موقوف لان كل واحد منهما ينفيه عن نفسه فان البائع يقول انا ما اعتقته بل عتق باقرار المشتري
فله ولاؤه والمشتري يقول بل اعتقه البائع فالولاء له فيوقف ولاؤه الى ان يرجع احدهما الى تصديق
صاحبه فيكون الولاء له لان الولاء يحتمل النقض بعد ثبوته ولا يبطل بالتكذيب اصلا ولكنه يبقى موقوفا
واذا صدقه ثبت منه كذا في المبسوط وعلى قوله اي قول الشافعي قول البائع يعني قوله بعت يرجع
الى ما عرف بدليله وهو الملك فان الملك لما ثبت بدليله من الشراء والهبة او الارث او نحوها يبقى
بذلك الدليل فيصلح حجة على خصمه وهو المشتري فاما قول المشتري هو حر فليس يرجع الى
اصل عرف بدليله اذ ليس للمشتري دليل على ثبوت الحرية ليستصحبه بذلك الدليل فلم
يكن حجة على خصمه وهو البائع وذكر في الوسيط الغزالي لو شهد بحرية عبد ورد شهادته
او لم يشهد معه بان لم يحكم به ثم جاء واشتراه صحت المعاملة واختلفوا في حقيقته منهم
من قال هو بيع من الطرفين فان المشتري لما قال اشتريته منك كان مقرا له بالملك وهو رجوع.

عن الشهادة السابقه فقد توافق المتعاقدان على صحة البيع ولا يظهر حكم الشهادة في
مواخذة المشتري به بعده ومنهم من قال انه مفادات من الجانبين فان البايع لما عرف ان العبد
حر بعد الشرا كان ما اخذه فداء ومنهم من قال هو بيع في حق البايع وفداء في حق المشتري وهو
الصحيح نظرا في حق كل واحد الى قوله فلا يثبت للمشتري خيار المجلس والشرط بلا اتفاق
لانه لا يشتريه ليملكه بل ليخلصه عن الرق فاما ثبوت الخيار للبايع فمبني على ما ذكرنا وان قلنا
هو فدا من الجانبين فلا خيار له ايضا وان قلنا انه بيع من الجانبين او من جانب البايع ثبت له الخيار
قوله واما الاحتجاج بتعارض الاشباه وكذا الاستدلال بتعارض الاشباه وهو ابقاء الحكم الاصلي
في المتنازع فيه بناء على تعارض الاصلين بمكن الحاقه بكل واحد منهما وهو فاسد لانه في الحقيقة
احتجاج بلا دليل وذلك مثل قول زفر في غسل المرافق انه ليس بفرض في الوضوء لان الله
تعالى جعل المرافق غاية لغسل الايدي بقوله عز ذكره وايديكم الى المرافق ومن الغايات
ما يدخل في المعنى كما في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد
الاقصى فان المسجد داخل في الاسرى وكما في قوله عليه السلام فما زاد على الخمس الى التسع
وكما يقال حفظت القران من اوله الى اخره ومنها ما لا يدخل كما في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل
وقوله تعالى فنظرة الى ميسرة ولهذه الغاية شبهة بكل واحد من القسمين لدخول حرف الغاية عليها
فلتشبهها بالقسم الاول يدخل في المعنى ويجب الغسل ولتشبهها بالقسم الثاني لا يجب وليس احد
الشبهين اولى من الاخر ولم يكن الغسل واجبا فلا يجب بالشك وهذا اي الاحتجاج بهذا الطريق عمل
بلا دليل لان ما ادعى من ثبوت الشك غير مسلم له لانه امر حادث فلا بد له من دليل ولم يوجد فان قال
دليله تعارض الاشباه قلنا انه امر حادث ايضا فلا يثبت الا بدليل فان قال دليله دخول بعض الغايات
في المعنى وعدم دخول بعضها فيه كما بينا فحينئذ يقول له اتعلم ان هذا المتنازع فيه من اي القسمين ام
لا فان قال اعلم ذلك قلنا ان لا يكون فيه شك لان العلم مع الشك لا يجتمعان لبينا فيهما يلحق بما هو من نوعه
بدليله ولئن قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وانه لا دليل معه ثم ان كان هذا مما يمكن الوقوف عليه بعد الطلب
كان معذورا في الوقوف لكن عذره لا يصير حجة له على غيره ممن يزعم انه قد ظهر عنده دليل الحاقه باحد
النوعين فعرفنا ان حاصله احتجاج بلا دليل ولان اكثر ما في الباب ان الاشباه متعارضة وان تعارضها
يحدث الشك لكن اثر الشك في التوقف وترك الميل الى احدهما ما لم يقم دليل الترجيح لاحدهما لا الحكم
بنفي وجوب الغسل فلا هذا هو الترتيب المذكور في هذه المسئلة في التقويم والميزان وغيرهما الا ان الشيخ
لم يذكر بعض المقامات وجعل الاستفسار دليلا اخر وتقريره ان الشك امر حادث فلا يثبت الا بدليل ولم
يوجد ولئن سلمنا انه ثابت بدليل وان دليله انقسام الغايات الى قسمين كما اشير اليه في قوله في الغايات

ما يد

ما يدخل ومنها ما لا يدخل فلا يدخل بالشك يقال له العلم الى اخره قوله وذكر بعض الشروح في قوله
الشك حادث فلا يثبت بغير علة ان كل حادث يفتقر الى السبب وما قاله زفر لا يصلح سببا للشك
لان ما دخل في الغايات من المعنى دخل بدليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون ذلك تعارضا في المرفق
لانه لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول في نفس المرفق ومن شرط التعارض اتحاد المحل ولا يكون الدخول
في محل اخر تعارضا فيه فلا يصلح سببا للشك بخلاف سور الحمار لان تعارض الدليلين ثبت في نفس
السور احدهما يوجب نجاسته والاخر يوجب طهارته فيصلح سببا للشك عند تعذر الترجيح وليس
كذلك ههنا قوله واما الذي لا يستقل اي الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم
بل ينضم اليه وصف اخر يقع به الفرق بين المقيس والمقيس عليه باطل مثل قول بعض اصحاب
اصحاب الشافعي ممن لم يشم رائحة الفقه في مسئلة مس الذكر انه حدث لانه مس الفرج وكان حدثا
كما اذا مسه وهو يبول فهذا القياس لا يستقيم الا بزيادة وصف في الاصل به يقع الفرق بين الفرع والاصل صل
وبه يثبت الحكم في قوله لانه مس الفرج معلق القول ومعمول به وهذا اي الدليل بمثل هذا الوصف ليس
بتعليل لا ظاهرا لانه ليس على موافقة تعليلات السلف ولا باطنا لانه ليس تاثير لمس الفرج في انتقاض الطهارة
كما اشار اليه علي رضي الله عنه بقوله لا ابالي امسست ذكري ام انفي وقيل لا ظاهرا اي لا قياسا جليا
ولا باطنا اي لا قياسا خفيا يعني فليس هذا بقياس ولا استحسان ولا رجوعا الى اصل اي مقيس عليه
هذا قياس بلا مقيس عليه لما جعل مس الذكر مقيسا وجعل مسه مع وصف اخر مقيسا عليه مع ان
الفرق بهذا الوصف يقع بين الاصل والفرع باعتبار انه علة تامة فلا يتعارض ولم يوجد في الفرع ولم
يعتبر انضمامه اليه فلم يبق الا قياس مس الذكر على مس الذكر وذلك باطل لعدم الاصل الذي يلحق الفرع
به وكذلك قولهم اي ومثل قولهم في مس الذكر قولهم في عدم جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا
من بدل كتابته عن الكفارة هذا مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما لو ادى بعض بدل الكتابة ثم اعتقه عنها
لان هذا الوصف وهو اداء بعض البدل يقع الفرق بين الاصل والفرع لان المستوفى من البدل يكون عوضا
والعوض في الاعتاق مانع من جواز التكفير ولم يوجد هذا المانع في الفرع فلم يبق الا قوله لا يجوز
التكفير بتحرير المكاتب لانه مكاتب وهو دعوى بلا دليل فيكون باطلا قوله واما الذي يكون
مختلفا اي الاحتجاج بالوصف الذي يكون مختلفا فيه فكذا اذا ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه
عندنا سواء كانت القرابة قرابة ولاد او لم يكن وعند الشافعي يختص هذا الحكم بقرابة الولاد فلا
يثبت العتق في بني الاعمام ومن في معناهم بالاجماع لعدم الولاد والمحرمية ويثبت في الوالدين و
المولودين بالاجماع لوجود المعنيين ويثبت في الاخوة والاخوات ومن في معناهم عندنا لوجود
القرابة المحرمة للنكاح ولا يثبت عنده لعدم الولاد ثم انه اذا اشترى قريبه الذي يعتق عليه مثل

الاب والابن ناويا عن الكفارة تصح وتخرج به عن العهدة الكفارة عندنا وعنده لا يصح التكفير به
كما عرف في موضعه فاذا علل في اداء الاخ لا يعتق على اخيه بالملك بانه شخص يصح التكفير باعتاقه
فلا يعتق بالملك كابن العم وعكسه الاب كان هذا تعليلا بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان
عتق القريب وان كان مستحقا عند وجود الملك بتأدى به الكفارة عندنا كما اذا اشتراه اباه بنية
الكفارة فلا بد له من اقامة الدليل على ان حصول العتق في الملك صلة للقريب يمنع جواز الصرف الى
الكفارة ليمكنه الاستدلال بجواز الصرف الى الكفارة على عدم وقوع العتق في الملك فقبل اقامة
الدليل ومساعدته اياه في ذلك لم يكن هذا الوصف معتبرا وكان تعليلا بلا وصف في الحقيقة فكان
باطلا وكذا تعليلهم لبطلان الكتابة الحالة لانه اي هذا العقد عقد كتابة لا يمنع من التكفير وكان فاسدا
كالكتابة بالخمر تعليل بوصف مختلف اختلافا ظاهرا لان الكتابة لا يمنع جواز الاعتاق عن الكفارة عندنا
حالة كانت او مؤجلة ويلزم عليه اقامة الدليل على ان الكتابة الصحيحة يمنع جواز الاعتاق عن
الكفارة ليصح له الاستدلال بجواز الاعتاق عن الكفارة على فساد الكتابة قبل اقامة الدليل
والزام الخصم كان استدلالا فاسدا وذكر وجه اخر في ان التكفير باعتاق الاخ مختلف فيه وهو
ان صحة التكفير باعتاق الاخ عند الخصم كما قال الشافعي فانه عنده انما يصح التكفير باعتاق
قصدي يتحقق بعد الملك كما في العبد الاجنبي اذ الاخ لا يعتق بالملك عنده وعندنا يصح
التكفير باعتاق مقارن للملك ثبت في ضمن الشراء بنية التكفير ولا مدخل للاعتاق القصدي
في حقه وكان هذا وصفا مختلفا فيه فلم يصح التعليل به على ما بينا قوله واما الذي لا يشكل
فساده ولا شك في فساده فمثل قولهم ان السبع الى اخر ما ذكر في الكتاب ومثل قول من قال
في منع ازالة النجاسة بغير الماء مائع لا يبني على جنسه القنطرة ولا يصطاد فيه السمك فاشبه الدهن
والمرق ومثل قول من قال في القهقهة انها صلاة ذات احرام وتسليم فلا ينتقض به الطهارة كصلاة الجنازة
ومثل من قال من اصحابنا في مس الذكر انه مس آلة الحرث فاشبه مس النهر ان وقال الطويل
مسموف فمسه لا ينقض الوضوء كمس العلم وفي قولهم ان السبع كذا اشارة الى انه لا بد
من رعاية هذا العدد عند الامكان حتى قالوا قراءة الفاتحة ركن للمنفرد وللامام وللقوم وعلى
العاجز عن الفاتحة ان يقرأ سبع ايات من القرآن متوالية فان لم يحسن فمتفرقة فان لم يحسن شيئا من
القرآن سبح وكبر بعدد الفاتحة كذا في المخلص وهذا اي هذا النوع من التعليل مما لا يخفى فساده
على من له ادنى فطانة بان لا مشابهة ولا مناسبة بين غسل الاعضاء في الطهارة والقطع في القصاص
او السرقة ولا بين مدة المسح والقراءة في الصلوة ولا بين الطواف بالبيت وقراءة الفاتحة وكذا النبوة
فضلا من ان تكون فيها معنى مؤثر ولم ينقل شيء من هذا الجنس من السلف وانما احدثه بعض الجهال

ممن

ممن كان بعيدا من طريق الفقهاء بامثال منزل ولعب بالدين قال صاحب القواطع بعد ذكر
هذا النوع وسائر انواع الاقيسة الطردية الفاسدة وعندي ان الاشتغال بامثال هذا تضييع
الوقت العزيز واهمال العمر النفيس ومثل هذه التعليلات لا يجوز ان تكون معتصم الفتاوى
والاحكام ولا مناط شرائع هذا الدين الرفيع بل هي ضد للمبتنى على سبل الرشد ومسالك
الحق وقد كانت هذه مسلوكا طريقا من قبل بجري النظار على سببها وتتاطحون عليها غير ان
زماننا هذا قد غلب فيه معاني الفقه وتجري الفقهاء فيه على مسلك واحد يطلبون الفقه
المحض والحق الصريح وقد شاهب معاني الفقه الى نهايته وارتب في الوضوح الدلائل العقلية
التي يوردها المتكلمون في اصول الدين فالنزول عن تلك المعاني الى مثل هذه الانواع
وله في الدين وضلة في العقل والله العاصم بمنه قوله واما الاحتجاج بلا دليل الى اخره
اتفقوا على انه لا يطلب ممن قال لا اعلم ان الله حكما في هذه الحادثة لان من جهل امرا كان جاهلا
بدليل فاذا اقر به كان طلب الدليل منه سفها واما اذا اعتقد وقال اعلم ان حكم الله في هذه
الحادثة هو الوجوب واعتقد ان لا حكم لله في هذه الحادثة من وجوب فعل او تركه نحو ان
يقول ليس على المجنون والصبي زكوة ويدعي ذلك مذهبا ويدعوا غيره اليه فهل عليه دليل
اذا طالبه الخصم في المناظرة قال اصحاب الظاهر لا دليل على معتقد النفي لا في حق نفسه ولا عند
مطالبة الخصم في المناظرة بل يكفيه التمسك بلا دليل وهو المراد من قوله فقد جعله
بعضهم للنافي يعني ليس عليه اقامة دليل بل تمسكه بلا دليل حجة له على خصمه وقال بعض اهل العلم
يجب على النافي اقامة الدليل في العقليات دون الشرعيات وقال بعضهم لا دليل حجة دافعة لا موجبة
والذي دل عليه مسائل الشافعي انه حجة لابقاء ما ثبت بدليله لا الاثبات ما لم يعلم ثبوته بدليله
هذا ذكر في التقويم واصول شمس الائمة وانكر صاحب القواطع هذا مذهب للشافعي فقال
والذي ادعاه القاضي ابو زيد على الشافعي من مذهبه فما قاله لا ندري كيف وقع له ذلك والمعول
من الاصحاب ما بينا ان النافي يجب عليه الدليل مثل المثبت وعندنا الا دليل لا يكون حجة لاحد الخصمين
على الاخر في الدفع ولا في الايجاب لا في الاثبات ابتداء وهو قول الجمهور فانه ذكر في الميزان انه
يجب على النافي الدليل عند العامة كما يجب على المثبت ولا يجوز ان يعتقد الانسان نفي حكم ولا ان يناظر
غيره فيه ويدعوه الى معتقده الا بدليل تمسك الفريق الاول بالنص وهو قوله تعالى قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الاية فانه تعالى علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بلا دليل
لانتفاء الحرمة عن غير الاشياء المذكورة في هذه وبالمعقول وهو ان النافي متمسك بالظاهر اذ الاصل
عدم ثبوت الاحكام فلا يجب عليه الدليل لان المعتاد المعروف من احوال الشرع ان اقامة الحجة على من ادعى

امرا عارضا الاعلى من تمسك بالظاهر فان من تمسك بعام او بحقيقة لايحتاج الى اقامة الدليل على انه على
عمومه او حقيقته لان الاصل في صيغة العام هو العموم وفي الكلام هو الحقيقة بل الدليل على من يدعي
الخصوص والمجاز وكذا القول في الدعوى قول المنكر اقامة البينة على المدعي لان المنكر هو المتمسك بالاصل
الظاهر والمدعي يدعي امرا عارضا فكذا النافي متمسك بالظاهر فلا يجب عليه الدليل بخلاف المثبت فانه
يدعي امرا عارضا فلا بد له من اقامة الدليل عليه يوضحه ان اقصى الخصومات الخصومة في النبوة والنبي
عليه كان مبينا والقوم نفاه وكانوا لا يطالبون بحجة سوى ان لا دليل على النبوة ولان معنى قولنا لا دليل
على النافي لا دليل على المتمسك بالعدم لان العدم ليس بشيء والدليل يحتاج اليه بشيء هو مدلول عليه
فاذا لم يكن العدم شيئا لم يحتج المتمسك به الى دليل يدل عليه وتمسك من فرق بين العقليات والشر
عيات لان مدعي النفي والاثبات في العقليات يدعي حقيقة الوجود والعدم فيطالب بالدليل فاما
في الشرعيات فمدعي الاثبات يدعي حكما شرعيا من الوجوب او الاباحة او الندب او نحوها فيطالب بالدليل
لكن النافي ينكر وجوده ويدعي انتفاءه وليس ذلك بحكم شرعي فلا يطالب بالدليل واحتج الفريق الثالث
بان العدم حجة على من ليس عنده دليل الوجود والخصم اذا ادعى دليل الوجود لا يكون العدم حجة عليه
لان العدم احتمل التغيير بدليله وهو يدعيه وقول الاخر عندي دليل محتمل يجوز ان يكون ويجوز ان
لا يكون فلا يكون حجة على الخصم فبقي كل واحد منهما محتملا فيعمل حجة في حق نفسه دون حق صاحبه
ووجه قول الشافعي ان لا دليل ليس بحجة الا ان العدم اذا كان ثابتا بدليل يبقى الى ان يوجد المغير
لان الدليل العدم يوجب بقاءه العدم الى ان يعتريه الزوال فكان قوله لا دليل احتجاجا بذلك الدليل وذلك
الدليل حجة على الخصم فاما اذا لم يستند الى دليل فلم يبق الاحتجاج بقوله لا دليل وهو ليس بحجة للجمهور
النص وهو قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم
ان كنتم صادقين اخبر عن اليهود الذين نفوا دخول الجنة وادعوا دخول اليهود والنصارى فيها
ثم امر نبيه عليه السلام بطلب الحجة فالبرهان على النفي والاثبات جميعا فثبت انه لا بد للنافي من الحجة
والمعقول وهو ان نفي كون الشيء حلالا او حراما او واجبا او مندوبا من احكام الشرع كالاثبات فان
انتفاء وجوب صوم شوال وصلاة الضحى من احكام الشرع كوجوب صوم رمضان وصلاة الظهر
وانتفاء الحل عن الخمر حكم شرعي كثبوت الحل في الخل والاحكام لا تثبت الا بادلتها فمن ادعى في شيء من
الاشياء حكما من اثبات او نفي فعليه اقامة الدليل ولا دليل لا يصلح ان يكون دليلا لانه نفي الدليل
ونفي الشيء لا يحتمل ان يكون اثبات ذلك الشيء كقول الانسان لا بيع ليس ببيع ولا زيد ليس بزيد وكان
المتمسك بالنفي متمسكا بعدم الدليل وعدم الدليل لا يكون دليلا فان قيل قوله لا دليل نفي للدليل
المثبت فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة لانه لا واسطة بين النفي والاثبات قلنا انما يكون دليلا

اذا كان النافي ممن علم جميع الادلة فاما ممن لا علم له بذلك فهو جهل بالدليل لا علما بانتفاء الدليل فلا
يكون حجة على الغير والتحقيق فيه ان يقال للنافي ما ادعيت نفيه عرفت انتفاءه بيقين او انت
شاك فيه فان اقر بالشك فلا يطالب بالدليل لانه معترف بالجهل على ما قلنا وان قال ابيقن بالنفي فيقال
يقينك هذا حصل عن ضرورة او غيرها ولا يمكنه ان يقول عن ضرورة لانه لو كان عن ضرورة لشاركه
جميع العقلاء فيه لعدم اختصاص الضروريات باحد ولم يحصل لنا العلم بانتفائه ضرورة ولما
عرفه عن ضرورة لا يخلو من ان يدعي المعرفة عن تقليد او نظر واستدلال والتقليد لا يفيد العلم فان الخطا
جائز على المقلد والمقلد معترف بعمى نفسه وانما يدعي البصر لغيره وان ادعى المعرفة عن نظر
واستدلال فقد اقر انه نفي الحكم بدليل فلا بد من بيانه قال الغزالي رحمه الله ويلزم على اسقاط
الدليل عن النافي امران شنيعان احدهما ان لا يجب الدليل على نافي حدث العالم ونافي الصانع ونافي
النبوات ونافي تحريم الزنا والخمر والميتة ونكاح المحارم وهو محال والثاني ان الدليل اذا اسقط
عن هؤلاء لم يعجز ان يعبر المثبت عن مقصود اثباته بالنفي فيقول بدل قوله محدث انه ليس بقديم
وبدل قوله قادر انه ليس بعاجز وما يجري مجراه قوله ولا يلزم ما ذكر محمد يعني لا يلزم على
ما ذكرنا من بطلان الاحتجاج بلا دليل ما ذكر محمد في كتاب الزكوة حاكيا عن ابي حنيفة رحمهما
الله لا خمس في العنبر لان الاثر لم يرد به فانه تمسك بلا دليل لنفي الخمس وقوله لانه ذكر جواب
السؤال اي لم يكتف على هذا القدر بل ذكر ايضا انه بمنزلة السمك حيث قال حاكيا عنه الخمس
في العنبر قلت لم قال لانه بمنزلة السمك قلت وما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء
وهذا اشارة الى قياس مؤثر لانا اخذنا خمس المعادن من خمس الغنائم وانما يوجب الخمس
فيما يصاب من المعادن اذا كان اصله في يد العدو ثم وقع في ايدي المسلمين بايجاف الخيل
والركاب فيكون في معنى الغنيمة والمستخرج من البحر لم يكن في يد العدو لان قهر الماء
يمنع قهر الاخر على ذلك الموضع فكان القياس نافيا وجوب الخمس فيه ولم يرد اثر بخلاف
القياس نعمل به وكان ما ذكر اشارة الى العمل بالقياس لا احتجاج بلا دليل ثم اقام الشيخ دليلا
اخر واجاب عن تمسك الفريق الاول بالنص فقال ولان الناس يتفاوتون في العلم بالادلة
ومعرفة الحجج تفاوتا لا سبيل لانكاره لانه سبب المحسوس لمن يرجع الى احوال الناس قال
بعضهم يقف على ما يقف عليه البعض واليه اشار الله عز وجل في قوله وفوق كل ذي علم عليم
ومع هذا التفاوت واحتمال قصور النافي عن غيره في درك الدليل لا يكون تمسكه بلا دليل حجة على الغير
ولهذا اي فساد الاحتجاج بلا دليل لاحتمال القصور عن الغير في درك الادلة صح هذا النوع

اى الاحتجاج بلا دليل من صاحب الشرع لان علمه محيط بالادلة الشرعية لانه هو الشارع للاحكام
والواضع للدلائل وكانت شبهها دينه بالعدم دليلا قاطعا على العدم ومن شرع في العمل اي احتج بلا دليل
وقع بانه على نفسه اضطر الى التقليد الذي هو باطل لانه يحتج به لعدم المعرفة بالموجب لحصول المعرفة
بالنفي عن سبب ولما لم يحصل معرفته بالنفي عن ضرورة ولا عن نظر واستدلال لما سبق كان حاصله
بالتقليد اذ ليس بعد الاستدلال شيء سوى التقليد ويجوز ان يكون معناه ومن شرع اى جوز العمل
بلا دليل اى اضطر الى تقليد اى الى القول بجواز التقليد لانه من اقسام العمل بلا دليل والتقليد
باطل لانه اتباع الرجل غيره على ما يسمعه ويراه يفعله عن تقدير انه محق بلا نظر واستدلال وتامل يتبين
كونه حقا او باطلا على احتمال كونه حقا او باطلا كذا في التقويم ولا شك انه لهذا التفسير باطل وليس بحجة
لان فعل غيره وقوله محتمل للصواب والخطاء والمحتمل لا يصلح دليلا ولا حجة ولهذا رد الله على الكفرة
احتجاجهم باتباع الآباء بنفس الروية والسماع من غير نظر واستدلال وليس اتباع الامة صاحب الوحي ولا
رجوع العامي الى قول المفتي ولا القاضي الى قول العدول من هذا القبيل لان التمييز بين الشيء وغيره لا يقع
الا بالاستدلال وقيام المعجزة يوجب تصديقه وكذا قبول الاجماع بقول الرسول عليه السلام وقد
وجب قبول قول المفتي والشاهدين بالنص والاجماع فلم يكن هذا تقليدا لان شرطه عدم الحجة
وقد قامت الحجة هاهنا وتبين مما ذكرنا ان تمسكهم بان لا دليل على المدعى عليه لانه ناف وانما الدليل
على المدعي ليس بشيء فان الشرع اوجب اليمين على المنكر كما اوجب البينة على المدعي الا انه جعل
البينة حجة المدعي واليمين حجة المدعى عليه لانه لا سبيل الى اقامة الدليل على النفي بل يستحيل ولم
يكلف المدعى عليه اقامة الحجة على ما يستحيل اقامتها عليه واوجب عليه ان يعضد جانبه باليمين
كما الزم المدعي ان ينور دعواه بالحجة وقولهم النفي ليس بحكم شرعي فلا يطلب عليه دليل فاسد
ايضا لان قبل ورود الشرع لا حكم في حقنا نفيا ولا اثباتا ولكن بعد ورود الشرع ثبت الوجوب
في حق البعض والانتفاء في حق البعض والاباحة في حق البعض والحرمة في حق البعض وقد ورد
الشرع بالنفي نصا في بعض المواضع مثل قوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول الحول عليه
لا صدقة الا عن ظهر غنى لا زكوة في العلوفة ليس في النخة ولا في الجبهة ولا في الكسعة صدقة
واذا كان حكم الشرع لا يثبت من غير دليل كذا في الميزان واما نفي الكفار نبوة الرسول عليه
وقولهم لا دليل على ثبوته فلم يكن لهم حجة عليه بوجه ولكن كان انكارا منهم لجهلهم وكان
على الرسول عليه ازالة ذلك الجهل عنهم باظهار المعجزات الدالة على ثبوته والله اعلم واذا عرف معنى
القياس وشرطه وركنه لا بد من معرفة حكمه فشرع في بيانه وقال باب حكم العلة

اى القياس واشار بقوله فاما الى تعلقه بما تقدم يعني قد مر بيان الشرط والركن فاما الحكم الثابت
بتعليل النصوص يعني بالقياس فتعدية حكم النص فيه وزاد القاضي الامام ولا اجماع ولا دليل
فوق الراي وانما قال الحكم الثابت بالتعليل كذا ولم يقل حكم القياس كذا لانه لا خلاف ان حكم القياس
التعدية وانما الخلاف في التعليل فعندنا القياس والتعليل واحد وعند التعليل اعم من القياس على
ما نبينه فان قيل انه قد جعل التعدية من شروط القياس بقوله وان يتعدى الحكم الثابت الى اخره
وذلك يقتضي ان يتوقف القياس عليها وان يكون مقدمة على القياس وجعلها هاهنا حكم القياس
وذلك يوجب تاخرها عنه ووجودها به وبين الامرين تناف اذ يستحيل ثبوتها بالقياس وتوقف
القياس عليها قلنا ان المراد من كونه التعدية شرط القياس اشتراط كونها حكما له يعني يشترط ان يكون
التعدية حكمه لا غير ليكون صحيحا في نفسه لا تحقيقة وجود التعدية شرطا له بمنزلة الشهود
للنكاح والطهارة للصلوة اذ لا تصور لوجود التعدية قبل القياس ولو وجدت التعدية لما احتيج قبله صح
الى القياس لحصول المقصود بدونه فكان تصوره وقوع القياس موجبا للتعدية شرط صحته وهو
موجود قبل القياس فيصلح شرطا ويمكن ان يجاب بان المراد من كون التعدية شرط القياس انها
شرط للعلم بصحة القياس لا شروط نفس القياس والعلم بصحته موقوف على وجودها بخلاف
الشهادة فانها شرط لوجود النكاح شرعا وكذا الطهارة للصلوة وقد ذكرنا في باب شروط القياس
ان التعدية حكم لازم تعليل عندنا حتى لو لم يفد التعليل تعدية كان فاسدا فيكون التعليل والقياس
عبارتين عن معنى واحد جائز عند الشافعي يعني يجوز عنده ان يفيد التعليل التعدية الى الفرع
وحينئذ يكون قياسا ويجوز ان لا يفيد تعديه ويكون مقتصرا على محل النص فكان حكم التعليل
عنده تعلق حكم النص بالوصف الذي تبين علة والعلة من ثمراته وهذا ابناء على ان الحكم في محل النص
ثابت بالعلة عنده كما في الفرع والنص معرف لثبوت الحكم بها لان الحكم لو لم يكن مضافا الى العلة في محل النص
لم يكن اثباته في الفرع بتلك العلة واذا كان كذلك كان التعليل بدون التعدية صحيحا لافادته ظهور تعلق الحكم
بالوصف الذي جعل علة كما في العلة العقلية والعلة المنصوصة فان الاسباب الموجبة للحدود والكفارات
جعلت اسبابا شرعا لتعلق الحكم بها من غير اعتبار تعدية وعندنا الحكم في محل النص ثابت بالنص دون العلة
لان في اضافته الى العلة في محل النص ابطال عمل النص بالتعليل واسناد الحكم الى الدليل الاضعف مع وجود الدليل الاقوى
واذا كان كذلك لم يفد التعليل بدون التعدية فكان لغوا على ما مر سابقا قوله واذا ثبت ذلك اى ان حكم التعليل
التعدية قلنا ان جملة ما تعلل له اى جميع ما يقع التعليل لاجله ويتكلم القايسون فيه بالتعليل اربعة اقسام
الاول اثبات الموجب او وصفه والثاني اثبات الشرط او وصفه والثالث اثبات الحكم او وصفه والرابع تعدية حكم
معلوم نسبته وشرطه باوصاف معلومة الباء الاولى يتعلق بمحذوف والثانية بمعلوم اى تعديه حكم ثابت بسببه

وشرطه معلوم باوصافه ويجوز ان يكون الباء الثانية مع معمولها في محل الحال ويصلح للحكم دالحال
ماعتبار الوصف اى تعديته حكم معلوم ثابت بسببه وشرطه ملتبسا باوصاف معلومة وعمارة متن
الاية في بيان القسم الرابع والحكم المتفق عليه كونه مشروعا معلوما بصفة اهو مقصور على المحل
الذي ورد فيه النص ام تعدى الى غيره من المحال الذى يماثله بالتعليل والتعليل للاقسام الاول
باطل بالاتفاق بين الفقهاء ان اثبات سبب او شرطا او حكم بالراى ابتداءً من غير ان يكون له اصل يرد
اليه باطل والاتفاق ان اثبات الحكم بطريق التعدية من اصل الى فرع بالشرائط المعروف صحيح
واختلفوا في اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدية بان ثبت سبب او شرط بحكم النص والاجماع
هل يجوز ان يتعدى السببية والشرطية الى شيء اخر بمعنى جامع ليصير ذلك الشيء سببا او شرطا
لذلك الحكم فذهب بعض المحققين من اصحاب الشافعي الى انه لا يجوز وظنه مذهب العامة اصحابنا
وذهب جماعة الاصوليين الى انه يجوز وهو مختار بعض اصحابنا منهم صاحب الميزان وهو
مذهب الشيخ المصنف رحمه الله فانه ذكر في اخر الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد في
الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس به فتبين بما ذكرنا ان المراد من قوله والتعليل
للاقسام الاول باطل التعليل لاثباتها ابتداءً لا التعليل بطريق التعدية وانما بطل التعليل لاثباتها
ابتداءً لان حكم التعليل اما التعدية كما مذهبنا او تعلق حكم النص بالعلة كما هو مذهب خالفنا
ولا تصور للتعدية في اثبات هذه الاقسام بالراى ابتداءً ولا التعلق حكم النص بالعلة فيما لا نص
فيه فبطل التعليل لفوات حكمه ولما ذكر في الكتاب وهو ان التعليل شرع مدركا لاحكام
الشرع على ما قلنا يعني في اول باب القياس لا لاثبات ابتداءً وفي اثبات الموجب وصفته اي وصفته
ابتداءً اثبات الشرع بالراى اما في اثبات الموجب فظاهر واما في اثبات صفته فلان الموجب لما يعمل
بدون صفته كان اثباتها بالتعليل بمنزلة اثبات اصل السبب فكان ذلك نصب شرع بالراى ايضا
وفي اثبات الشرط وصفته ابتداءً ابطال الحكم دفعة لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط بعدما شرط له شرطا
كان متعلقا به ومعدوما قبل وجوده وكان اثبات الشرط بالتعليل ابتداءً رفعا للحكم الثابت ونسخا له
وكذا التعليل لاثبات وصف الشرط لان الوصف بمنزلة الشرط يتوقف الحكم عليه كما يتوقف على الشرط
فيكون اثبات الوصف دفعا للحكم كاثبات اصل الشرط وقوله ونصب احكام الشرع بالراي
باطل فكذلك رفعها دليل القسم الثالث اي التعليل لاثبات الحكم او وصفه ابتداءً باطل لان الله
نصب الشرط ابتداءً وليس ذلك الى العباد ويجوز ان يكون من تتمة الكلام السابق يعني اثبات
الانسان نصب لاحكام الشرع واثبات الشروط رفع لها ولا يجوز نصب احكام الشرع ولا رفعها
بالراي بالاجماع فلا يجوز اثبات الاسباب والشروط به ايضا اندرج فيه دليل القسم الثالث وبطل

التعليل

التعليل لنفيها اي لنفي هذه الاقسام ايضا كما بطل لاثباتها لان من نفاها لا يخلوا من ان ينكر ثبوتها
اصلا او يدعي رفعها بعد الثبوت فان انكر ثبوتها بان قال لم يشرع اصلا فلا يمكنه اثباته بالتعليل لان
ما ليس بمشروع ولا يمكن اثباته بالدليل الشرعي وان ادعى رفعها بعد الثبوت فكذلك لان النسخ
بالتعليل لا يجوز اصلا ولم يذكر الشيخ هذا الشق لانه مندرج في قوله وكذلك رفعها ووجه قول من
جوز اثبات الاسباب والشروط بطريق التعدية اعني بالقياس ان حكم الشرع نوعان احدهما نفس الحكم
والثاني نصب اسباب الحكم فان الله تعالى في ايجاب الرجم والقطع على الزاني والسارق حكمان احدهما ايجاب
الرجم والقطع والاخر نصب الزنا والسرقة سببا لوجوب الرجم والقطع فيجوز اذا عقلنا المعنى في السبب
وجدناه موجودا في غيره ان يجعل ذلك الغير سببا ايضا كما جاز ذلك في نفس الحكم مثل ان يقول انما صار الزنا سببا
لوجوب الرجم بعلة كذا وتلك العلة موجودة في اللواطة فيجعلها سببا وان كان لا يسمى زنا وهذا لان القياس ليس
الا اثبات ما ثبت في الاصل بالمعنى الذي ثبت في الاصل في فرع هو نظيره وهذا يتحقق في الاسباب والشروط كما
يتحقق في الاحكام لان المعنى الذي تعلقت السببية والشرطية به يمكن معرفته كالمعنى الذي تعلق الحكم به فيجري
القياس في الجميع قال صاحب الميزان ولا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في الفصل الاخير دون الفصول الاخر
لانه ان اراد به معرفة علة الحكم بالراي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد ان الجمع
بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الاصل الاخير فهو ممنوع ايضا لانه يتصور في جميع الفصول وان اراد به ان
القياس لا يثبت به شيء فهو مسلم ولكن في الفصول الثلثة الاول لا يثبت به شيء كما في الفصل الاخير بل يعرف
به السبب او الشرط كما يعرف به الحكم وتمسك من انكر حجية القياس في الاسباب والشروط اصلا لانه لابد
للقياس من معنى جامع بين الاصل والفرع فاذا قسنا اللواطة على الزنا مثلا في كونها سببا للحد لابد من ان
يقول الزنا سبب للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة ليمكن جعل اللواطة سببا له ايضا وحينئذ يكون الموجب
للحد ذلك المعنى المشترك ويخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين له لان الحكم لما استند الى المعنى المشترك
استحال مع ذلك استناده الى خصوصية كل واحد منهما ويلزم منه بطلان القياس لان شرط القياس بقاء حكم الاصل
والقياس في الاسباب والشروط ينافي بقاء حكم الاصل بخلاف القياس في الاحكام فان ثبوت الحكم الاصل لا ينافي
كونه معللا للمعنى المشترك بينه وبين الفرع فان قيل الجامع بين الوصفين لا يكون له تاثير في الحكم بل تاثير
في عليه الوصفين واما الحكم فانما يحصل من الوصفين قلنا هذا فاسد لانما يحصل لعلية العلة كان صالحا
لعلية الحكم فلا حاجة حينئذ الى الواسطة قوله فاما تفسير القسم الاول اي بيان مثاله فمثل قولهم
اي اختلافهم اي اختلافهم يعني اختلاف الفقهاء في ان الجنس بانفراده هل يحرم النسيئة ام لا هذا اختلاف
اي اختلاف وقع في الموجب للحكم فلم يصح اثباته اي اثبات كون الجنس موجبا بالراي لانا لا نجد اصلا نقيس عليه
ولا نفيه بالراي ايضا لان من ينفي انما يتمسك بالعدم الذي هو اصل فعليه الاشتغال بافساد دليل خصمه

لانه متى ثبت ان ما دعاه الخصم دليل صحيح لا ينفى له حق التمسك بعدم الدليل اما الاشتغال بالتعليل
لسبب العدم به وظاهر الفساد انما يجب الكلام فيه اى فى الموجب الى ان الجنس بانفراده يحرم
النسيئة باشارة النص او دلالته او اقتضايه لان الثابت بهذه الاوجه كالثابت بالنص فى مسئلة الجنس
كذا يعنى اثبتنا نسبيته للجنس بالاستدلال لا بالتعليل فانا وجدنا الفضل الذى لا يقابله عوض فى عقد
المعاوضة محرما بما ذكرنا من العلة وهى القدر والجنس يعنى ثبت حرمة الفضل الخالى عن العوض
بالنص وهو قوله عليه السلام والفضل ربوا وبالاجماع قال ومن باع عبد الجارية بشرط ان يسلم
المشترى الدنو بالا يقابله شئ من العوض لا يجوز لانه فضل مال خال عن عوض فى عقد المعاوضة
وثبت باشارة النص ان علة حرمة هذا الفضل القدر والجنس على ما مر بيانه فى باب القياس ووجدنا هذا الحكم
اى تحريم الفضل حكما يستوى شبهه بالحقيقة وهو ما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن الربوا والريبة اى
عن الفضل الخالى وشبهته والاجماع فانهم اتفقوا على ان من باع صبرة حنطة بصبرة حنطة وعالب
رانهما انهما سيان لا يجوز لاحتمال الفضل ولو لم يكن الشبهة ملحقة بالحقيقة لجاز البيع لعدم تحقق
الفضل الحقيقى الذى هو المانع من الصحة وقد وجدنا فى النسيئة شبهة الفضل وهى الحلول فان
النقد خير من النسيئة وهو نسبة المال لانه صفة مرغوب فيها ولهذا ينقص اذا كان حالا
ويزداد اذا كان نسيئة بمنزلة الجودة فان الثمن ينقص عند وجود الجودة ويزداد عند فوتها
ولا يقال هذا فضل من حيث الوصف فينبغى ان يجعل عفوا كالفضل من حيث الجودة لانا نقول
انما سقط فى الشرع اعتبار التفاوت من حيث الوصف فيما ثبت بصنع الله تعالى دفعا للحرج فان الاحتراز
يتعذر عنه فاما ما حصل بصنع العباد فمعتبر وان كان فيه حرج لان الاحتراز عنه ممكن الا ترى ان
من نذر ان يحج ماشيا لزمته وان كان فيه حرج والشرع ما اوجب الا حجة يسرا واقرب مما ذكرنا الحنطة
المقلية بغير المقلية فان فيهما تفاوتا من حيث الصفة لكن لما كان بصنع العباد كان معتبرا حتى لم يجز
بيع احديهما بالاخرى والحنطة العلكة بغير العلكة فان فيهما تفاوتا ايضا لكن لما كان بخلق الله
تعالى لم يجعل عفوا حتى جاز بيع احديهما بالاخرى هذا معنى قوله وهو الحلول المضاف الى صنع
العباد وقد وجدنا شبهة العلة يعنى لما وجدنا شبهة الفضل معتبرة لا بد من ان يضاف الى سبب
فوجدنا شبهة العلة اى علته شبهة حقيقة الفضل وهى احد وصفى العلة فان العلة التامة هى
القدر والجنس والجنس شرط العلة وشرط العلة له حكم الوجود فى نفسه وحكم العدم حيث الشرط الخر
فدار بين الوجود والعدم فثبت له شبهة الوجود فانعقد علة لثبوت شبهة الحكم احتياطا لباب الربوا
لان الشبهة فيما يحتاط فيه تعمل عمل الحقيقة فاثبتناه بدلالة النص اى اثبتنا هذا الحكم وهو حرمة
النسيئة عند وجود الجنس الذى هو احد وصفى علة الربوا بدلالة النص او اثبتنا كون الجنس بانفراده

سا

سببا لثبوت حرمة النسيئة بدلالة النص فان النص الذى يوجب سببية القدر والجنس لحرمة الفضل يدل
على سببية الجنس لحرمة النسيئة وتحقيقه ما ذكر الامام البرغرى رحمه الله ان فقه هذه المسئلة
مبنى على ان الشرع اوجب فى بيع الحنطة بالحنطة التسوية كيلا بكيل ويدا بيد ونص على الدنانير
النقد وحرمة الفضل بناء على وجوب التسوية وهو الفضل من حيث النقدية لان النقد خير من النسيئة
فاوجب التسوية من وجهين احترازا عن هذين النوعين من الفضل وعلة هذا الحكم الكيل
مع الجنس ثم قال فى اخر الحديث واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد ولا
خير فيه نسيئة فاسقط الحكمة وهو التسوية كيلا عند زوال احد الوصفين وهو الجنس وحكم
ببقاء الحكم الاخر وهو التسوية من حيث النقدية عند بقاء الوصف الاخر وهو الكيل فعرفنا ان
حكم هذا النص اعنى قوله اذا اختلف النوعان الى اخره وجوب التسوية من وجه احترازا عن
الفضل من وجه وهو فضل النقد على النسيئة وان علة هذا الحكم كون هذه بمثال مسا وبه
المالية من وجه وهو من حيث الصورة لا من حيث المعنى كالكيل السوى وجه لما وجب
هذا الحكم يستدل به على الجنس المسوى بين الاموال من وجه ان يوجب الحكم ايضا لانه مثله
فى اثبات التسوية بل اولى لان الكيل يؤثر فى اثبات التسوية صورة لا معنى والجنس يؤثر
فى اثباتها معنى وفضل النقد على النسيئة من حيث المعنى لا من حيث الصورة فلما اوجب
الكيل المسوى للاموال من حيث الصورة تسوية معنوية وحرم فضلا معنويا فالجنس
المسوى من حيث المعنى لان يحرم الفضل المعنى كان اولى وهذا كلمة لان باب الربوا مبنى
على الاحتياط وتبين بآخر الحديث ان الحكم الاول فى قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة
مثل بمثل يد بيد متعلق بالوصفين حيث عدم بعدم احدهما وكانا علة واحدة والحكم
الثانى متعلق بكل واحد من الوصفين حيث ينعدم الحكم بعدم احدهما وكان كل واحد منهما علة كاملة
يثبت الحكم به **قوله** وكذلك فعلنا فى السفر اى كما حكمنا نسبيته للجنس بالدلالة لا بالقياس حكمنا بكون
السفر مسقطا لشطر الصلاة بالدلالة ايضا لا بالتعليل فان النبى صلعم قال ان الله تعالى تصدق
عليكم بصدقة فاقبلوا صدقته وذلك اسقاط محض اى التصدق بشطر الصلوة اسقاط
محض لانه مما لا يحتمل التمليك فكان اسقاطا كالتصدق بملك القصاص واذا كان اسقاطا
لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول خصوصا اذا صدر من صاحب الشرع **وقوله** محض احتراز
عن التصدق بما فيه معنى التمليك كابراء الدين فانه وان لم يتوقف على القبول لوجود معنى
الاسقاط يرتد بالرد لوجود معنى التمليك ولان القصر تعين تخفيفا يعنى السفر من اسباب التخفيف
كرامة من الله تعالى وجهة التخفيف متعينة فى القصر فانه لا تخفيف فى الاكمال فى مقابلة القصر

التقدم

بوجه فيكون الفطر هو المشروع دون غيره بخلاف الفطر في السفر لان جهة التخفيف غير متعينة
في الافطار لان في الصوم ضرب يسر على ما مر بيانه فيما راى اليسر فيه لنا وان التخيير على وجه لا يتضمن
رفقا اي يسرا وفي بعض النسخ دفعا اي دفعا لضرر ونفعا من صفات الالهية فان الله تعالى هو الذي يفعل
ما يشاء ويختار من غير نفع يعود اليه دون العبودية فانه لا يثبت للعبد الاختيار ما كان له فيه رفق
ونفع وفي اختيار اكمال الصلوة لا رفق له اصلا لانه لا يتعلق به ثواب ليس في القصر وكان اختيار
مطلقا فلا يثبت للعبد على ما عرف يعني في باب العزيمة والرخصة فهذه اي المعاني ذكرناها
واثبتنا كون السفر مسقطا لشطر الصلوة بها دلالات النصوص وليس باقيه وفي هذا الكلام
نوع تسامح فان الدليل الاول من قبيل الاشارة دون الدلالة واما صفة السبب اي اثبات صفة
الموجب ابتداء فمثل صفة الصوم في الانعام اشترط لوجوب الزكوة ام لا يعني هل يشترط
فلا تجب الزكوة الا في المال المعد للتجارة او السايمة وعند مالك رحمه الله لا يشترط فيجب الزكوة
في اموال القنية والابل المعلوفة فلا يتكلم فيه بالقياس بل يستدل على اشتراطه او عدم اشتراطه
فيتمسك لعدم اشتراطه باطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة وقوله عليه السلام
لمعاذ خذ من الابل الابل وفي اربعين شاة شاة وفي خمس من الابل الى اخبار كثيرة من غير تقييد بوصف
ونحتج لاشتراطه بقوله عليه السلام ليس في الابل الحوامل صدقة ليس في البقر المثيرة صدقة
وفي خمس من الابل السايمة شاة فصار النماء شرطا بهذه الاخبار ومثل صفة الحل في الوطي لاثبات حرمة
المصاهرة فعندنا صفة الحل ليست بشرط بل يثبت لمطلق الوطي حلالا كان او حراما وعند الشافعي
رحمه الله لا بد من صفة الحل حتى لا يثبت بالزنا فلا وجه للتمسك فيه بالراي بل يرجع فيه الى النص
والاستدلال فالشافعي اثبت صفة الحل بالنص وهو قوله تعالى وامهات نسائكم الاية ونحن
جعلنا الزنا سببا بالنص وهو قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم الاية وبالاستدلال فان الزنا
سبب للولد الذي هو الاصل في استحقاق هذه الحرمة مثل الوطي الحلال فيلحق به بالدلالة كما مر
بيانه في اخر باب النهي ومثل اختلافهم في صفة القتل الموجب للكفارة انه سبب بصفة انه حرام
ام باشتمال على الوصفين الحظر والاباحة فعند الشافعي هو سبب بصفة انه حرام فيجب الكفارة
في العمد كما يجب في الخطاء وعندنا هو سبب باشتماله على الوصفين فلا يجب في القتل العمد للخصم
فيتكلم فيه بالدلالة بالقياس وفي صفة اليمين الموجبة للكفارة انها سبب بصفة العقد ام بصفة
القصد فعنده هي سبب بصفة القصد فيجب الكفارة في الغموس كما في المعقودة وعندنا هي سبب
بصفة انها معقودة مشتملة على وصفي الحظر والاباحة فلا يجب في الغموس لانها حرام محض فيتكلم
في ذلك بالاستدلال لا بالقياس ولا يلزم عليه الفطر في رمضان فانه محظور محض وفدية الكفارة لا بالنقول

ماحرم الظفر لمعنى في عينه بل لمعنى في غيره لان الفطر ليس الا ترك الامساك والامساك فعله وكان شرطه
وابطاله مملوكا له لكن الحرمة باعتبار ان حق الغير متعلق بالامساك وهو حق الله تعالى فصار الترك
والابطال حراما لغيره لا لعينه فكان نظير اتلاف مال الغير ولم يكن عدوانا محضا بل هو دائر بين الحظر والا
باحة فيصلح سببا للكفارة وتقدم الكلام في المسئلتين في باب الوقوف على فمثل اختلافهم في احكام
الطعم قوله واما اختلافهم في الشرط فمثل اختلافهم في شرط التسمية اي اشتراطها لحل الذبيحة
فعندنا هي شرط فلم تحل متروك التسمية عمدا وعنده ليست بشرط بل الشرط الملة لا غير ومثل
صوم الاعتكاف فانه شرط لصحته عندنا وليس بشرط عنده ومثل الشهود في النكاح شرط عند العامة
وعند مالك ليس بشرط بل الشرط هو الاعلان ومثل شرط النكاح لصحة الطلاق عند الشافعي فان
عنده قيام ملك النكاح شرط لنفوذ الطلاق ولا عبرة بالعدة حتى لا يقع الطلاق في العدة اذا
انقطع الملك بالبينونة وعندنا شرط النفوذ اما النكاح او العدة فيبقى المرأة محلا لصريح الطلاق
في العدة بعد البينونة ما دامت تحل له عقدا ولم تصر من المحرمات كما كانت محلا عند قيام النكاح
وفي الطلاق الرجعي يبقى محلا بالاتفاق لبقاء الحل عندنا ولبقاء اصل الملك عنده ولهذا كان له ان
يستدرك ما فاته من الحل بالرجعة بغير رضاها ورضا وليها وبغير مهر وكذا بغير شهود في قوله
ومثل معناه ان النكاح شرط لصحة اليمين بالطلاق فان التعليق بالملك باطل عنده والدليل عليه
ما ذكر في بعض النسخ اصول الفقه وكذلك علل الشافعي لاثبات ملك النكاح شرطا لانعقاد اليمين
بالطلاق ولكن ما ذكرناه اولا هو المذكور في التقويم والاسرار فهذه شروط لا طريق الى نفيها واثباتها
ابتداء بالتعليل بل السبيل فيها الرجوع الى النصوص واشاراتها ودلالاتها ففي اشتراط التسمية
يتمسك بقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وفي اشتراط الصوم للاعتكاف بقوله عليه
السلام او بقول علي وابن عباس وابن عمر وعايشة رضي الله عنهم لا اعتكاف الا بالصوم وفي اشتراط
الشهود بقوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود وفي وقوع الطلاق على المبتوتة في العدة بقوله
عليه السلام المختلعة يلحقها الطلاق ما دامت في العدة وبالاستدلالات قوته عرفت في مواضعها
من الاسرار والمبسوط وغيرهما لا بالقياس والاختلاف في صفته اي في صفة الشرط مثل صفة
الشهود اي مثل اختلافهم في صفة الشهود ويشترط صفة الذكورة والعدالة فيهم عند الشافعي
حتى لا ينعقد النكاح بشهادة رجل وامرأتين ولا بشهادة الفساق وعندنا لا يشترط صفة الذكورة
في الجميع ولا صفة العدالة فينعقد النكاح بشهادة رجل وامرأتين وينعقد بشهادة الفساق كما
ينعقد بشهادة العدول وهو معنى قوله امر شهود موصوفون بكل وصف فلا يجوز اثبات
هذين الوصفين ابتداء ولا نفيهما بالراي بل يتمسك في اثباتهما بقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي

وشاهدي عدل فان عبارته تدل على اشتراط العدالة وتسير لفظ البينة الى نفي شهادة النساء
فان عدد الاثنين لا يكفي الا من الرجال وتمسك في نفيها بالاطلاق في قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان
وبالاطلاق قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود وكقولنا الوضوء شرط بغير نية يعني الوضوء شرط لصحة
الصلوة بالاتفاق لكن بدون صفة القربة حتى يصح من غير نية وعند الشافعي هو شرط بصفة القربة
فلا يصح بدون النية ولا يمكن اثبات هذه الصفة ولا نفيها بالقياس ابتداء بل يتمسك من نفيها بعموم قوله
عليه السلام الاعمال بالنيات ونحتج من نفاها بدلالة محل الاجماع فانا اجمعنا انه لو صلى صلوة بوضوء
واحد جازت الصلوات فلو كان شرط صفة القربة في الوضوء لكان يشترط نية كل صلوة وافرادها في
الوضوء ولما لم يشترط علم ان صفة القربة ليست بشرط بل الشرط كونه طاهرا اذا اراد القيام الى الصلوة ليكون
اهلا للخدمة لله والقيام بخدمته قوله واما للاختلاف في الحكم الركعة الواحدة ليست بصلوة مشروعة
عندنا وقال الشافعي رحمه الله هي مشروعة فلا يمكن اثبات شرعيتها بالقياس فمن اثبت شرعيتها
يتمسك بما روي عن النبي عليه السلام انه قال صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خشيت الصبح فاوتر
بركعة وبما روي عن ابي ايوب الانصاري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم من احب ان
يوتر بركعة فليفعل ومن احب ان يوتر بثلث فليفعل ومن انكر شرعيتها يتمسك بما اشتهر ان النبي صلى الله عليه
عليه وسلم كان يوتر بثلث لا يسلم الا في الاخرة وبما روي عن محمد بن كعب القرظي ان النبي عليه السلام نهى عن
البتيراء وبما قال ابن مسعود رضي الله عنه ما اجزت ركعة قط ونوع من الاستدلال فان السفر سبب
لسقوط شطر الصلوة كما في الاربع فلو كانت الركعة صلوة لسقط الشطر ايضا في الفجر فلما لم يسقط
مع قيام العلة علم انه انما امتنع لان الباقي لا يبقى صلوة فيكون اسقاطا للكل الا ترى ان شطر المغرب
لم يسقط لما لم يكن ركعة ونصف صلوة وفي صوم بعض اليوم فانه غير مشروع عندنا وعند بعض اصحاب
الشافعي منهم ابو زيد القاشاني مشروع حتى لو اكل في اول النهار ثم بدا له ان يصوم باقيه جاز عندهم
واعتبروه بيوم الاضحى فان امساك بعض اليوم قربة فيه فيجوز ان يكون قربة في غيره من الايام
وقاسوه بالصدقة فان القليل منها مشروع كالكثير وهذا فاسد لان الصدقة انما صارت قربة مشروعة لما
فيها من صلة الفقير كما في الكثير اما الصوم فانما شرعت قربة لما فيه من قهر النفس بكفها عن اقتضاء الشهوتين
في وقت ممتد وهو النهار من اوله الى اخره فلا يمكن اثبات صفة القربة فيما دونه وجعله مشروعا بالقياس
والامساك في اول يوم الاضحى ليس بصوم بل شرع ليكون اول التناول من ضيافة الله عز وجل فلا يصح
اعتبارهم به ويجوز ان يكون المراد منه ان صوم بعض اليوم مشروع عند الشافعي رحمه الله لكن شرط
عدم الاكل في اول النهار حتى لو نوى النفل قبل انتصاف النهار او بعده في قول ولم ياكل فيما مضى من
النهار يجوز ويصير صائما من حين نوى وعندنا ليس بمشروع ويصير صائما من اول النهار وقد مر بيانه

في باب تقسيم المأمور به في حق الوقت وفي حرم المدينة لا حرم للمدينة عندنا وعند الشافعي لها
حرم مثل حرم مكة في حق الاحكام فلا يمكن اثباته ولا نفيه بالتعليل بل يرجع فيه الى النصوص فقوله عليه
السلام ان ابراهيم حرم مكة واني حرمت المدينة ما بين لابتيها وقوله عليه السلام ما بين لابتي المدينة
ان يقطع عضاها او يقتل صيدها وقوله عليه السلام من قتل صيد المدينة يؤخذ سلبه يدل
على ان لها حرما مثل حرم مكة كما قال الشافعي رحمه الله وما روي عن عائشة رضي الله عنها
انها قالت كان لآل محمد وحوش يسكنونها وقوله عليه السلام لابي عمير يا ابا عمير ما فعل النغير وكان
طيرا يمسكه وانعقاد الاجماع على جواز دخولها بغير احرام يدل على انه لا حرم لها
كما قلنا وان الاحاديث المروية في الباب محمولة على اثبات الاحترام لا على اثبات الاحكام
وفي اشعار البدنة الاشعار ان يضرب بالمبضع في احد جانبي سنام البدنة حتى يخرج منه الدم
ثم يلطخ بذلك سنامها سمي بذلك لانه اعلام بانها هدي والاشعار الاعلام لغة والبدن
بضم الباء جمع بدنة وهي ناقة او بقرة تنحر بمكة ويقع على الذكر والانثى ثم الاشعار مكروه عند
ابي حنيفة وهو قول ابراهيم النخعي وقال ابو يوسف ومحمد هو حسن في البدنة وان تركه لم يضره وقال
الشافعي رحمه الله هو سنة فلا يحكم فيه بالرأي بل بالمعروف فيه الاخبار فعل النبي عليه السلام
فما روي انه عليه السلام اشعر البدنة بيده دل على كونه سنة وما روي عن ابن عباس رضي الله
عنه انه قال ان شئت فاشعر وان شئت فلا يدل على انه حسن وان تركه لا يضر وما روي عن ابن عباس
في رواية اخرى وعائشة رضي الله عنهم ان الاشعار ليس بسنة وانما اشعر رسول الله صلعم
كيلا تنالها ايدي المشركين يدل على انه ليس بسنة ولا مستحب وهو في نفسه مثلة وتعذيب
للحيوان فيكون مكروها والاصح انه ليس بمكروه لان الآثار فيه مشهورة وانما كره ابو حنيفة رحمه
الله اشعار اهل زمانه لانه رآهم يستقصون في ذلك على وجه يخاف منه هلاك البدنة بسرايته
خصوصا في حر الحجاز فرأى الصواب في سد هذا الباب على العامة لانهم لا يقفون على الحد كذا اشار
في المبسوط والاسرار قوله واما صفته اي الاختلاف في صفة الحكم فمثل الاختلاف في صفة الوتر
انه سنة ام واجب بعد اتفاقهم على انه مشروع ولا مدخل للرأي في معرفته فذهب ابو حنيفة
رحمه الله الى انه واجب متمسكا بقوله عليه السلام ان الله تعالى زادكم صلوة الى صلواتكم
الخمس الا وهي الوتر فحافظوا عليها وقوله صلعم وسلم الوتر حق واجب فمن لم يوتر فليس منا وذهب
ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله الى انه سنة متمسكين بالسنة ايضا وهو قوله عليه السلام
ثلث كتب علي وهي لكم سنة الوتر والضحى والاضحى اي الاضحية وفي صفة الاضحية اي ومثل اختلافهم
في صفة الاضحية انها واجبة ام سنة بعد اتفاقهم على شرعيتها فعندهما هي واجبة وعند الشافعي

سنة فيتفرع الفرق بين السنة دون الرأي فنحن نتمسك في الإيجاب بقوله عليه السلام
ضحّوا فإنها سنة أبيكم إبراهيم ومن وجد سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا وهي تعلق
في الإيجاب بما روينا وفي صفة العمرة فعندنا هي سنة مؤكدة كصلاة العيد وعند الشافعي
رحمه الله هي فريضة كالحج ولا يعرف ذلك بالرأي فأوجبها الشافعي بقوله تعالى يوم الحج الأكبر
فإنه يدل على أن من الحج ما هو أصغر وبقوله عليه السلام العمرة واجبة قلنا إنها سنة بما روى
جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن العمرة أواجبة هي فقال لا وأن تعتمر خير لك
وبما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي عليه السلام أنه قال الحج جهاد والعمرة تطوع
وغيرهما من الأحاديث وحملنا ألفاظ الوجوب على التأكيد قوله وفي صفة حكم الرهن
بعد اتفاقهم أنه وثيقة لجانب الاستيفاء لا خلاف أن الرهن عقد وثيقة لجانب الاستيفاء حتى
لا يصح رهن ما لا يصلح للاستيفاء كالخمر وأم الولد كما أن الكفالة وثيقة لجانب الوجوب وأنه لا بد
من تسليم الرهن إلى المرتهن وأن الحكم الثابت به للمرتهن بعد التسليم اليد حق الحبس اليد لكنهم
اختلفوا في صفة الحكم فعندنا اليد الثابتة له عليه في حكم يد الاستيفاء والحبس الثابت لوازم حكما
أصيلا للرهن فلو هلك في يده يتم الاستيفاء ويسقط من الدين بقدره ولا يكون للراهن حق
الاسترداد للانتفاع كما في حقيقة الاستيفاء وعند الشافعي رحمه الله ليست هذه استيفاء
بل ثبوت اليد والحبس لتعلق الدين بالعين ما يعاد به من ماليته بالبيع فإذا هلك في يده هلك أمانة
لا مضمونا وكان للراهن حق الاسترداد للانتفاع ثم الرد إلى المرتهن بعد الفراغ وذكر في الوسيط
حقيقة الرهن توثيق الدين بتعليقه بالعين ليسلم المرتهن به عن مزاحمة الغرماء عند الإ
فلاس ويتم ذلك بالقبض ليحفظ محل حقه ليوم حاجته وثبت للمرتهن في الحال استحقاق اليد
على المرهون وفي ثاني الحال استحقاق البيع في قضاء حقه إذا لم يوفه الراهن من مال آخر ثم ما ذكرنا
لا يمكن إثباته بالقياس لأنا لا نجد حكم الراهن في عقد آخر ليعديه إليه بالقياس ولكن يرجع
إلى الاستدلال فقال الشافعي الرهن وثيقة لجانب الاستيفاء بالإجماع ومعنى التوثيق إنما يظهر
بما قلت فإنه من قبل كان مطالبا بالإيفاء من غير محل وبعد الرهن بقي ما كان وازداد شيء آخر
وهو مطالبته بالإيفاء من هذا المحل بعينه بيعا وإيفاء للدين من ثمنه وإنه على مثال الكفالة
على أصله فإن موجبها ثبوت في الذمة الثانية مع بقائه في الذمة الأولى فحصل معنى التوثق في جانب
الوجوب بضم ذمة إلى ذمة وههنا حصل التوثق بتعيين محل مع بقائه مطلقا في غيره وإذا
ثبت هذا كان للراهن أن ينتفع بالرهن لأن انتفاع المالك به لا يبطل حق البيع بالدين فلا يحجر المالك
عنه لحقه كما لا يحجر المولى عن استخدام الأمة المنكوحة لحق الزوج لأن حقه في ملك الوطء لا يبطل

ذلك

ذلك باستخدامها ويدل عليه قول الرسول عليه السلام الرهن محلوب ومركوب وإنه ليس بمحلوب ولا
مركوب للمرتهن فثبت أنه للراهن ونحن نقول أحكام العقود الشرعية تقتبس من ألفاظها
الدالة فإن التعريف وقع بهذا الاسم فلا بد من مراعاة معنى الاسم فيه ليكون التعريف به صحيحا
وقد ورد الشرع بإطلاق اسم الرهن عليه وإنه مبني عن الحبس قال الله تعالى كل نفس بما كسبت
رهينة أي محبوسة فجعلنا موجبه احتباس العين بالدين وهذا الاحتباس أمر أخفيا أيضا
بكونه حكما شرعيا لاتصافه بكونه مطلقا شرعا وأما الاستدلال بنظيره من عقد الكفالة
على ما عليه مذهبنا فإن موجبه صيرورة ذمة الكفيل مضمومة إلى ذمة الأصيل في المطالبة
دون أصل الدين حتى يكون الثابت به وثيقة فإن الوثيقة إثبات شيء هو من جنس ثابت للحقيقة
حتى يزداد وثوقا ولا يمكن إثبات أصل الدين لأن حينئذ يصير الثابت به حقيقة ثم ما هو الفرع
في الدين وهو المطالبة جعل أصلا في عقد الكفالة ليكون موصلة إلى الحقيقة فكذا اليد على المحل
فرع حقيقة الاستيفاء فجعلت أصلا في عقد الرهن زائدا ما هو الانتفاع والفروع في الأصول
تجعل أصولا في الوثيقات فإن قيل ما معنى الوثيقة في هذه اليد ومن أي وجه جعلت وثيقة
قلنا معنى الوثيقة في إثبات شيء زائد هو من جنس الأصل مع بقاء الأصل على ما كان فإذا
حبس عنده حقيقة يصير هذا الاحتباس وسيلة إلى النقد من محل آخر وهذا هو المعاهد
فيما بين الناس أن ملك الإنسان متى صار محبوسا عنه بدين تسارع إلى فكاكه بإيفاء الدين واليد
على هذا المحل من جنس يد الاستيفاء والدين بالاستيفاء يصير مختصا فإذا بقيت له المطالبة على ما كان
من قبل وازدادت يد هي من جنس الأول ازداد الأول توثقا به فهذا تفسير معنى الوثيقة في حقيقة
الاحتباس واليد الثابتة على المحل وأما ما ذكر الخصم فلا ينبئ عنه اللفظ ولا يستدعي أن يكون
وثيقة لأن البيع في الدين حكم ثابت في غير عقد الرهن وكذا بعينه للبيع غير ثابت لأن الإيفاء من محل آخر يكون
في العادات فإن الإنسان يرهن الشيء ليوفي الدين من محل آخر لا ليبيعه في الدين وكيف يكون البيع في الدين موجب
عقد الرهن ولا يملك المرتهن ذلك بعد تمام الرهن إلا بتسليط الراهن إياه على ذلك وكم من رهن
ينفك عن البيع في الدين وموجب العقد ما لا يخلو العقد عنه بعد تمامه قوله وفي كيفية وجوب
المهر من أحكام النكاح بالإجماع لكنهم اختلفوا في كيفيته فعندنا هو واجب عوضا عن ملك
البضع وليس فيه معنى الصلة وقد تعلق حق الشرع بوجوبه في الابتداء وفي البقاء فيتمحض حقا للمرأة
وعند الشافعي رحمه الله هو مشتمل على معنى العوض والصلة وقد يتمحض حقا للمرأة ابتداء وبقاء
كالثمن في البيع ويتفرع منه أنه إذا تزوجها ولم يسم لها مهرا يجب المهر بنفس العقد عندنا حتى لو مات
أحدهما قبل الرجوع تأكد المهر وعند الشافعي لا يجب بنفس العقد حتى لو مات قبل الدخول لا يجب عليها

شيء ولو دخل بها وقال بعض اصحاب الشافعي لا يجب المهر كما لا يجب بالعقد وقال بعضهم يجب المهر
بالدخول وبالاتفاق كان لها ان تطالبه بعد العقد بان يفرض لها مهرا او سمى عليه ايضا ان المهر مقدر
شرعا حتى لم يجز اقل من عشرة عندنا لان حق الشرع تعلق به وجوبا فيكون المقدر وعند الشافعي رحمه
التقدير على المتعاقدين لانه خالص حق العبد وكان بحكمه حكم سائر الاعواض ولا مجال للقياس فيه لانه
لم يوجد لاحد الفريقين اصل يعدى الحكم منه الى المتنازع فيه فتمسكوا بالاستدلال من النص او الاجماع
فقال الشافعي رحمه الله المهر زائد على ما يقتضيه النكاح فان المناكحة تقوم بين المتناكحين وكان
الركن في العقد ذكرهما ليتحقق موجب اللفظ اما المال فامر زائد ولهذا صح العقد بدون التسمية ومع
نفيها فكان فيه معنى الصلة من هذا الوجه ومن حيث انه يثبت للزوج عليها ضرب ملك لم يوجد ذلك
من جانبها كان في معنى العوض فلكونه عوضا اذا شرط في العقد يملك بملك الاعواض وان نفي او لم
يشترط لا يجب كالثمن في البيع ولكونه صلة يستحق المراة اليه العرض كالنفقة او يقال ان الحق فيه معنى
العوض والصلة فلكونه صلة ينعقد اصل العقد بدون المهر ولكونه عوضا لاخ عنه بملك البضع
فيتاخر وجوبه الى حين الدخول ويتحقق العوض لئلا يخلو البضع عنه قال وهو خالص حقها الا انه وجب
مقابلا للبضع بالاجماع وله حكم الاجزاء وحكم المنافع وكيف ما كان هو حقها فوجب ان يكون بدله
خالص حقها والدليل عليه انها تملك الاستيفاء والابراء ولو كان فيه حق لصاحب الشرع لما صح اسقاطها
اصلا ونحن نقول حكم النكاح ثبوت الملك بالاجماع والازدواج والسكن من ثمراته وهذا الملك
لم يشرع الا بمال لقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم فكان وجوبه على سبيل المعاوضة دون الصلة
ثم هذا المال مع كونه عوضا يثبت من غير شرط على خلاف سائر الاعواض فان الاب يزوج ابنته من عبد
مهر ويجب العوض بما عسا ان وجوب هذا المال لتحصيل الملك المشروع فاذا شرع في العقد وحصل
الملك وجب المال وان لم يذكر وصار الاقدام على العقد تحصيلا للملك بمال وفيه حق الشرع ايضا
لان المحل الذي ورد عليه العقد محل النسل ولله تعالى فيه حق من حيث الاستعباد فظهر حق الشرع في العقد
الذي هو سبب تحصيل النسل الا ترى انه لا يجري فيه البذل والاباحة ولا يخلو التصرف في هذا المحل
عن حد او عقر وان رضيت به المراة ولو كان البضع حق حق المراة لعمل رضاها في اسقاط الواجب
ان لم يعمل في اباحة الفعل كما في قطع الاطراف وقتل النفس لا يحل الفعل بالاباحة ولكن لا يجب الضمان
في الاطراف ولا القصاص في النفس وكذا اباحة المال ان كان بطريق مشروع يثبت بالاباحة وان
لم يكن لا يثبت الاباحة ولكن لا يجب الضمان فعرفنا ان حق الشرع متعلق بالمحل اذا كان كذلك لم يكن
بد من رعاية حق الشرع فيما يتعلق بالسبب من اعتبار المهر والشهود وانما شرع على هذا الوجه
اثباتا لخطر المحل وصونا له عن الهوان فاما البقاء فلا تعلق له بالسبب فيعمل رضاها في الاسقاط

لانه

لانه حقها على التمحض قوله وفي كيفية حكم اختلفوا في صفة حكم البيع وهو الملك انه ثابت بنفس
البيع على صفة اللزوم ام يتراخى الى اخر المجلس فعندنا يثبت بنفس البيع لازما ولا يكون لواحد من
المتعاقدين خيار المجلس وعند الشافعي يتراخى ثبوت الملك بالبيع الى اخر المجلس في قوله واليه اشار
في الكتاب وفي قول يثبت بنفس البيع ولكن يتراخى الى اخر المجلس فتثبت على القولين خيار المجلس
لكل واحد منهما ولا سبيل الى اثباته ولا نفيه بالقياس فرجع الشافعي في اثباته الى الحديث وهو قوله
عليه السلام المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا ونحن اثبتنا اللزوم بنفس البيع لعموم قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اوفوا بالعقود وقوله عليه السلام المسلمون عند شروطهم وقول عمر رضي الله عنه البيع
صفقة او خيار والصفقة عند العرب المعاقدة اللازمة في الحديث الذي لم تجر المحاجة به بين الصحابة
بعدما اختلفوا في خيار المجلس فدل على زيافته او هو محمول على خيار الايجاب والقول فيه فانه
سماهما متبايعين وذلك في حال اقدامهما على البيع وبعد الفراغ يسميان به مجازا لا حقيقة ولا
يلزم اختلاف الناس يعني لا يلزم على ما قلنا ان اثبات الحكم ابتداء بالراي لا يجوز اختلاف الناس في
صوم يوم النحر وتكلمهم فيه بالراي وهو حكم لا مدخل للراي فيه وقوله لانهم لم يختلفوا جواب
السؤال يعني انهم لم يختلفوا في ان الايام محال للصوم بل محلية الايام للصوم ثابت بالاجماع وهو
من جملتها فيكون محلا للصوم بالنظر الى انه يوم ثم انما اختلفوا في صفة حكم النهي اي اختلفوا في ان
النهي يوجب الانتهاء على وجه يبقى فيه اختيار المنهي فيلزم منه بقاء مشروعية الصوم في هذا اليوم
او يوجبه على وجه لا يبقى له فيه اختيار بان صار المنهي عنه منسوخا بالنهي ولم يبق مشروعا اصلا
وذلك لا يثبت بالراي اي حكم النهي على الوصف الذي ذكرنا ليس بثابت بالراي بل بالنص وهو ان الله
تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال ليبلوكم ايكم احسن عملا فمقتضى هذين النصين ان يكون
ما كلف العبد وابتلي به داخلا تحت قدرته واختياره والنهي من باب التكليف فيشترط ان يكون الانتهاء
الواجب به امرا اختياريا ليكون العبد مبتلى بين ان يباشر المنهي عنه فيعاقب ويلزم منه بقاء مشرو
عية الصوم على ما مر في باب النهي قوله واما اذا انكرنا هذه الجملة انما لم يجز استعمال الراي في
هذه الاقسام الثلاثة او في هذه الامثلة المذكورة اذا لم يوجد له اي لما وقع الاختلاف من هذه الاقسام
في الشريعة اصل يصح تعليل ذلك الاصل وتعديه حكم الله فاما اذا وجد فلا باس به اي باستعمال
الراي فيه واثباته بالقياس الا ترى انهم اختلفوا في التقابض اي في اشتراط قبض البدلين لبقاء العقد
على الصحة في بيع الطعام بالطعام اي بيع طعام بعينه بطعام بعينه وتكلموا فيه بالراي فقال
الشافعي يشترط التقابض فيه اتحد المجلس بان باع قفيز حنطة بقفيز حنطة او اختلف بان باع
كر حنطة بكر تمر او شعير لانهما مالان تجري بينهما ربوا الفضل فيشترط قبضهما في المجلس

لبقاء العقد على الصحة كالذهب والفضة وقلنا لا يشترط التقابض اتحد الجنس او اختلف لانهما الان عينان ولا يشترط قبضهما في المجلس لبقاء العقد على الصحة كما في بيع الثوب بالثوب او بالدراهم وانما صح التكلم فيه بالراي لانه قد وجد لاثبات اشتراط التقابض اصل وهو عقد الصرف ووجد للجواز بدون القبض اصل ايضا وهو بيع سائر السلع واستقام تعليل كل اصل لتعدية الحكم به الى الفرع واذا وجد مثله في غيره اي وجد اصل يمكن تعليله في غير التقابض مما ذكرنا من الامثلة صحت التعدية ايضا فان قيل قد وجد في جواز النكاح بغير شهود اصل وهو عقود المعاملات فان النكاح منها بدليل انه يصح من الكافر والمسلم ولم يشترط الشهود لصحة المعاملات شرعا وان توقف على بعضها حل الاستمتاع كبيع الامة فيعلل ذلك الاصل لتعدية الحكم به الى الفرع وكذلك لسقوط اشتراط التسمية لحل الذبيحة اصل وهو الناسي فيعلل لتعدية الحكم به الى الفرع قلنا لم يشترط الشهود في النكاح من حيث انه معاملة ولكن اشتراط الشهود فيها باعتبار انه عقد مشروع للتناسل مورد على محل له خطر وهو مصون عن الابتذال فلاظهار خطره يختص بشرط الشهود ولا يوجد اصل في المشروعات لهذه الصفة ليعلل ذلك الاصل فيعدى الحكم به الى الفرع وانما الناسي فلم يسقط عنه شرط التسمية ولكنه جعله كالمسمي حكما للعذر بدلالة قوله عليه السلام تسمية الله في قلب كل امرئ مسلم وما جعل الناسي في الصوم كالمباشر ركن الصوم حكما وهو قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك وهذا حكم معدول به عن القياس وتعليل مثله لتعدية الحكم باطل مع ان العامد ليس كالناسي لانعدام العذر في حقه الا ترى ان قياس العامد على الناسي في الصوم لا يجوز وكذا ههنا الا ترى ان من ادعى متصلا بقوله ان لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله فصار حاصل الباب ان اثبات السبب او الشرط او الحكم بالتعليل ابتداء لا يجوز فاما بطريق التعدية فجائز عند وجود شرائط التعدية فيما ذكرنا من النظائر انما حكمنا بفساد التعليل لعدم اصول تقاس هذه الامثلة عليها لا لانها ليست بمحل القياس واما النوع الرابع وهو تعدية حكم معلوم الى اخره فعلى وجهين في حق الحكم يعني القياس والاستحسان الثابت بالتعليل واحد من حيث ان كل واحد منهما مبني على الراي مستنبط بالعلة الا انهما في حق الحكم نوعان فان احدهما يثبت ما ينفيه الاخر من الحكم اذا تعلق بالمعنى فلا يخ اما ان يكون المعنى جليا او لم يكن فان كان جليا سميناه قياسا وان لم يكن سميناه استحسانا والله اعلم

بسم الله الرحمن الرحيم باب بيان القياس والاستحسان الاستحسان في اللغة استفعال من الحسن وهو عد الشيء او اعتقاده حسنا تقول استحسنت كذا اي اعتقدته حسنا وفي الاصطلاح ما سنبينه ثم كل واحد منهما على نوعين ولما كان كل واحد من القياس والاستحسان

حجة باعتبار الاثر والاثر قد يكون قويا وغير قوي صار كل واحد على وجهين باعتبار ضعف الاثر وقوته وهذا تقسيم القياس الذي قابله استحسان معنوي وتقسيم هذا الاستحسان المعارض لا تقسيم نفس القياس والاستحسان باعتبار ذاتيهما فان القياس الخالي عن معارضة الاستحسان خارج من هذا التقسيم وكذا الاستحسان الثابت بالنص والاجماع والضرورة خارج عنه ايضا وكان معنى كل واحد منهما في مقابلة الاخر على وجهين فما ضعف اثره اي بالنسبة الى قوة اثره مقابله وهو الاستحسان والثاني ما ظهر فساده اي ضعفه لانه اذا ضعف في مقابلة الاخر فسد والمراد من الضعف والفساد هنا واحد واستتر صحته واثره اي انضم اليه معنى خفي هو المؤثر في الحكم في التحقيق فاندفع به فساد ظاهره وصار راجحا على مقابلة ونوعا الاستحسان على عكس نوعي القياس كما ذكر فان قيل ينبغي ان يكون النوع الثاني من القياس استحسانا لخفاء اثره والنوع الثاني من الاستحسان قياسا لظهور اثره فان الاستحسان هو القياس الخفي الظاهر قلنا ظهور اثر الاستحسان بالنسبة الى خفاء فساده ولكنه خفي بالنسبة الى وجه القياس كما في سائر صور القياس والاستحسان الا ترى ان وجه الاستحسان في مسئلة سجدة التلاوة اخفى واقوى من وجه القياس بالنظر الى نفسهما الا انه انضم الى وجه القياس معنى ادق من وجه الاستحسان فقوي به وجه القياس وضعف وجه الاستحسان وفسد فبالنظر الى وجهي القياس والاستحسان اولا كان وجه الاستحسان اخفى واقوى من وجه القياس فصح تسميته استحسانا كما في سائر صور القياس والاستحسان وبالنظر الى المعنى الخفي اللاحق بالقياس ثانيا كان وجه القياس اقوى فيترجح وجه القياس وضعف وجه الاستحسان فهذا معنى دقيق يندفع به سؤالات الخصوم فافهم واعلم ان بعض القادحين في المسلمين طعن على ابي حنيفة واصحابه رضي الله عنهم في تركهم القياس بالاستحسان وقال حجج الشرع الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستحسان قسم خامس لم يعرف احد من جهة الشرع سوى ابي حنيفة واصحابه رضي الله عنهم انه من دلائل الشرع ولم يقم عليه دليل بل هو التشهي وكان ترك القياس به تركا من حجة شرعية لما ليس بحجة لاتباع هوى او شهوة نفس فكان باطلا ثم قال ان القياس الذي تركوه بالاستحسان ان كان حجة شرعية فالحجة الشرعية حق وماذا بعد الحق الا الضلال وان كان باطلا فالباطل واجب الترك ومما لا يشتغل بذكره وانهم قد ذكروا في بعض المواضع انا ناخذ بالقياس ونترك الاستحسان به فكيف يجوزون الاخذ بالباطل والعمل به وذكر من هذا الجنس ما يدل على قلة الورع وكثرة التهور والعداوة ونقل عن الشافعي رحمه الله انه قال بالغ في انكار الاستحسان وقال من استحسن فقد شرع وكل ذلك طعن من غير روية وقدح من غير وقوف على المراد فابو حنيفة رحمه الله اجل قدرا واشد

وَرِعًا من ان يقول في الدين بالتشهي او عمل ما استحسنه من غير دليل قام عليه شرعا فالشيخ
رحمه الله عقد الباب لبيان المراد من هذا اللفظ والكشف عن حقيقته دفعا لهذا الطعن
فقال بعد ما قسم كل واحد من القياس والاستحسان على نوعين وانما الاستحسان احد
القياسين واختلف عبارات الاصحاب في تفسير الاستحسان الذي قال به ابو حنيفة رضي الله عنه
قال بعضهم هو العدول عن موجب قياس الى قياس اقوى منه كما اشار اليه الشيخ ولكن لم يدخل
في هذا التعريف الاستحسان الثابت بدليل اخر غير القياس مثل ما ثبت بالاثر او الاجماع
والضرورة الا ان مقصود الشيخ ما سنذكره وقال بعضهم هو تخصيص قياس بدليل اقوى
منه وهذا اللفظ وان عم جميع انواع القياس ولكنه يشير الى ان الاستحسان يخصص العلة
وانه ليس بتخصيص وعن الشيخ ابي الحسن الكرخي ان الاستحسان هو ان تعدل الانسان
ان تحكم في المسئله بمثل ما حكم به في نظايرها الى خلافه بوجه اقوى يقتضي العدول عن الاول
ويلزم عليه ان تكون العدول عن العموم الى الخصوص وعن المنسوخ الى الناسخ استحسانا وليس
كذلك ويلزم على جميع هذه العبارات قول ابي حنيفة رضي الله عنه في بعض المواضع تركت
الاستحسان بالقياس لانه يصير حينئذ كانه قال تركت القياس الاقوى والدليل الاقوى بالاضعف
وانه غير جائز واجيب عنه بان المتروك سمي استحسانا لانه اقوى من القياس وحده ولكن اتصل
بالقياس معنى اخر صار ذلك المجموع اقوى من الاستحسان فلذلك ترك العمل به واخذ بالقياس
وقال بعض اصحابنا الاستحسان هو القياس الخفي وانما سمي به لانه في الاكثر والاغلب يكون اقوى من
القياس الظاهر فيكون الاخذ به مستحسنا ولما صار اسما لهذا النوع من القياس وانه قد يكون ضعيفا
بقي الاسم وان صار مرجوحا فاذا قال ابو حنيفة رضي الله عنه تركت الاستحسان اراد بذكره التنبيه
على ان فيه علة سوى علة الاصل او معنى اخر يوجب ذلك الحكم وان الاحب ان يذهب اليه لكن لما لم
يترجح عندي ما احدث به وذكر صدر الشهيد ان الاستحسان اذا كان اثرا يا اثرا كان استحسانا
تسمية ومعنى وان كان اولنا اثرا كان الاستحسان استحسانا تسمية لا معنى والاستحسان معنى
هو القياس واعلم ايضا ان المخالفين لم ينكروا على ابي حنيفة الاستحسان بالاثر او الاجماع
او الضرورة لان ترك القياس بهذه الادلة مستحسن بالاتفاق وانما انكروا عليه الاستحسان بالراي
فانه ترك القياس بالتشهي على زعمهم فاشار الى طعنهم بقوله انما الاستحسان اي الاستحسان الذي وقع
التنازع فيه عندنا اي عند اصحابنا احد القياسين لا ان يكون قسما اخر تدعوه بالتشهي من غير دليل
ولا شك ان القياسين اذا تعارضا في حادثة وجب ترجيح احد القياسين للعمل به اذا امكن لكن سمي به
اي لكن سمي به احد القياسين بالاستحسان اشارة الى انه الوجه الاولى في العمل به ليس حجة على

الاخر قال شمس الايمة سموه استحسانا للتمييز بين القياسين الظاهر الذي يذهب
اليه الاوهام وبين الدليل المعارض وهو نظير عبارات اهل الصناعات في التمييز بين الطرق
لمعرفة المراد فان اهل النحو يقولون هذا نصب على المصدر وهذا نصب على الظرف وهذا نصب
على المصدر للتمييز بين المعاني الناصبة واهل العروض يقولون هذا من البحر الطويل وهذا
من البحر المتقارب وهذا من البحر المديد فلذلك علماونا استعملوا عبارة القياس والاستحسان
للتمييز بين الدليلين المتعارضين وخصصوا احدهما بالاستحسان لكون العمل به مستحسنا ولكونه
مائلا عن سنن القياس الظاهر فسموه بهذا الاسم لوجود معنى الاسم فيه بمنزلة الصلاة فانها اسم
للدعاء ثم اطلقت على العبادة المعهودة لما فيها من الدعاء عادة فظهر بما ذكرنا ان مقصود الشيخ من هذا
الكلام دفع الطعن وانا بين المراد من الاستحسان المتنازع فيه لا تعريف الاستحسان على وجه يدخل
فيه جميع اقسامه ويدخل عليه سياق كلامه فانه قال وانما عرضنا هنا اي في هذا الباب تقسيم وجوه
العلل وحق الاحكام لا اثبات جميع اقسام الاستحسان قوله انه الوجوه الاولى في العمل به الى اخره ظاهر
هذا الكلام يوهم ان العمل بالقياس الذي عارضه استحسان جائز لكن العمل بالاستحسان اولى
وان العمل بالطرد جائز وان كان الاثر اي العمل بالموثر اولى من العمل بالطرد وليس كذلك فان شمس الايمة
رحمه الله ذكر في اصول الفقه ان بعض المتاخرين من اصحابنا ظن ان العمل بالاستحسان اولى مع جواز
العمل بالقياس في موضع الاستحسان اشبه ذلك بالطرد مع الموثر وقال العمل بالموثر اولى وان كان العمل
بالطرد جايزا قال شمس الايمة رحمه الله هذا وهم عندي فان اللفظ المذكور في عامة الكتب الا انا تركنا
هذا القياس والمتروك لا يجوز العمل به وربما قيل الا اني استقبح ذلك بين الدليلين شرعا فما
يستقبحه يكون كفرا فعرفنا ان القياس متروك في مقابلة الاستحسان اصلا وان الاضعف يسقط
في مقابلة الاقوى وقد ذكر الشيخ رحمه الله بعد هذا بسطا ما يوافق حيث قال فسقط حكم القياس
بمعارضة الاستحسان لعدمه في التقدير وقال فصار هذا باطنا بعدم ذلك الظاهر في مقابلته
فسقط حكم الظاهر لعدمه وهذا حكم الظاهر لعدمه وهذا حكم الطرد مع الاثر فان الطرد ليس بحجة
والاثر حجة فكيف يجوز العمل بما ليس بحجة في مقابلة ما هو حجة بل العمل بالاثر واجب والطرد بمقابلته
ساقط وهذا هو الحق في كل معارضة فان الدليلين اذا تعارضا وظهر لاحدهما رجحان على الاخر
وجب العمل به وسقط الاخر فكذلك في القياس مع الاستحسان وان ثبت هذا كان المراد بالاخر جائز
ان العمل بالقياس جائز عند سلامته من معارضة الاستحسان الذي هو اقوى منه وكذلك هذا
في الطرد مع الاثر يعني اذا لم يعارض الطرد جاز العمل به اذا كان ملايما وان ظهر الاثر فالمعمول
هو الاثر والطرد ساقط وكان الحمل على ما ذكرنا وان كان لا ينقاد له اللفظ اولى من حمله على التناقض وليس

والاستحسان اقسام يعني ليس الاستحسان مقتصرا على ما ذكرنا نوعيه بل له انواع اخر مثل
الاستحسان الثابت بالاثر والاجماع والضروره الا انا اعرضنا في هذا المقام لما كان تقسيم انواع العلل اذ
نحن في بيان حكم العلة فسمينا الاستحسان الذي هو قياس خفي وانقسم على نوعين كما بينا وهو ما ثبت بالاثر
الضمير اما ان يعود الى الاستحسان او الى الاقسام وكلا الوجهين سنة ولو لم يذكر لفظه هو ومنه
فيما بعد اوضح مثل السلم والاجارة وبقاء الصوم مع فعل الناسي فان القياس يابى جواز السلم لان المعقود
عليه الذي هو محل العقد معدوم حقيقة عند العقد والعقد لا ينعقد في غير محله الا انا تركناه بالاثر
الموجب للترخص وهو قول الراوي ورخص في السلم وقوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم في
كيل معلوم الحديث واقيمت الذمة التي هي محل السلم فيه مقام ملك المعقود عليه في حكم جواز السلم وكذا
القياس يابى جواز الاجارة لان المعقود عليه وهو المنفعة معدوم في الحال ولا يمكن جعل العقد مضافا
الى زمان وجوده لان المعاوضات لا تحتمل الاضافة كالبيع والنكاح الا انا تركناه بالاثر وهو قوله
عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان تجف عرقه فالامر باعطاء الاجر دليل صحة العقد وكذا الاكل ناسيا
لا يبقى مع وجود ما ينافيه كالطهارة مع الحدث والاعتكاف مع الخروج من غير حاجة الا انه متروك
بالاثر وهو قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك واليه اشار ابو حنيفة رضي الله عنه
حيث قال لولا قول الناس لقلت يقضي يعني به رواية الاثر ومنه اي من الاستحسان ما ثبت بالاجماع
الاستصناع يعني فيما فيه للناس تعامل مثل ان يامر ليحرز له خفا مثلا بكذا ويبين صفته ومقداره
ولا يذكر له اجلا ويسلم اليه الدراهم او لا يسلم فانه يجوز والقياس يقتضي عدم جوازه لانه بيع معدوم
الحال حقيقة وهو معدوم وصفا في الذمة ولا يجوز بيع شيء الا بعد تعينه حقيقة او ثبوته في الذمة كالسلم
فاما بيع المعلوم من كل وجه فلا يتصور بعقد لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع الثابت بتعامل الامة من غير
نكير وقصروا الامر على ما فيه تعامل لانه معدول به عن القياس فان قيل الاجماع وقع معارضا للنص
وهو قوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك قلنا قد صار النص في حق هذا الحكم مخصوصا بالاجماع
فيبقى القياس الدال على الجواز معارضا للاجماع فسقط اعتباره بمعارضة الاجماع ومنه ما ثبت بالضرورة وهو
تطهير الحياض والابار والاواني فان القياس يابى طهارة هذه الاشياء بعد تنجسها لانه لا يمكن صب الماء
على الحوض او البير ليتطهر وكذلك الماء الداخل في الحوض والذي ينبع من البير يتنجس بملاقاة النجس والدلو
والدلو ايضا يتنجس بملاقاة الماء فلا يزال يعود وهي نجسة وكذلك الاناء اذا لم يكن في اسفله ثقب يخرج
الماء منه اذ اجرى من اعلاه لان الماء النجس يجتمع في اسفله فلا يحكم بطهارته الا انهم استحسنوا ترك العمل
بموجب القياس للضرورة المحوجة الى ذلك لعامة الناس وللضرورة اثر في سقوط الخطاب ثم بين وجه
ترجيح الاستحسان على القياس فقال ولما صارت العلة عندنا علة باثرها جعلنا الاهل الطرد وعندهم

كامر

كامر بيانه سميناالذي اي المعنى الذي ضعف اثرها قياسا وسميناالمعنى الذي قوي اثرها استحسانا
ذكر الاسم الموصول بتاويل الشيء وانث الضمير بتاويل العلة ولو قال سمينا الذي ضعف اثره او سمينا
التي ضعف اثرها لكان ابعد من الاشتباه ويلزم عليه انه قد سمي الذي ضعف اثره استحسانا ايضا
وعلى العكس وقد مر الجواب عنه وقدمنا الثاني وهو الاستحسان الذي قوي اثره وان كان خفيا
على الاول وهو القياس الذي ضعف اثره وان كان جليا وقد يرجح الباطن بقوة اثره حتى وجب الاستقبال
بطلبه وباخر الظاهر لضعف اثره وهو الصاحبي وجب الاعراض قال علي رضي الله عنه لو كان الدنيا
من ذهب والاخرة من خزف لاختار العاقل الخزف الباقي على الذهب الفاني كيف وقد كان الامر على العكس
وكان النفس مع القلب فان القلب يرجح على النفس وان كانت النفس ظاهرة والقلب باطنا لان اثر عمل
عمل القلب اقوى من عمل النفس لانه موضع الايمان والتوحيد والعلم والبصر مع العقل فان
العمل راجح وان كان باطنا لقوة اثره وضعف اثر ادراكه البصر بالنسبة اليه قوله مثال ذلك
اي مثال تقدم الاستحسان الذي قوي اثره على القياس الذي ضعف اثره
وهذا في الحقيقة مثال القسم الاول من القياس والقسم الاول من الاستحسان
ان سور سباع الطير كالصقر والبازي والشاهين في القياس نجس لان السور
معتبر باللحم ولحم هذه الطيور حرام كلحم سباع البهائم وكان سورها نجسا وفي الاستحسان
هو طاهر مكروه لان السبع كذا اعلم ان مشايخنا رحمهم الله عللوا في سور سباع البهائم بان لعابها
متولد من اللحم ولحمها نجس فيكون السور نجسا ايضا ويرد عليه ان اللحم ان كان نجسا لانه
باعتبار الحرمة ينبغي ان لا يجوز بيع السبع والانتفاع به ولا يطهر جلده بالدباغ كالخنزير وان كان
نجسا بالمجاورة وكان عينه طاهرا كالجلد ينبغي ان لا يتنجس السور لان النجاسة المجاورة
لا يوثر في نجاسة السور كما في سور الشاة والادمي فسلك الشيخ طريقه يندفع به هذا السوال فقال
السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع به يعني من غير ضرورة اذ لو كان نجس العين لحرم
الانتفاع به من غير ضرورة كما حرم بالخنزير وساير الانجاس لقوله تعالى والرجز فاهجر فاجتنبوا
الرجس من الاوثان رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه وهذا يقتضي ان يكون السبع طاهرا كالشاة
والادمي وقد ثبت نجاسته اي نجاسة السبع باعتبار حرمة لحمه فان مثل هذه الحرمة تدل على النجاسة
فان الحرمة اما ان تثبت لعدم صلاحية الغذاء كالدواء والتراب اذ الاكل يبيح للغذاء مقصد الاكل بدونه
عبثا او للخبث طبعا كالضفدع والسلحفاة او للاحترام كالادمي وللنجاسة لانه تعالى حرم كل نجس
بنفسه او بمجاورة كالخمر والخنزير والطعام النجس ولا احترام السباع وهي صالحة للغذاء ولم يستخبثها
الطباع فانها كانت ماكولة قبل التحريم فثبت ان حرمتها للنجاسة وان قيل لم يثبت الحرمة للنجاسة بل

بفساد طبعي فانها حيوانات ناهبة وتتعدى الى الآكلين فحرمها الشرع صيانة لنا عن ذلك
قلنا هذه مصلحة وحكمة مطلوبة في العاقبة والمصالح والحكم ادلة على صحة الاسباب ولا تكون
علة لانفسها لانها تنال بغالب الراى والقياس فوق غالب الراي فيثبت النجاسة ليكون الحرمة
مبنية على سبب ظاهر دون الحكمة واذا كانت معتبرة في حق المشروعية على ما ذكرت من السبب يوجب
الحرمة بنجاسته ليكون اكد في ايجاب التجنب كما في الخمر فانها حرمت لانها مفسدة
عقولنا بطبعها فحرمت بنجاسة وكذلك الكلب والخنزير ولما ثبت ان حرمة لحم السبع لنجاسة
اقتضى ذلك ان يكون السبع نجس العين كالخنزير فاثبتنا نعني للسبع حكما بين الحكمين اي بين الطهارة
الحقيقية والنجاسة الحقيقية وهو النجاسة المجاورة وذلك لانه اجتمع فيه ما لا يوكل وهو طاهر
كالجلد والعظم والشعر وما يوكل وهو نجس كاللحم والشحم فاشبه دهنا فيه ماتت فارة فيجوز
بيعه والانتفاع به كما يجوز بيع الدهن النجس والاستصباح به عندنا وتحريم اكل لحمه لنجاسته
فان قيل فعلى هذا يلزم ان لا تطهر لحمه بالذكاة كلحم الخنزير وقد نص في موضعين من الهداية ان
بالذكاة كالجلد قلنا مختار المحققين من اصحابنا انه لا يطهر بالذكاة فقد ذكر القاضي الامام ابو زيد في
الاسرار ان مما يختار من يقول اللحم طاهر وان لم يحل الاكل ومنهم من يقول نجس وهو الصحيح عندنا
لان الحرمة في مثله يدل على النجاسة ونقل عن الفقيه ابي جعفر انه اذا صلى ومعه لحم سبع مذبوح
من سباع الوحش لا يجوز صلاته ولو وقع في الماء القليل افسده وهكذا عن الناطفي كذا ذكر
في فتاوى القاضي الامام فخر الدين وهو اختيار صاحب الخلاصة ايضا ولما ثبت صفة النجاسة في
لحمه ثبت في رطوبته ولعابه لان رطوبته متولدة من لحمه الذي هو نجس لا مما هو طاهر والذي يشرب
بلسانه الذي هو رطب من لعابه فيتنجس سوره ضرورة مخالطة لعابه وسباع الطير يشرب بالمنقار
على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار طاهر بذاته خال عن مجاورة النجس خلقة لانه عظم جاف ليس فيه
رطوبة فلا تجاور الماء بملاقاته نجاسة فيبقى طاهرا الا انا اثبتنا صفة الكراهة لانها لا تحترز عن
الميتة والنجس فكانت كالدجاجة المخلاة ولهذا قال ابو يوسف في غير رواية الاصول ما يقع عن
الجيف من سباع الطير فسوره نجس لان منقاره لا يخلو عن نجاسة عادة كذا ذكره شمس الائمة
رضي الله عنه في المبسوط والجواب انها تدلك منقارها بالارض بعد الاكل وهي شيء صلب فيزول
ما عليه بذلك فيطهر ولانها لم يتيقن بالنجاسة على منقاره فثبتت الكراهة بالعادة دون
النجاسة كما في الدجاجة المخلاة ثم تايد ما ذكرنا بالعلة المنصوص عليها في الهرة في الصحارى بخلاف
سباع الوحش فعلى هذا يكون مستحسنا بالضرورة ايضا واثبات الكراهة على هذا الوجه ان الضرورة
فيما ليست بلازمة فلوجود اصل الضرورة سقط النجاسة ولكونها غير لازمة بقيت الكراهة فظهر بعض

المحققين

المحققين انا سلمنا ان الاستحسان ليس قولا بالتشهي ولكنه تخصيص العلة لان القياس اذا كان ثابتا في صورة
الاستحسان وفي ساير الصور ثم ترك العمل في صورة الاستحسان فبقي معمولا به في غير تلك الصورة كان
ذلك تخصيصا وهو باطل لما تذكر فاشار الى الجواب بقوله فصار هذا اي المعنى الذي يوجب الطهارة
صفة الكراهة باطنا ينعدم ذلك الظاهر وهو القياس في مقابلته فيسقط حكم الظاهر لعدمه في نفسه لان
ينعدم حكمين مع وجوده وعدم الحكم لعدم العلة ليس من باب تخصيص العلة قال شمس الائمة ان
من ادعى ان القول بالاستحسان قول بتخصيص العلة فقد اخطا لانا بما ذكرنا نبين ان المعنى الموجب
لنجاسة سور سباع الوحش الرطوبة النجسة في الالة التي يشرب بها وقد انعدم ذلك في سباع الطير
فانعدم الحكم لانعدام العلة وذلك لا يكون من تخصيص العلة في شيء وعلى اعتبار الصورة يرى ان ذلك
ولكن يتبين عند التامل انعدام العلة لان العلة وجوب التحرز عن الرطوبة النجسة التي يمكن التحرز
عنها من غير حرج وقد صار هذا معلوما بالتنصيص على هذا التعليل في الهرة فكل موضع يعدم
بعض اوصاف العلة كان انعدام الحكم لانعدام العلة فلا يكون تخصيصا قوله واما الذي ظهر
فساده اي القياس الذي ظهر فساده وهذا بيان القسم الثاني من القياس وبتضمن بيان القسم الثاني
من الاستحسان ايضا مثاله اي مثال القياس الموصوف انهم يعني علماؤنا قالوا فيمن تلا اية السجدة في
الصلوة انه يركع بها قياسا ذكر في الذخيرة اذا تلا اية السجدة في صلوته وهي في اخر السورة الا ايات تعنى
ان شاء ركع بها وان شاء سجد واختلف المشايخ في معنى قوله ان شاء ركع وان شاء سجد بعضهم
قالوا ان معناه ان شاء سجد لها سجدة على حدة وان شاء ركع ركوعا على حدة غير ان الركوع يحتاج الى
النية ينوي الركوع للتلاوة والسجدة لا يحتاج الى ذلك لان الواجب الاصلي السجدة والركوع ان خالف
السجدة صورة يوافقها معنى فمن حيث انه يوافقها معنى يتاذى به الواجب ومن حيث انه
يخالفها صورة يحتاج الى النية بخلاف السجدة لانها هي الواجبة الاصلية فلا يحتاج فيها الى النية
وبعضهم قالوا معنى قوله ان شاء ركع اي ان شاء اقام ركوع الصلوة مقام سجدة التلاوة قلنا
والى هذا القول مال شيخ الاسلام خواهر زاده واكثر المحققين وذكر شمس الائمة في المبسوط
بعد ذكر هذه المسئلة وان كانت السجدة في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ
ما بقي ثم يركع وان ركع في موضع السجدة اجزاه وان ختم السورة ثم ركع السورة لم يجزه ذلك
عن السجدة نواها او لم ينوها لانها صارت دينا عليه بفوات محل الاداء وتصير دينا صارت
مقصودة بنفسها لان ما لا يكون مقصودا لا يجب دينا في الذمة كالطهارة لا تصير دينا في الذمة
بحال وصارت بمنزلة الصلبية فلا يتادى بالركوع ولا بسجدة الصلوة ثم قال فان اراد ان يركع بالسجدة
بعينها فالقياس ان الركوع والسجود في ذلك سواء وفي القياس ناخذ وفي الاستحسان لا يجزيه

الا السجدة فمن اصحابنا من قال مراده اذا تلاها في غير الصلوة وركع في القياس تجزيه لان الركوع والسجود يتقاربان فثبوت احدهما عن الاخر ثبوت في الصلوة وفي الاستحسان الركوع خارج الصلوة ليس بقربة فلا ينوب عما هو قربة بخلاف الركوع والاظهر ان مراده القياس والاستحسان في الركوع في الصلوة عند موضع السجدة فالشيخ بقوله في الصلوة رد القول الاول واختار القول الثاني ثم احتاج هيهنا الى بيان وجه القياس والاستحسان اولا ثم الى بيان قوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان ثانيا كما اشار اليه الشيخ فوجه القياس ان الركوع والسجود يتشاركان في معنى الخضوع ولهذا اطلق اسم الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعا واناب اي ساجدا لان الخرور هو السقوط وانه موجود في السجود دون الركوع ويقال ركعت النخلة وسجدت اذا طاطات راسها ولما ثبت التشابه بينهما سقط الواجب عنه بالركوع كما سقط بالسجود او يقال لما ثبت التشابه به ثبوت الركوع عن السجود كما ثبوت القيمة عن الواجب في باب الزكوة فهذا قياس ظاهر لا حاجة الى زيادة تامل بل هو اعتبار لاحد الفعلين بالاخر بظاهر الشبه وظاهر قوله لان النص قد ورد به اي بالركوع في مقام السجود قال الله تعالى وخر راكعا واناب وان كان يدل على ان هذا تمسك بظاهر النص وليس بقياس فانه ذكر في نسخة اخرى ان قوله تعالى وخر راكعا واناب يقتضي وجوب الركوع عقيب التلاوة سواء كانت في الصلوة او خارج الصلوة وهذا ليس بقياس ولكن المقصود منه ما ذكرنا ووجه الاستحسان انا امرنا بقوله فاسجدوا لله واسجد واقترب والركوع خلاف السجود اي غيره حقيقة الا ترى ان الركوع في الصلوة لا ينوب عن سجود التلاوة كذا اولى لان القرب بين ركوع الصلوة وسجودها من ان كل واحد منهما موجب التحريمة اظهر من القرب بينه وبين سجود التلاوة ولهذا لو تلا خارج الصلوة فركع لها لم يجز عن السجدة ففي الصلوة اولى ان اقام ركوع الصلوة مقام السجود لان الركوع مستحق لجهة اخرى فهذا اي ما ذكرنا ان الركوع خلاف السجود حقيقة الى اخره اثر ظاهر لان المامور به لا يتادى باتيان ما يخالفه فيفسد به وجه القياس وصار مرجوحا لان هذا عمل بحقيقة كل واحد منهما واما وجه القياس فمجاز محض اي ثابت بدليل هو مجاز محض لان المراد بالركوع والسجود باتفاق المفسرين فاثبات التشابه والقرب بينهما بهذا الدليل وبنى القياس عليه يكون بمنزلة العمل بالمجاز في مقابلة الحقيقة ولهذا سمينا الثاني استحسانا لانه اقوى واخفى بالنسبة الى الاول كما ترى فهذا بيان ظهور اثر الاستحسان وظهور فساد القياس بمقابلته لكن القياس اولى بالعمل باثره الباطن اي بسبب قوة اثره الباطن والاستحسان متروك العمل لفساده الباطن اي الخفي بيانه اي بيان ان الاثر الباطن الذي اظهر به فساد الاستحسان ان

ان السجود عند التلاوة لم تجب قربة مقصودة اي لم تجب قربة لعينه بنفسه والدليل على انه غير مقصود انه غير مشروع بطريق الاستبداد بنفسه ولهذا لا يلتزم بالنذر كما لا يلتزم الطهارة به وانما الغرض مجرد ما يصلح تواضعا يحصل به مخالفة المشركين الذين امتنعوا عن السجود استكبارا او الاقتداء بالمقربين الذين سارعوا الى السجود تقربا وافتخارا كما اخبر الله عز وجل عن الفريقين في مواضع السجود وفي النصوص المذكورة في تلك المواضع مثل قوله تعالى اولم يروا الى ما خلق الله من شيء يتفيؤ ظلاله عن اليمين والشمائل سجدا لله وهم داخرون الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض ولله يسجد من في السموات والارض طوعا وكرها وظلالهم بالغدو والاصال ولله يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة اشارة الى ان المراد من السجود التواضع والانقياد وكذا عدم اقترانه بالركوع كما في سجود الصلوة وعدم شرعيته الداخل فيه دليل على ان عينه ليس بمقصود بل المقصود منه التواضع لكن يشترط ان يكون عبادة بقوله تعالى ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته وبالاجماع ولهذا شرط فيه الوضوء والاستقبال القبلة والركوع في الصلوة يعمل هذا العمل اي يحصل ما هو المقصود من السجود بالركوع في الصلوة لحصول معنى التواضع والعبادة منه ويسقط عنه السجود كما سقطت الطهارة للصلوة بطهارة وقعت لغير الصلوة كالسعي الى الجمعة سقط بالسعي لعيادة المريض ويتايد ما ذكرنا بما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما انه كان اذا تلا اية السجدة في الصلوة ركع بخلاف الركوع في غير الصلوة لانه ليس بعبادة بخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه ولا عكسه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه ثبت ذلك بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا وقوله عليه السلام مكن جبهتك من الارض امرت ان اسجد على سبعة اعضاء ونحو ذلك من الاثار ولا يتادى بغيره فصار الاثر الخفي وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر وهو العمل بالمجاز مع امكان العمل بالحقيقة واعتبار نفس الشبه احق من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع فساد الباطن وهو جعل غير المقصود مساويا بالمقصود فان ركوع التلاوة وسجودها غير مقصود بعينه وركوع الصلوة وسجودها مقصودان بعينه فقد سوى بينهما بقوله فكما لا يقوم ركوع الصلوة مقام سجودها فكذا ركوع التلاوة لا ينوب عن سجودها وهذا فاسد حيث سوى بين ما هو المقصود وبين ما هو غير المقصود وقوله وهذا اي القسم الثاني من القياس وهو الذي ترجح الاستحسان بظهور اثره الباطن قسم عز وجوده وسمعت من شيخي رحمه الله انه لم يوجد الا في ست مسائل او سبع منها اما اذا ادعى الرهن الواحد رجلان كل واحد منهما يقول رهنتني بالف وقبضته ويقيم البينة في الاستحسان يقضي بانه مرهون عندهما وتجعل

كانهما ارتهنا معا الجهالة التاريخ كما في الغرق والهدم وكما لو ادعيا الشرى وفي القياس السابق
تعذر القضاء بالكل واحد منهما لاستحالته وتعذر القضاء بالواحد بعينه لعدم الاولوية ولكل
واحد بنصفه لما ذكره الى الشيوع المانع من صحة الرهن فتعين التهاتر واخذنا بالقياس
لقوة اثره الباطن لان كل واحد منهما يدعي عقدا على حدة يثبت بينة جنسا وسيلته الى منتظره
في الاستيفاء وهذا القضاء يثبت عقد واحد وحبس تكون وسيلة الى منتظره في الاستيفاء فتكون
قضاء على خلاف مقتضى الحجة بخلاف الرهن من رجلين فان العقد هناك واحد فتمكن اثبات
موجب العقد به مجرى في المحل وبخلاف دعوى الشرى فانا لم نجعل ذلك كانهما اشتريا معا اذ
لو جعل كذلك لما ثبت الخيار لهما كما لو باع منهما جميعا بعقد واحد ومنها ما اذا وقع الاختلاف
بين المسلم اليه ورب السلم في ذرعان المسلم فيه فالقياس يتحالفان وبه ياخذ وفي الاستحسان
القول قول المسلم اليه وجه الاستحسان ان المسلم فيه مبيع فالاختلاف في ذرعانه لا يكون اختلافا
في الاصل بل في صفته من حيث الطول والسعة وذلك لا يوجب التحالف في ذرعان الثوب المبيع بعينه
وجه القياس انهما اختلفا في المستحق بعقد السلم وذلك يوجب التحالف واثر القياس مستتر ولكنه
قوي من حيث انه عقد السلم انما يعقد بالاوصاف المذكورة لا بالاشارة الى المعين وكان الموصوف
بانه خمس في سبع غير الموصوف بانه اربع في ست فبهذا تبين ان الاختلاف هاهنا في اصل المستحق
بالعقد وذلك يوجب التحالف فلذلك اخذنا بالقياس ومنها ان اذا قرا الركعة في السجدة فسجد لها ثم
اعادها في الركعة الاخرى ففي الاستحسان وهو قول محمد يلزمه سجدة اخرى وفي القياس لا يلزمه
وهو قول ابي يوسف الاخر ومنها ان المحرم غير المثل رهن بالمتعة في الاستحسان وهو قول محمد
وفي القياس لا يكون رهنا وهو قول ابي يوسف ومنها ان العبد اذا جرح جراحا فخير مولاه بعد
البرء فاختار الفداء ثم انتقضت الجراحة وصارت نفسا يجبر ثانيا في الاستحسان وهو قول محمد وفي
القياس لا يجبر ويكون مختارا للدية وهو قول ابي يوسف الاخر ومنها غاصب العقار في الاستحسان
ضامن وهو قول محمد وفي القياس ليس بضامن وهو قول ابي يوسف فرجع ابو يوسف في هذه
المسائل عن الاستحسان الى القياس لقوته ثم بين الشيخ الفرق بين المستحسن بالقياس
الخفي وبين المستحسن بالاثر او الاجماع او الضرورة فقال المستحسن بالقياس الخفي يجوز تعديته
لان حكم القياس الشرعي التعدية وهذا القسم وان اختص بالاستحسان لم يخرج عن كونه قياسا فيه
التعدية بخلاف الاقسام الاول لانها غير معلولة بل هي معدول بها عن القياس فلا تقبل التعدية
ثم بين مثالا لما ذكر فقال الا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض الثمن يعني قبل قبض المبيع والثمن
لان البائع اذا لم يقبض الثمن فالظاهر انه لا يسلم المبيع الى المشتري لا يوجب يمين البائع قياسا

لانه

لانه لما اتفقا على ان المبيع ملك المشتري فالمشتري لا يوجب مدعيا على البائع شيئا في الظاهر
وانما البائع هو المدعي لانه يدعي زيادة الثمن فكان القياس نظرا الى ما بين الخصمان ان
سلم المبيع الى المشتري ويوجد ما اقر به ويحلف على النافي وفي الاستحسان تجب اليمين على البائع
كما تجب على المشتري لان المشتري يدعي وجوب التسليم عند احضار اقل الثمرين الذي يدعيه والبائع
ينكر تسليم المبيع بما يدعيه لان البيع كما يوجب استحقاق الملك على البائع يوجب استحقاق اليد
عليه عند وصول الثمن اليه وهذا حكم اي وجوب التحالف قبل القبض حكم قد تعدى الى الوارثين
حين لو مات المتعاقدان ووقع الاختلاف بين وارثيهما في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف
بينهما لان الوارث قائم مقام المورث في حقه والعقد لو ارث البائع يطالب وارث المشتري بتسليم
الثمن ووارث المشتري يطالبه بتسليم المبيع فيمكن تعديه حكم التحالف اليهما والى الاجارة حتى
لو اختلفا قبل القبض او في مقدار الاجرة قبل ان ياخذ القصار انه يتحالفان لان التحالف
مشروع لدفع الضرر عن كل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه ماله وعقد الاجارة يحتمل
الفسخ قبل اقامة العمل كالبيع ويمكن ان يجعل كل واحد منهما مدعيا ومنكرا على الوجه
الذي قلنا فيجري التحالف بينهما وما اشبه ذلك مثل ما اذا اختلف الزوجان في مقدار المهر
يجب التحالف عند ابي حنيفة ومحمد لان النكاح يحتمل الفسخ في الجملة فانه يحتمل العتق وخيار البلوغ وعدم
الكفاءة ويستحق فيه التسليم والتسلم فيشبه البيع من هذا الوجه ويمكن جعل واحد منهما مدعيا
ومنكرا فيجري فيه التحالف ايضا ومثل ما اذا وقع الاختلاف بعد هلاك السلعة واختلف بدلا ان
ان قبل المبيع قبل القبض يجري التحالف لان القيمة الواجبة قبل القبض اي الاختلاف وقع
بعد القبض في الثمن فلم يجب الحكم يجب به يمين البائع لان المشتري لا يدعي لنفسه على البائع شيئا اذ المبيع
مسلم اليه فكان ثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله فيقتصر على مورد
النص ولا يتعدى الى الوارث حتى لو حلف وارث البائع بعد موته والمشتري في الثمن او وارث المشتري بعد
موته مع البائع او اختلف الوارثان بعد موت المتعاقدين والسلعة مقبوضة قائمة في المسائل كلها كان القول
قول المشتري او وارثه ولا يجري التحالف بينهما ولا الى ما بعد هلاك السلعة سواء اختلفت بدلا او لم يختلف كما
ذكرنا ان التحالف بعد القبض معدول عن القياس مستحسن بالاثر فلا يتعدى الى غير المنصوص عليه
فان قيل عدم جريان التحالف في الوارث بعد القبض مسلم ولكن حال هلاك السلعة في حق الصفقة قد بقي
غير مسلم لدخوله تحت اطلاق النص وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا قلنا النص
مقيد بقيام السلعة وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا يدل
على اشتراط قيام السلعة وكذا المطلق لان المراد من التراد ان كان رد الماخوذ حسا وحقيقة فذلك

لا ساوى لا عند قيام السلعة وان كان المراد رد ا نعقد فالفسخ لابد له من قيام السلعة ايضا لان الفسخ
لا يرد الا ما ورد عليه العقد فاذا فات من غير بدل فقد فات محل الفسخ ولا يمكن ابقاء المحل باقامة القيمة
مقامه لان القيمة ليست بواجبة قبل الفسخ على احد وعند محمد رحمه الله يجرى التحالف في جميع هذه الصور
لان التحالف انما يجار عليه عنده باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الاخر اذ البيع بالف غير البيع
بالفين الا ترى ان شاهدي البيع اذا اختلفا في مقدار الثمن لا يقبل الشهادة والدليل عليه انه لو انفرد كل
واحد منهما باقامة البينة وجب قبول بينته فعرفنا ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره صاحبه فيحلف كل
واحد على دعوى صاحبه وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده وحال قيام السلعه وحال هلاكها
فيثبت التحالف في الجميع والجواب انا لا نسلم ان كل واحد منهما يدعي عقدا اخر فان العقد لا يختلف باختلاف
الثمن الا ترى ان الوكيل بالبيع بالف يملك البيع بالفين وان البيع بالف قد يصير بالفين بالزيادة في الثمن والبيع
بالفين يصير بالف عند حط بعض الثمن وكذا لو كان المشترى جارية حل للمشترى وطيها ولو كان الاختلاف
في الثمن يوجب اختلاف العقد لما حل له وطيها كما اذا ادعى احدهما البيع والاخر الهبة واختلاف الشا
هدين في مقدار الثمن لم يمنع قبول الشهادة لاختلاف العقد بل لان المدعي يكذب احدهما وقبول بينة
المشترى عند الانفراد باعتبار انه مدع صورة لا معنى وذلك كاف لقبول بينته ولكن لا يتوجه به
اليمين على خصمه كالمودع اذا ادعى رد الوديعة لا يتوجه اليمين على خصمه وان كانت بينته يعمل عليه
قوله واذا صح المراد اى ثبت وظهر على ما قلنا انه اسم لاحد القياسين او اسم للدليل الاقوى
في مقابلة القياس ولا خلاف لاحد في صحة العمل بطلت المنازعة في العبارة وهو جواب عما قال
بعض الطاعنين نحن لا ننازعكم في الاستحسان بالمعنى الذي ذكرتم ولكن لا معنى لتخصيص هذا النوع من
الدليل بتسميته استحسانا لان كل واحد من الشرع استحسانا كذا في القواطع فاجاب عن ذلك بانه نزاع
في العبارة وهو باطل اذ لا طائل تحته ولا مشاحة في الاصطلاح على انا قد بينا انهم وضعوا هذا الاسم لهذا
النوع من الدليل التمييز بين الدليلين باعتبار وجوب الحسن في احدهما دون الاخر كما ان الخصوم وضعوا
لكل من الاقيسة اسما كقياس الدلالة وقياس العلة وقياس الشبه ونحوها باعتبار معنى
وجود معنى في الاسم في غيرنا وضعوه له باعتباره لا يمنع من صحة التسمية فان العرب سمت
الزجاجة قارورة لقرار المائع فيه مع ان هذا المعنى موجود في غيره من الاواني وكيف يصح الطعن
باستعمال هذا اللفظ وهو منقول عن سائر المجتهدين فان ابن مسعود رضي الله عنه يستعمل هذا
اللفظ في المسائل وذكر مالك بن انس رضي الله عنه لفظ الاستحسان في مواضع وقال الشافعي
رحمه الله في المتعة استحسن ان يكون ثلثين درهما وقال في باب الشفعة استحسن ان يثبت للشفيع
الشفعة الى ثلاثة ايام وقال في المكاتب نترك شيئا للمكاتب من نجوم الكتابة وذكر محيي السنة في التهذيب

ووضع المصحف في حجر الحالف استحسنه الشافعي تغليظا وقال الشافعي في بعض كتبه استحب
كذا وليس بين اللفظين فرق بل الاستحسان افصحهما لانه اوفق لكلام صاحب الشرع الذي هو
افصح الكلام قال الله تعالى واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم فبشر عبادي الذين يستمعون القول
فيتبعون احسنه وامر قومك ياخذوا باحسنها وقال عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو
عند الله حسن واوفقهما بمعنى في الدلالة على المقصود اذ المراد بيان احسن ما دل عليه ذلك
الدليل وهذا اللفظ يدل عليه بوضعه اذ الاستحسان وجدان الشيء وعده حسنا فاما الاستحباب
فيدل بوضعه على ميلان الطبع الى الشيء والمحبة وذلك لا يدل على الحسن الذي هو المقصود لا محالة
فان الطبع قد يميل الى ما هو قبيح في الشرع والعقل كالزنا وشرب الخمر الا ترى انه استعمل هذا اللفظ
في مقام الذم كما في قوله تعالى يستحبون الحياة الدنيا على الاخرة وذلك لانهم استحبوا الحياة
الدنيا على الاخرة فعرفنا ان الاستحسان افصح واقوى من الاستحباب على ما تبين نحن في باب تخصيص
العلل ثم ذكر وجه التلفيق بين البابين فقال وقولنا كذا راجع الى اقضل من احكام العدل اي احكام
القياس انه الصحيح للشان لا يثبت به اي بالقياس الحكم بطريق القطع ويبنى عليه اي على الحكم
لا يثبت على سبيل القطع بالقياس كذا باب معرفة احوال المجتهدين انهم مصيبون
في اجتهادهم واحتمال الخطا في اجتهادهم ومنازلهم في الاجتهاد اي المصيب منهم ماجور بلا
خلاف والمخطي ماجورا ومعذورا ومعاتب مخطئا قوله والكلام فيه اي في الاجتهاد
وشرطه انما لم يبين نفس الاجتهاد لشهرته بين الفقهاء وهو في اللغة عبارة عن استفراغ
الوسع في تحقيق امر من الامور ولا يستعمل الا فيما فيه كلفة ومشقة فيقال اجتهد في حمل
الحجر ولا يقال اجتهد في حمل خردلة او نواة ولكن صار في الاصطلاح للاصوليين مخصوصا
ببذل المجهود في طلب العلم باحكام الشرع والاجتهاد التام ان يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس
من نفسه بالعجز عن مزيد طلب وعبارة بعضهم هو بذل الجهد في استخراج الاحكام من شواهدها
الدالة عليها بالنظر المودي اليه وقيل هو طلب الصواب بالامارة الدالة عليه وقيل هو استفراغ
الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي فاحترز بالفقيه عن غيره فان استفراغ النحوي او المتكلم
الذي لا فقه له لتحصيل ما ذكر لا يسمى اجتهادا وبقوله لتحصيل الظن عن استفراغ وسعه لتحصيل
علم كطلبه النص في حادثة وظفره به وبقوله لحكم شرعي عن الحكم العقلي والحسي العرفي ونحوها
وقد عرف من تفسير الاجتهاد المجتهد والمجتهد فيه فالمجتهد من اتصف بصفة الاجتهاد
والمجتهد فيه هو الحكم الشرعي الذي لا قطع فيه لاستحالة ان يكون المطلوب الظن به مع وجود
القاطع فيخرج عنه الحكم العقلي ومسائل الكلام ووجوب اركان الشرع وما اتفقت الامه

عليه من جلباب الشرع لانها وان كانت احكاما لكن فيها دليل قطعية ثم قيل هي ثلاثة انواع فرض عين
وفرض كفاية وندب اما الاول ففي الحالتين احدهما المجتهد لا يجوز له ان يقلد غيره في حق
نفسه ولا في حق غيره والثانية اجتهاد في حق غيره اذا تعين الحكم به بان حدثت وقت الحادثة فانه
تجب على الفور حينئذ واما الثاني ففي حالتين احدهما اذا نزلت حادثة باحد فاستفتى احد العلماء
كان الجواب فرضا على جميعهم واخصهم بفرضه من خص بالسؤال عن الحادثة فان اجاب واحد
سقط الفرض عن جميعهم وان امسكوا مع ظهور الجواب والصواب اثمهم اثموا وان امسكوا
مع التباسه عليهم عذروا ولكن لا يسقط عنهم الطلب وكان فرض الجواب لازما عند ظهور الصواب
والحالة الثانية ان يتردد الحكم بين قاضيين مشتركين في النظر فيكون فرض الاجتهاد مشتركا بينهما فايهما
تفرد بالحكم سقط الفرض واما الثالث ففي حالتين ايضا احدهما ان يجتهد العالم قبل نزول الحادثة
ليسبق الى معرفة حكمها قبل نزولها والثانية ان يستفتيه سائل قبل نزولها به فيكون الاجتهاد
في الحالتين ندبا كذا في القواطع قوله واما شرطه اي شرط الاجتهاد بان يحوي المجتهد اي يجمع
المجتهد علم الكتاب بمعانيه او ملتبسا بمعانيه لغة وشرعا ووجوهه اي اقسامه التي قلنا
في اول الكتاب وزاد بعضهم نظمه لان الحافظ اضبط لمعانيه من الناظر فيه وقيل لا يشترط بل يجوز الاقتصار
على الطلب والنظر فيه كما في السنن وقيل يجب ان يحفظ ما اختص بالاحكام دون ما سواه وعلم السنة
بطرقها اي ملتبسة بطرقها من التواتر والشهرة والاحاد ومتونها يعني يعرف نفس الاخبار انها
رويت بلفظ الرسول عليه السلام او نقلت بالمعنى ووجوه معانيها اي لغة وشرعا مثل الخاص والعام
وساير الاقسام المذكورة في الكتاب وذكر في القواطع ان في معرفة السنة خمسة شروط معرفة
تواترا واحادا ليكون المتواتر معلومة والاحاد مظنونة ومعرفة صحة طرق الاحاد ورواتها ليعمل
بالصحيح ويعدل عما لا يصح ومعرفة احكام الاقوال والافعال ليعلم ما يوجبه كل واحد منها ومعرفة معاني
ما انتفى الاحتمال عنه وحفظ الفاظ ما وجد الاحتمال فيه وترجيح ما تعارض من الاخبار وذكر الغزالي رحمه الله
ان للاجتهاد شرطين احدهما ان يكون محيطا بمدارك الشرع متمكنا من استثارة الظن بالنظر فيها وتقديم ما يجب تقديمه
وتاخير ما يجب تاخيره والثاني ان يكون عدلا مجتنبا عن المعاصي القادحة في العدالة وهذا شرط جواز
الاعتماد على قوله فمن ليس عدلا لا يقبل فتواه اما هو في نفسه اذا كان عالما فله ان يجتهد لنفسه وياخذ باجتهاده
فكانت العدالة شرط قبول الفتوى لا شرط صحة الاجتهاد ثم قال وانما يكون متمكنا من الفتوى بان يعرف
المدارك المثمرة للاحكام وان يعرف كيفية الاستثمار والمدارك المثمرة اربعة الكتاب والسنة والاجماع
والعقل وطريق الاستثمار يتم باربعة علوم اثنان مقدمان واثنان مهمان متممان فلنفصلها
ولننبه فيها على دقايق اهملها الاصوليون اما كتاب الله تعالى فهو الاصل فلا بد من معرفته فلنخفف

عنه

عنه امرين احدهما انه لا يشترط معرفة جميع الكتاب بل ما يتعلق بالاحكام منه وذلك مقدار
خمسمائة اية والثاني لا يشترط حفظها عن ظهر القلب بل يكفي ان يكون عالما بمواقعها حتى يطلب الاية
المحتاج اليها في وقت الحاجة واما السنة فلا بد من معرفة احاديثها التي تتعلق بالاحكام فهي وان
كانت زايدة على الوف فهي محصورة وفيها التخفيفات المذكورة اذ لا يلزم معرفة ما يتعلق
من الاحاديث بالمواعظ واحكام الاخرة وغيرها والثاني لا يلزم حفظها بل يكفيه ان يكون عنده
اصل مصحح لجميع احاديث الاحكام كالجامع الصغير للبخاري والجامع لمسلم وسنن ابي داود ويكفيه
ان يعرف مواقع كل باب فيراجعه وقت الحاجة الى الفتوى وان كان على حفظه فهو احسن واكمل
واما الاجماع فينبغي ان يتميز عنده مواقع الاجماع بحيث لا يفتي بخلاف الاجماع كما يلزمه معرفة
النصوص حتى لا يفتي بخلاف الاجماع كما يلزمه معرفة النصوص حتى لا يفتي بخلافها والتخفيف في هذا
الاصل ان هذا لا يلزمه ان يحفظ جميع مواقع الاجماع والخلاف بل كل مسئلة يفتي بها ينبغي ان يعلم
ان فتواه ليست مخالفة للاجماع اما ان يعلم انها موافقة مذهب ذي مذهب من العلماء او يعلم ان هذه
الواقعة المتولدة في العصر لم يكن لاهل الاجماع فيها خوض فهذا القدر فيه كفاية واما العقل فنعني به مستند
النفي مستند الاصلي للاحكام فان العقل قد دل على نفي الحرج في الاقوال والافعال وعلى نفي الاحكام
منها في صور لا نهاية لها الا ما استثناه الادلة السمعية من الكتاب والسنة والمستثنيات محصورة وان
كانت كثيرة فينبغي ان يرجع في كل واقعة الى النفي الاصلي والبراءة الاصلية ويعلم ان ذلك لا يغير الا
بنص او قياس على منصوص او ما هو في معنى المنصوص من الاجماع وافعال رسول الله صلى الله عليه وسلم فهذه
المدارك الاربعة واما العلمان المقدمان فاحدهما معرفة نصب الادلة وشروطها التي بها تصير
البراهين والادلة منتجة والحاجة اليه تعم المدارك الاربعة والثاني معرفة اللغة والنحو ويختص
فايدته بالكتاب والسنة ونعني به القدر الذي يفهم منه خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال الى حد
يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله وحقيقته ومجازه وفحواه ومنطوقه ومفهومه ولا يشترط
ان يبلغ مبلغ الخليل والمبرد وان يعرف جميع اللغة ويتعمق في النحو بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة
ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك دقايق المقاصد فيه واما العلمان المتممان فاحدهما
معرفة الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة ولا يشترط ان يكون جميعه على حفظه بل كل واقعة
يفتي فيها باية او حديث فينبغي ان يعلم ان ذلك الحديث او الاية ليس من جنس المنسوخ وهذه تعم الكتاب
والسنة والثاني وهو يختص بالسنة معرفة الرواة وتمييز الصحيح من الفاسد والمقبول من المردود
والتخفيف فيه ان كل حديث يفتي به مما قبلته الامة لا حاجة الى النظر في اسناده فان خالفه بعض

العلماء فينبغي ان نعرف روايته او عدالتهم والبحث عن احوال الرجال الى زماننا مع طول المدة وكثرة
الوسائط امر متعذر فلو جوزنا ذلك لاكتفينا بتعديل ائمة الدين الذين اتفق الخلف في عدالتهم والاعتماد على الكتب
الصحيحة التي ارتضى الائمة روايتها كان حسنا وتيسر الطريق على المفتي فهذه هي العلوم الثمانية بها
مناصب الاجتهاد ومعظم ذلك يشتمل على ثلاثة فنون علم الحديث وعلم اللغة وعلم اصول الفقه فاما علم
الكلام فليس بمشروط فانا لو فرضنا انسانا جازما باعتقاد الاسلام تقليدا امكنه الاستدلال بالدليل
الشرعية على الاحكام على ان المجاوزة عن حد التقليد الى معرفة الدليل يقع من ضرورة منصب الاجتهاد
فانه لا يبلغ رتبة الاجتهاد الا وقد قرع ادلة خلق العالم واوصاف الصانع جل جلاله وبعثة النبي صلى الله عليه
وسلم واعجاز القرآن فان كل ذلك مشتمل عليه كتاب الله تعالى وذلك محصل للمعرفة الحقيقية مجاوز
لصاحب هذا التقليد واما تفاريع الفقه فلا حاجة اليها للاجتهاد لان هذه التفاريع ولدها المجتهدون
بعد حيازة منصب الاجتهاد فكيف يكون شرطا في منصب الاجتهاد وتقدم الاجتهاد عليها شرط نعم انما
يحصل منصب الاجتهاد في زماننا بممارستها فهو طريق تحصيل الدربة في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان
الصحابة ذلك ويمكن الان سلوك طريق الصحابة ايضا واعلم ان هذه العلوم انما يشترط في حق المجتهد
الذي يفتي في جميع احكام الشرع وليس الاجتهاد عند العامة منصبا لا يتجزى بل يجوز ان يفوز العالم بمنصب
الاجتهاد في بعض الاحكام دون بعض فمن عرف طرق النظر في القياس فله ان يفتي في مسألة قياسية
وان لم يكن ماهرا في علم الحديث ومن نظر في مسألة المشتركة او مسألة العول يكفيه ان يكون فقيه النفس
عارفا باصول الفرائض ومعانيها وان لم يكن حصل الاخبار التي وردت في باب الربوا والبيوع فلا استمداد
لنظر هذه المسألة منها ولا تعلق لتلك الاحاديث بها فمن اين تحصل الغفلة عنها والقصور عن معرفتها
وليس من شرط المفتي ان يجيب عن كل مسألة فقد سئل مالك رحمه الله عن اربعين مسألة فقال في ست
وثلثين لا ادري وتوقفت الصحابة وعامة المجتهدين رضي الله عنهم في المسائل فاذن لا يشترط الا
ان يكون على بصيرة فيما يدري ويدرك انه يدري ويميز ما يدري وبين ما لا يدري فيتوقف فيما لا يدري
وهذا كله من كلامه قوله والحاصل ان الحق في موضع الخلاف واحد اراد بموضع الخلاف المسائل التي
اختلفوا فيها فتكلموا بالاجتهاد يعني محل النزاع الحوادث الفقهية لان المسائل العقلية التي هي من اصول
الدين فان الحق فيها واحد والمخطي فيها كثير كافر مخلد في النار ان كان على خلاف ملة الاسلام كاليهود
والنصارى والمجوس ومضلل ومبتدع ان لم يكن من اهل الاهواء من اهل القبلة وذهب عبد الوهاب
بن الحسن العنبري الى ان كل مجتهد في المسائل الكلامية التي لا يلزم منها كفر كمسألة خلق القرآن
والارادة وخلق الافعال مصيب ولم يرد به ان كل ما اعتقده كل مجتهد مطابق للحق اذ يلزم منه ان

يكون

يكون القرآن مخلوقا وغير مخلوق والمعاصي داخلة تحت ارادة الله تعالى وخارجة عن ارادته والرؤية
ممكنة وممتنعة وفساد ذلك معلوم بالضرورة وانما اراد به نفي الاثم والخروج عن عهدة التكليف وزاد الجاحظ
ان مخالف ملة الاسلام كاليهود والنصارى والمجوس ان نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور وغير اثم
وان لم ينظر باعتبار انه لم يعرف وجوب النظر فهو معذور ايضا وان عاند على خلاف اعتقاده فهو اثم
معذب به واحتجا بان الله تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها واهل الاهواء من اهل القبلة قد عجزوا عن
درك الحق ولازموا عقائدهم خوفا من الله تعالى اذ اشتد عليهم طريق المعرفة فلا يليق بكرم الله تعالى
ورحمته تعذيبهم على ما لا قدرة لهم عليه ولهذا كان الاثم مرتفعا عن المجتهدين في الاحكام الشرعية قال
العنبري الايات في مسائل اصول متشابهة وادلة الشرع فيها متعارضة وكل فريق ذهب الى ما راى اوفق
لكلام الله تعالى وكلام رسوله واليق بعظمة الله واثبات دينه وكانوا معذورين وكان يقول في مثبتي
القدر هؤلاء عظموا الله وفي نفاة القدر هؤلاء نزهوا الله وهذا كله باطل بادلة سمعية ضرورية فانا
كما نعلم ان النبي عليه السلام امر بالصلوة والزكوة نعلم ضرورة انه امر اليهود والنصارى بالايمان واتباعه
وذمهم على اصرارهم على عقائدهم وكذلك جميعهم وكان يكشف عن عورة من بلغ منهم فيقتله او يعذبه
ونعلم قطعا ان المعاند العارف مما يقل وانما الاكثر مقلدة اعتقدوا دين ابائهم ولم يعرفوا معجزة الرسول صلى
الله عليه وسلم وصدقه والايات الدالة على هذا مما لا يحصى كقوله تعالى ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا
وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم ان هم الا يظنون ويحسبون انهم على شيء في قلوبهم مرض وعلى الجملة
ذم المكذبين من الكفار مما لا ينحصر من الكتاب والسنة وقولهم انه تكليف ما ليس في الوسع باطل لانه اقدرهم
على اصابة الحق لما رزقهم من العقل ونصب من الادلة وبعث من الرسل المؤيدين بالمعجزات الذين نبهوا
العقول وحركوا دواعي النظر حتى لا يبقى لاحد على الله حجة بعد الرسل وما قاله العنبري يبطل الاجماع سلف
الامة قبل حدوث المخالفين على ذم المبتدعة ومهاجرتهم وقطع الصحبة عنهم وتشديد الانكار عليهم
مع ترك التشديد على المختلفين في مسائل الفروع ورفع الاثم في المجتهدات الفقهية انما كان لان المقصود
منها هو الظن بها وقد حصل بخلاف ما نحن فيه لان المطلوب هو العلم يحصل والحاصل ان ادلة التوحيد و
والرسالة وكل ما كان من اصول الدين ظاهرة متواترة فلا يعذر احد فيها بالجهل والغفلة قوله وقال
بعض الناس الى اخره اختلف الناس في انه هل يكون لله تعالى حكم معين في المسألة الاجتهادية قبل الاجتهاد
ام لا فذهب كل من قال كل مجتهد مصيب مثل عامة الاشعرية والقاضي الباقلاني والغزالي والمزني وبعض
متكلمي اهل الحديث وكثير من المعتزلة كابي هذيل والجبائي وابي هاشم واتباعهم على انه لا حكم لله تعالى
فيها قبل الاجتهاد بل الحكم فيها تابع لظن المجتهد حتى كان حكم الله تعالى في حق كل مجتهد ما ادى اليه
اجتهاده وهو المراد بتعدد الحقوق وهؤلاء يسمون المصوبة وذهب طائفة منهم الى انه وان لم يكن

متعين في الحادثة فقد وجد فيها ما هو حكم الله فيها حكم له حكم الله وهذا هو القول بالاشبه وهو المراد
من قوله بل واحد من المجتهدين وسر الغزالي هذا القول بان الله تعالى في الحادثة حكما معينا عندهم اليه يتوجه
الطلب اذ لا بد للطلب من مطلوب لكن لم يكلف المجتهد اصابته فلذلك كان مصيبا وان اخطأ ذلك
الحكم الذي لم يؤمر باصابته بمعنى انه اتى بما كلف به فاصاب ما عليه وذهب كل من قال المجتهد يخطي
ويصيب مثل اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وبعض متكلمي اهل الحديث كعبد الله بن سعيد والحرث
المحاسبي وعبد القاهر البغدادي وغيرهم واليه اشار الشيخ واختلف اهل المقالة الصحيحة الى ان الله
تعالى حكما معينا في الحادثة المجتهد فيها ثم اختلفوا على خمسة اقوال فقالت طائفة منهم ليس على
ذلك الحكم دليل وانما هو مثل دفين يعثر الطالب عليه بحكم الاتفاق فمن عثر عليه اجران وان
اجتهد ولم يعثر عليه اجر واحد لاجل سعيه وطلبه وقال قوم عليه دليل ظني الا ان المجتهد لم يكلف
باصابته لخفائه وغموضه فلذلك كان معذورا وماجورا وهو قول عامة الفقهاء وذهب جماعة الى
ان عليه دليلا ظنيا امر المجتهد بطلبه فاذا اخطأ لم يكن ماجورا لكن حط عنه الاثم تخفيفا ومنهم من
قال ان عليه دليلا قطعيا لا من المجتهد بطلبه فاذا اخطأ لا يصح عمله وينقض قضاء القاضي ولكن حط
عنه الاثم لغموض الدليل وخفائه وهو ابو بكر بن الاصم وابن علية واليه مال الشيخ ابو منصور رحمه الله
على ما ذكر في الميزان والى هذا القول مال بشر المريسي الا انه قال المخطي فيه اثم غير معذور كما في سائر
القطعيات وهو القول الخامس هذا تفصيل المذهب على ما ذكر في عامة نسخ الاصول فالشيخ بقوله
اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء وانتهاء يعني كان مخطئا في اجتهاده وما ادى اليه اجتهاده اشار الى قول
الرابع وهو مصيب في ابتداء اجتهاده يعني في نفس الاجتهاد ولكنه مخطي فيما طلبه وهو الحكم في الحادثة
اشار الى القول الثاني واختاره القاضي الامام ابو زيد رحمه الله قال قوم اذا لم يصب المجتهد الحق
عند الله تعالى كان مخطئا ابتداء وانتهاء حتى ان عمله لا يصح وقال علماؤنا كان مخطئا للحق عند الله
تعالى مصيبا في حق عمله حتى ان عمله به يقع صحيحا شرعا كانه اصاب الحق عند الله تعالى قال
بلغنا عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه قال ليوسف بن خالد السمتي وكل مجتهد مصيب والحق
عند الله واحد فتبين ان الذي اخطأ ما عند الله مصيب في حق عمله قال فصار قولنا هذا القول
الواسط بين الغلو والتقصير قوله احتج من ادعى الحقوق وهم المصوبة بان المجتهدين
قد كلفوا اصابة الحق لانهم لما كلفوا الفتوى بغالب الراي بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
كان ذلك تكليفا باصابة الحق اذ ليس بعد الحق الا الضلال والشرع منزه عن ان يكلف بالضلال
او بالخطاء فعلم انهم في تكليفهم بالفتوى بغالب الراي مكلفون باصابة الحق ولا يتحقق
ذلك اي التكليف بالاصابة بالنظر الى وسعهم الا بان يجعل الحق متعددا اذ لو لم يكن متعددا

اوكان واحدا لم يكن في وسع كل واحد اصابته لعموم طريقه وخفاء دليله فكان التكليف بالاصابة حينئذ
تكليف ما ليس في الوسع واذا كان كذلك وجب القول بتعدد الحق تحقيقا لشرط التكليف باصابة الحق ان القدرة
عليها يثبت به فلا يتحقق التكليف بدونه كما قيل في المجتهدين انهم جعلوا مصيبين للقبلة حالة الاشتباه
وجعلوا الاجتهاد كلها قبلة في حقهم على ما قال الله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله حتى لو صلى كل واحد الى
جهة تادى عنهم الفرض جميعا فلا يتادى الفرض عنهم اي لا يسقط الا باصابة المامور به وهو التوجه
فلو لم يصر كل الجهات بمنزلة القبلة في حقهم لما تادى فرض من استدبر الكعبة منهم لظهور خطاء يقين
وانما عين هذا التوجه لانه ليس بتوجه الى القبلة بوجه فكان خطا من كل وجه فاما من وقع يمنة
او يسرة الى جهة القبلة في تحريه فليس بمخطي من كل وجه لوجود توجه الكعبة منه بجزء من وجهه وهو
العذار ولهذا امر الشافعي باعادة صلوة من استدبر الكعبة في تحريه ولم يامر باعادة صلوة من توجه الى
جهة اخرى قوله وجاز تعدد الحقوق جواب عن سوال يرد عليهم وهو ان القول بتعدد الحقوق
يؤدي الى الجمع بين المتنافيين وهما الحل والحرمة والصحة والفساد في شي واحد اذ يلزم ان يكون متروك
التسمية عمدا حلالا وحراما وقليل النبيذ حلالا وحراما والنكاح بلا ولي صحيحا وفاسدا وذلك محال
فقال وجاز تعدد الحقوق في الحظر والاباحة يجوز ان يكون الحق متعددا بان كان الحظر حقا والاباحة
حقا ايضا في شي واحد عند قيام الدليل على التعدد كما صح ذلك اي التعدد عند اختلاف الرسل
بان بعث الله الاولين في قومين مختلفين على اختلاف الرسالة كل واحد منهما على قوله وعلى اختلاف
الزمان كما اذا نسخ الحظر بالاباحة والاباحة بالحظر في شريعة رسول واحد في زمانين فكذلك
عند اختلاف المكلفين اي كما جاز التعدد عند اختلاف المكان والزمان عند اختلاف
المكلفين فيثبت الحظر في حق شخص والاباحة في حق اخر الا ترى ان الميتة ابيحت في حق المضطر
وحرمت في حق غيره والمنكوحة احلت للزوج وحرمت على غيره والمطلقة ثلاثا حرمت على الزوج وح
واحلت لغيره فيجوز ان يثبت اباحة النبيذ في حق مجتهد وحرمته في حق اخر ويكون كل واحد منهما
حقا ويلزم قوم كل واحد منهما اتباع امامه كما في الرسولين وهذا لان الله تعالى يبتلي عباده بتعدد
الاحكام لثمار الحسب من الطب وقد يختلف الابتلاء باختلاف الازمان لاختلاف احوال الناس
فيجوز ان يختلف باختلاف الطبقات في زمان واحد ايضا لان التعدد وهو التكليف باصابة الحق
لكل ولم يوجب التفاوت بين الحقوق بل يوجب ان يكون ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد حقا في حقه
واذا كان كذلك لا يمكن ترجيح البعض على البعض بلا مرجح قوله وجد قول الاخر وهو ان واحدا
من الجملة احق وهو القول بالاشبه ان استوى الحقوق بقطع التكليف اي يؤدي الى سقوط التكليف
بذل المجهود في الطلب لان الكل لما كان حقا عند الله تعالى على السواء لم يكن في اتعاب النفس

واعمال الفكر في الطلب فائدة بل يختار كل مجتهد ما غلب على ظنه من غير استحسان كالمصلي في جوف الكعبة يختار اي جهة شاء من غير بذل المجهود واحالة تفكر لكن الفريق يقولون انما يلزم هذا لو كان ما ذهب اليه كل واحد حقا عند الله تعالى قبل الاجتهاد وليس كذلك بل الحكم في حقه ما ادى اليه اجتهاده كل واحد تابع لاجتهاده فقبل الاجتهاد لا يمكن اصابة الحق بمجرد الاختيار فلا يثبت له ولاية الاختيار وبعد ما اجتهد لا يجوز له الاختيار ايضا لان ما ادى اليه اجتهاده هو الحق في حقه دون ما ادى اليه اجتهاد غيره ولهذا لم يذكر القاضي الامام في التقويم وعبارته فيه والذين قالوا ان الواحد احق ذهبوا الى ان سوينا بينهما لبطلت مراتب الفقهاء وبادل التناول كل مجتهد المسلي عدده باذكر طلب قوله وبطلب الاعوم وسقطت وجوه النظر يعني لو ثبت استواؤها في الحقية بطلت دعوى المجتهد غيره من المجتهدين الى دعوى مذهبه وسقطت المناظرة وطوى بساطها لان المقصود منها الصواب باقامة الدليل عليه ودعوة المخالف اليه عند ظهوره بالدليل فاذا كان الكل سواء في الحقية لم يستقم دعوى الغير الى مذهبه فلم يبق للمناظرة فائدة بل ينبغي ان يقول لصاحبه انما اعتقدته حق فلازمه اذ لا فضل لمذهبي على مذهبك الا ترى انه لا مناظرة بين المسافر والمقيم في اعداد ركعات صلاتيهما لما ثبت الحقية على السواء ولكن من قال بالاستواء يقول ليست فائدة المناظرة منحصرة فيما ذكرتم بل لها فوائد اخر كتبيين الترجيح عند تساوي الدليلين في نظر المجتهد حتى يجري بالعمل او الاثبات او تبيين التساوي حتى يثبت له الوقف او التخيير لكونه مشروطا بعدم الترجيح وكالتمرن في الاجتهاد واكتساب الملكة على استثمار الاحكام من الادلة وتشحيذ الخاطر وتنبيه المستمعين على مدارك الاحكام لتحريك دواعيهم الى مرتبة الاجتهاد ونيل الثواب الجزيل واذا كان كذلك لا يلزم من سقوط فائدة الدعوى المناظرة لبقاء هذه الفوائد ثم استوضح ما ذكر من سقوط فائدة المناظرة وسقوط التكليف عند استواء الكل في الحقية بقوله الا ترى ان الاختلاف اي المناظرة في اختيار وجوه كفارة اليمين اي اختيار احد انواع كفارة اليمين باطل لان كل واحد منها حق وليس احدها احق من الباقي فلم يكن الاختلاف والاجتهاد فيه فائدة وان اختياره اي اختيار احد الوجوه بمجرد العزيمة اي بمجرد القصد الذي انضم اليه الفعل صحيح بلا تامل اي بلا اجتهاد فيه واحتج القاضي الامام بقوله لان المجتهدين لما اجتهدوا والاصابة مما شهد النصوص بالحقية حلما عن شيء رسول الله عليه السلام ورسول الله صلى الله عليه وسلم دعا الناس كلهم الى واحد ما ترى بين اعدادهم اختلافا الا باختلاف احوالهم كالمؤمن والسفر والغناء والفقر ونحوها فالاجتهاد يجب ان يكون كذلك وكان يقتضي هذا ان يكون الحق واحدا في حق الكل الا انا تركنا القول به ضرورة ان لا يصيروا مكلفين بما ليس في وسعهم وهذه الضرورة يرتفع باثبات نفس الحقية لعواه

فيبقى

نبقى الواحد احق بناء على اصل الشريعة الثابتة بالوحي قوله ففهمناها سليمان دخل رجلان على داود وعنده ابنه سليمان عليهما السلام احدهما صاحب حرث وقيل كان كرما قد زلت عناقيده والاخر صاحب غنم فقال صاحب الحرث ان هذا انفلتت غنمه فوقعت في حرثي فلم تبق شيا فقال رقاب الغنم وقد كانت قيمتها مستويين فقال سليمان عليه السلام غير هذا ارفق للفريقين سطلق الحرث بالغنم فيصيبون من البانها ومنافعها ويقوم اصحاب الغنم حتى اذا كان كليلة نفشت فيه دفع هؤلاء الى هؤلاء غنمهم وهؤلاء الى هؤلاء كرمهم فقال داود القضاء ما قضيت واخبر الله تعالى ذلك بقوله وداود وسليمان اي واذكرهما او بدلا سمال منهما يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم النفش ان ينتشر الغنم بالليل يرعى بلا راع من حد طلب وضرب جميعا وكنا لحكمهم شاهدين لم يغب عنا من امرهم شيء جمع الضمير لانه ارادهما والمتحاكمين اليهما واريد به التنبيه ففهمناها الضمير للحكومة المدلول عليها بقوله اذ يحكمان في الحرث وكلا وكل واحد منهما اتينا حكما فصلا بين الخصوم وعلما بامور الدين ووجه التمسك به ان هذا الحكم بالاجتهاد اذ لو كان بالوحي لما جاز لسليمان خلافه ولما جاز الرجوع الى قوله ثم انه تعالى خص سليمان بالفهم في القضية ومن عليه وكمال المنة في اصابة الحق حقيقة فلو كانا مصيبين لم يكن لتخصيص سليمان بالفهم فائدة لان داود قد فهم من الحكم الصواب على ذلك التقدير ما فهم سليمان عليهما السلام ولا يقال ان ما قضى به داود جائز وما قضى به سليمان افضل فلذلك اختصه بالفهم لانا نقول لو كان ذلك من داود ترك الافضل لما وسع سليمان الاعتراض عليه لان الافتيات على راي من هو اكبر منه اذا كان صحيحا في نفسه غير مستحسن خصوصا على الاب النبي كذا قيل واعترض الغزالي على التمسك بهذه الاية فقال كيف يصح انهما حكما بالاجتهاد ومن العلماء من يمنع اجتهاد الانبياء عقلا ومنهم من منعه سمعا ومنهم من اجاز واحال الخطا عليهم فكيف ينسب الخطاء الى داود عليه السلام ومن يعلم انه قال ما قال عن اجتهاد والاية على نقل مذهبكم ادل لانه قال وكلا اتيناه حكما وعلما والخطاء يكون ظلما وجهلا لا حكما وعلما ومن قضى بخلاف حكم الله تعالى لا يوصف انه حكم بحكم الله تعالى وانه الحكم والعلم الذي اتاه الله تعالى لا سيما في معرض المدح والثناء والجواب عنه قد دللنا على انه كان بالاجتهاد وثبت ذلك بالنقل ايضا وقد بينا فيما تقدم ان الاجتهاد للانبياء والخطاء عليهم في اجتهاده جائز وان لم يجز تقريرهم على الخطاء وليس في قوله عز وجل وكلا اتيناه حكما وعلما انه ان كلا واحد منهما حكما وعلما فيما حكما به في تلك الحادثة فيجوز ان يكون المراد ايتاء العلم بوجوه الاجتهاد وطرق الاحكام في نفس الامر والخطاء في مسئلة لا يمنع اطلاق القول بانه اوتي حكما وعلما فلا يبقى للخصم حجة عن عبد الله بن عمرو رضي

الله عنهما قال قال رسول الله صلعم لعمرو بن العاص اقض بين هذين قال نقضي وانت حاضر قال
نعم قال على ما ذا اقضي قال على انك ان اجتهدت فاصبت فلك عشر حسنات وان اخطات فلك حسنة،،
وفي رواية اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطا فله اجر واحد ففيهما دليل على ان في الاجتهاد
خطأً وصوابا حيث صرح بذكر الخطا، وتفاوت الاجر وفي حديث طويل رواه محمد عن ابي حنيفة عن علقمة
عن عبد الله بن بريدة عن ابيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا حاصرتم اهل حصن او مدينة
فارادوكم ان تنزلوهم على حكم الله الحديث قال شمس الائمة في المبسوط وهذا اللفظ دليل ان المجتهد يخطئ
ويصيب فانه قال فانكم لا تدرون ما حكم الله فيهم ولو كان كل مجتهد مصيب للحق لكان يعلم حكم الله
بالاجتهاد لا محالة فان قيل فقد قال ولكن انزلوهم على حكمكم ثم احكموا فيهم بما رايتم ولو لم يكن المجتهد
مصيبا للحق لما امر بانزالهم على حكمنا فانه كان لا يامر بالانزال على الخطا، وانما كان يامر بالانزال على
الصواب قلنا نحن لا نقول المجتهد يكون مخطئا لا محالة ولكنه على رجاء الاصابة وهو اتى بما هو في وسعه
فلهذا امرنا بالانزال على ذلك لا انه يكون مصيبا بالاجتهاد لا محالة وفائدة ذلك انه لا يتمكن فيه شبهة
الخلاف اذا انزلوا على حكمنا وحكمنا فيهم بما راينا ويتمكن ذلك اذا انزلوا على حكم الله تعالى باعتبار
ان المجتهد يخطئ ويصيب والدليل المعتمد في هذه المسئلة اجماع الصحابة فانهم اطلقوا الخطا، في الاجتهاد
وشاع ذكره ولم ينكر بعضهم على بعض في التخطئة وذلك اجماعا منهم على ان الحق من اقاويلهم ليس
الا واحدا من ذلك ما روي عن علي رضي الله عنه وزيد بن ثابت وغيرهم انهم خطأوا ابن عباس رضي
الله عنهم في القول بالعول وخطأهم ابن عباس في القول به وقال من باهلني باهلته ان الله تعالى لم
يجعل وفي رواية ان الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل في مال واحد نصفين وثلثا ومنه ما روي
عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال اقول في الكلالة برايي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطا،
فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريان وعن عمر رضي الله عنه حكم بحكم فقال رجل هذا والله
الحق فقال عمر رضي الله عنه ان عمر لا يدري انه اصاب الحق لكنه لم يال جهدا وعنه انه قال لكاتبه
اكتب هذا ما راى عمر فان كان خطا، فمنه وان كان فمن الله وعن علي رضي الله في المراة التي استحضرها
عمر فاجهضت وقد قال له عثمان وعبد الرحمن بن عوف انما انت مؤدب لا نرى عليك شيئا ان كانا قد
اجتهدا فقد اخطا، وان لم يجتهدا فقد غشاك ارى عليك الدية يعني الغرة وعن ابن مسعود رضي الله
عنه انه قال في المفوضة اقول فيها برايي فان كان صوابا فمن الله ورسوله وان كان خطا، فمني ومن الشيطان
وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا
الى غير ذلك من الوقائع واعترض على هذه الحجة بانه قد يكون التخطئة فيما وقع فيه التقصير من المجتهد
او فيما خالف فيه نصا او اجماعا وحينئذ لا ينتهض حجة واجيب بان التخطئة وقعت في المسائل الاجتهادية

التي

التي لا نص فيها ولا اجماع ولا تقصير من مجتهد من الصحابة والا وجب المأثم وهو باطل ثم استدل المصنف
على امتناع تحقق تعدد الحقوق بنفس الحكم وسببه وهو القياس الثابت ولانا قد بينا ان القياس تعدية
وضع لادراك الحكم بقوله وضع خبر بعد حجية القياس لتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه وانه وضع
مدركا للحكم في النص لا مثبتا للحكم ابتداء ولهذا احتج بانه مثل الحكم المنصوص عليه في الفرع فما لم يتعدد
لا يتعدى متعددا يعني حكم النص اذا لم يكن متعددا في نفسه لا يتصور ان يتعدى متعددا لانه اي
التعدية بصفة التعدد يصير تغييرا لحكم النص اذا لم يكن عليه متعددا في نفسه لا يتصور
ان يتعدى فيوجب ذلك اي تعدد الحق في الفرع او تعدية الحكم متعددا ان يكون الحق متعددا بالنص
بعينه ليس تعدده في الفرع بالتعدية وهذا اي كون الحق متعددا في النص خلاف الاجماع فانهم
اجمعوا عند تعارض النصين في الحظر والاباحة او في النفي والاثبات على ان الحق واحد منهما وان
العمل لا يجب بهما جميعا بل يجب الوقف على ان يظهر الرجحان لاحدهما او يعرف التاريخ فيكون
الاخر ناسخا للاول واذا تعذر تعدد الحق في الاصول بطل القول بتعدده في الفروع المبنية عليها
ثم استوضح ما ذكر انه تغيير بقوله الا ترى انا لو توهمناه اي النص غير معلول اي غير معلل
وذلك اي التعدد واما الاستدلال بنفس الحكم فظاهر في شيء واحد يستحيل اجتماعه اي اجتماع
المذكور يعني في زمان واحد في حق شخص واحد وذلك لان القياس حجة في حق الجميع كالنص
لا يختلف النص والحكم الثابت بالنص لا يختص بقوم دون قوم فكذا الثابت بالقياس وكان حكمه
شاملا للجميع كحكم النص فيجتمع الحظر والاباحة في حق كل واحد الا ترى ان المقلد لو استفتى احد
المجتهدين لافتاه بالحظر الذي ثبت عنده على انه حكم الشرع في حق الجميع ولو استفتاه الاخر لافتاه
بالاباحة على هذا الوجه ايضا فكان الحظر والاباحة في حق شخص واحد في زمان واحد
وهو مستحيل بخلاف اجتماع الحظر والاباحة في الميتة لان الاباحة مختصة بالمضطر لا تعداه
والحرمة مختصة بغير المضطر فلا يكون اجتماعا في شخص واحد قال القاضي الامام رحمه الله
لو كان الحق متعددا لجاز للذي يعمل باتباع العلماء ان يختار من كل مذهب ما يهواه نفسه كما ان الله
تعالى لما اثبت الكفارة في باب اليمين انواعا كان للعبد الخيار بينها كما يهواه بلا دليل ومن ابيح هذا
فقد ابطل الحدود وشرع طريق الاباحة وبنى الدين على الهوى والله تعالى ما نهج الا على دليل
غير الهوى من نص ثابت بوحي او قياس شرعي فمن جعل الحقوق اثبت الخيار للعامي يهواه
ومن قال الحق في واحد الزم العامي ان يتبع اماما واحدا وقع عنده بدليل النظر انه اعلم والحالة
ان يتبع هوى نفسه فان قيل اليس القائلين اذا تعارضا ثبت للمجتهد الخيار يعمل بايهما شاء
قلنا نعم ولكن لا بهوى نفسه بل بالضرورة لان الحق في احدهما ويلزم العمل به ولم يتوقف له

لا دليل يوصله الله سوى سهادة فلزمه العمل بها لانها من حجج الشرع وفي هذا الموضع فان اعمل
باحدهما لزمه الاعراض عن الاخر الا بدليل يدل على الحقيقة فيه فان قيل لو كان الحق واحدا لوجب
الخطاء لانعقاد الاجماع على وجوب اتباع الاجتهاد وهو باطل لاستحالة الامر باتباع الخطاء قلنا لا نسلم
لاستحالة الامر باتباع الخبر عند تعذر اصابة الحق فان المسئلة اذا كان فيها نص او اجماع ولم يطلع
عليها المجتهد بعد استفراغ وسعه في الطلب كان مامورا باتباع ظنه مع انه خطا حقيقة لوجود
نص على خلافنا فعرفنا ان الخطا جايز للاتباع في الفروع عند فوت الاصابة وبعد ر
الوقوف على حقيقة الحق قوله وصحة التكليف يحصل ما قلنا جواب عن قولهم لا بد لصحة التكليف
بالاجتهاد من تعدد الحق اذ لو كان واحدا لزم تكليف ما ليس في الوسع فقال صحة التكليف يحصل ما قلنا
من صحة الاجتهاد واصابته ابتداء انما لم يصح التكليف اذا كلفوا باصابة ما عند الله من الحق ولم يكلفوا
اما لعدم الدليل عليها او لخفائه بحيث لا يصل اليه كل احد بل كلفوا الاجتهاد للاصابة فان اصابوا وان اخطاوا
واعذروا واجروا على الطلب وما كانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطا بعضهم للحق فلم يلزم تكليف ما ليس
في الوسع وهذا كمن امر جماعة بطلب فرس ضل عنه فخرج كل واحد الى جانب في طلبه صح هذا الامر
وكان كل واحد مصيبا في الطلب ممتثلا للامر ولكن من وجد الفرس مصيب ابتداء لصحة طلبه
وانتهاء الظفر بالفرس والباقون مصيبون ابتداء لبذل جهدهم في الطلب وامتثال الامر لا انتهاء
لحرمانهم عن اصابة الفرس فكذا ههنا قوله وقال ابو حنيفة رضي الله عنه الى اخره لما
زعمت المعتزلة ان ابا حنيفة رحمه الله كان على مذهبهم استدلالا بما نقل عنه انه قال كل مجتهد
مصيب انكر الشيخ رحمه الله ان يكون ذلك مذهبا له واقام الدليل على ان المذهب عنده ان المجتهد
يخطي ويصيب فقال وقال ابو حنيفة رحمه الله في مدعي الميراث اذا لم يشهد شهوده انا لا نعلم
وارثا غيره يعني شهدوا ان المدعي هذا وارث فلان الميت يعني ولم يقولوا لا نعلم وارثا اخر
غيره اني لا اكفل المدعي يعني لا اكلفه باعطاء الكفيل اذا سلمت المال اليه وهذا
اي اخذ الكفيل شي احتاط به القضاة وهو جور سماه اي اخذ الكفيل بطريق الاحتياط
جورا وهو اجتهاد والواو للحال اي مع اخذ الكفيل يثبت عندهم بالاجتهاد وهو ان القاضي
مامور بالنظر وربما يظهر للميت وارث اخر فيا اخذ كفيلا من الحاضر نظرا للغايب كالملتقط
اذا رد اللقطة على صاحبها ياخذ كفيلا منه احتياطا ولو كان الحق متعددا عنده لم يكن لتسمية
الحكم الثابت بالاجتهاد جورا معنى فثبت ان الحق عنده في المجتهدات واحد ولما كان لقايل ان
يقول الحق وان كان واحدا في المجتهدات لكن كل مجتهد مصيب في حق العمل مامور بالحق بالعمل
لاجتهاده فلا يجوز تسمية ما ثبت بالاجتهاد جورا اشار الشيخ الى الجواب في الدليل فقال اما سماه جو

اشار الشيخ الى الجواب في الدليل فقال انما سماه جورا لانه اي القاضي الذي امر باخذ الكفيل
احتياطا في حق المطلوب وهو اخذ الكفيل مايل عن الحق وهو عدم تكليف المدعي باعطاء
لان حق الحاضر معلوم قد ثبت بالحجة وحق الاخر موهوم فلا يجوز تاخير حق الحاضر لامر موهوم
لا امارة عليه ومسئلة اللقطة فيما اذا دفعها بالعلامة لان حق الحاضر ليس بثابت ولهذا كان له ان لا يدفعها
اليه فاما اذا دفعها فلا حاجة الى اخذ الكفيل عنده في الصحيح من الرواية وهو معنى الجور يقال
جار عن الطريق اذا مال عن قصده والظلم اذا كان المراد من الجور الظلم على انه باخذ الكفيل
عن المدعي ظالم في حقه فهو بمعنى الميل ايضا لان الظلم وضع الشي في غير موضعه فاذا طلبه القاضي
باعطاء الكفيل جبرا والحق على خلافه كان ذلك وضعا للشي في غير موضعه فكان ميلا عن الحق وقال محمد رحمه
الله يعني ذكر محمد رحمه الله في المبسوط في المتلاعنين اذا التعنين كل واحد منهما ثلث مرات ثم فرق القاضي بينهما
ان الفرقة جايزة وان حكمه ينفذ عندنا فقد اخطا السنة اي الطريقة المسلوكة في الشرع في هذا الباب فقد حكم اصحابنا
بصحة الاجتهاد حيث نفذوا قضا القاضي ثم اطلقوا اسم الخطاء عليه فعرفنا ان الاجتهاد قد يقع خطا عندهم
وان كان جايز العمل به فان قيل كان ينبغي ان لا ينفذ حكمه في هذه الصورة كما قال زفر والشافعي رحمهما الله
لانه حكم بخلاف القياس والكتاب والسنة فان اللعان في الكتاب والسنة خمس مرات والحكم بخلاف النص
باطل كما لو حكم بشهادة ثلاثة نفر في حد الزنا قلنا هذا حكم في موضع الاجتهاد فينفذ كما لو حكم
بشهادة المحدود في القذف وذلك لان تكرار اللعان للتغليظ ومعنى التغليظ يحصل باكثر كلمات اللعان والاجمع
متفق عليه واد في الجمع كاعلام في بعض المواضع فاذا اجتهد القاضي وادى اجتهاده الى هذا الطريق نفذ حكمه
ولا نسلم ان قضاه مخالف للنص لان اصل الفرقة ومحلها غير مذكورين في النص فهذا الاجتهاد في محل
الفرقة فان من ابطل هذا القضاء يقول لا يقع الفرقة وان لم تمت المراة اللعان بعد ذلك ولا ينفذ حكمه وان
اتم الزوج اللعان واما يقع الفرقة عنده بلعان الزوج كذا في المبسوط قوله ودليل ما قلنا من
الاثر يعني الدليل على ان مذهب اصحابنا ما ذكرنا ان المجتهد يخطي ويصيب كثير في كتبهم سوى
هاتين المسئلتين المذكورتين مثل مسئلة التحري ومثل ما قال محمد في غير موضع من كتبه
اذا قضى القاضي براي نفسه في حادثة اختلف فيها الفقهاء نفذ على الكل ويثبت صحته في حق من
يخالفه هذا القاضي مخطيا للحق عند الله تعالى ويجوز ان يكون معناه ان الدليل على صحة ما ذهب اليه اصحابنا بنا
ان المجتهد يخطي ويصيب كثير في كتبهم سوى الدلايل المذكورة في هذا الباب والاول اظهر ثم اجاب عن مسئلة
الاجتهاد في القبلة التي استدلوا بها على ان كل مجتهد مصيب قال فاما مسئلة القبلة الى اخره يعني لا نسلم ان
المجتهد في القبلة مصيب لا محالة بل المجتهد فيها يخطي ويصيب كغيره من المجتهدين استدلالا بالمسئلة
المذكورة في الكتاب ويلزم عليه انه لو لم يكن المجتهد في القبلة مصيبا لا محالة لوجب على المخطي اعادة

الصلوة بعد ما تبين خطاؤه بيقين كما لو صلى في ثوب نجس على ظن انه طاهر فيعرض للجواب بقوله واما قوله اى قول من ادعى الحقوق ان المخطي للقبلة لا يعيد صلوته وجواب اما محذوف من حيث المعنى والتقدير اما قوله ان المخطي لا يعيد صلوته فلا دليل على ما دعاه لانه اى المجتهد في القبلة او المامور بالتوجه الى القبلة لم يكلف اصابة حقيقة الكعبة لانها ليست في وسعه لانقطاع الادلة بالكلية عند الاشتباه بل كلف طلبه اى طلب الكعبة بتاويل البيت على رجاء الاصابة لكن الكعبة استدراك من قوله بل كلف طلبه يعني التكليف بطلب الكعبة وان تحقق لكن الكعبة غير مقصودة بعينها في هذا التكليف ولهذا لو قصد بالتوجه التعظيم للكعبة والعبادة لها يكفر الا ترى ان عينها كانت موجودة قبل الشرع ولم يكن قبلة وقد يسقط وجوب التوجه من عينها الى جهتها عند العجز عن جهتها الى ما يقع عليه التحري عند الضرورة والى اي جهة توجهت الدابة او السفينة في الصلوة على الدابة والسفينة فثبت ان عينها ليست بمقصودة وانما المقصود وجه الله تعالى اي رضاه بدليل قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله واستقبال الكعبة سبيلا كما كان استقبال المقدس سبيلا فاذا حصل الابتلا في حالة الاشتباه بالتوجه الى ما شهد قلبه انه جهة الكعبة وحصل المقصود وهو طلب وجه الله تم في هذا التوجه سقطت حقيقة اى حقيقة التوجه الى الكعبة لان عند حصول المقصود لا يبالى بفوات الوسيلة وصار التوجه الى جهة التحرى عند الاضطرار كالتوجه الى جهة الكعبة وعند الاختيار ربا عنا رحصول المقصود فلذلك لم تجب الاعادة بما ستوضح فساد استدلالهم بهذه المسئلة فقال الا ترى ان جواز العبادة وفسادها من صفات العمل يقال عمل جايز وعمل فاسد لا من صفات من هو الحق حقيقة تساعدكم على ان المجتهد في حق نفس العمل مصيب وكان الاجتهاد في القبلة والاجتهاد في ساير الاحكام سواء فلا يصح الاستدلال بهذه المسئلة على ان كل مجتهد مصيب للحق حقيقة قوله وهذا عندنا اى ما ذكرنا ان المتحرى لم يكلف اصابة الكعبة وانما كلف طلبه على رجاء الاصابة مذهبنا فاما عند الشافعي رحمه الله فالمتحرى كلف اصابة حقيقة الكعبة حتى اذا اخطأ من كل وجه بان استدبر الكعبة وجب عليه الاعادة اذا علم به فعلى قوله لا يصح استدلالهم بهذه المسئلة اصلا احتج الشافعي في ان الامر بالتوجه الى الكعبة في حق الغايبين عنها وانقطاع دليل العيان مايب على تحقيق يقينا بان طريق الاصـ مما توقف عليه لو تكلف العبد لمعرفة تركيب السماء والارض وكيفية جهات الاقاليم الا انه عذر دونه بسبب الحرج وكان سبيلا لا مسقطا اصلا فبقي اصل الامر متعلقا بالاصابة حقيقة فمتى ظهر الخطا يقينا لزمت الاعادة كالعمل بالراى ابيح بشرط ان لا يخالف النص وعذر في العمل به وان لم يتحقق النص ولم يتكلف كل التكلف في طلب النص ولكن لم يسقط به اصل الخطاب فابيح له العمل الا ان ظهر النص بخلافه فسد عمله واصحابنا رحمهم الله سووا وجوب طلب الكعبة عند العيـ

على الدلايل المعاينة التي ليس فيها كثير حرج الا على ما ليس معنا ولا ما مورا بالشرع من علم الهندسة وكيفية تركيب السماء والارض والدلايل من الشمس والنجوم ولا يوصلنا الى حقيقة الكعبة فاذا فقدت النجوم والمحاريب المنصوبة واختار الناس عن هذه الادلة وجب العمل براى القلب هذا الراوي لا يوصله الى الجهة الظاهرة حال ظهور الشمس والمحاريب سقط اصابة تلك الجهة ولزمه التوجه الى جهة بها رجاء اصابة المحراب الظاهر فاذا عمل بذلك العذر صار موتمرا بالامر فلا يقع عمله فاسدا بترك ما ترك لانه لم يومر به بخلاف حادثة فيها نص ولم يشتهر وعمل بالراي بخلافه لانه كلف العمل بالراي بشرط ان لا يخالف نصا والنص الذي يخالفه فيما بينا وله حاله الحاجة الى العمل به لولا تقصير منه في الطلب فانه لو كان طلبه من قبل امكنه العمل به حال حاجته هذه الا ترى ان زوال هذا الجهل مقرون بمعنى يوجد منه لا يستدل حال الدليل من الله تعالى فاما الخطاء في باب القبلة فيستدل به حال الدليل بزوال الغيم وظهور النجم وذلك امر سماوي يستدل به حال الدليل فكان ورايه بنزول نص بعد ما عمل بالاجتهاد بخلافه ولهذا المعنى يقول فيمن اجتهد وتوضأ بماء لم يبين انه نجس انه يعيد الصلاة وكذا الثوب لان طريق العلم بتلك النجاسة الخبر كما في المسئلة الاولى والتقصير منه في طلبه وقع الجهل والخبر عن القبلة وان بلغه في موضعه لا ينفعه وفي هذا الموضع فلا يسعى الا النجم كذا في التقويم فان قيل ما ذكرتم من الدليل معارض بان النبي عليه جعل الاقتداء بكل واحد من اصحابه هدى بقوله كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم مع اختلافهم في الاحكام نفيا واثباتا فلو كان الحق واحدا لم يكن الاقتداء بالكل هدى وبالاجماع كان الصحابة اختلفوا في المسايل وقال كل واحد قولا وصوب بعضهم بعضا بدليل انه نفى بينهم تعظيم بعضهم لبعض وترك انكار بعضهم قول البعض ولو اعتقد كل واحد منهم ان صاحبه مخطي لانكره لان انكار المنكر واجب وبان الحق لو كان واحدا لنصب عليه دليل قاطع لازاحة الاشكال ولوجب نقض كل حكم خالفه كما قاله المريسي والاصم وابن علية قلنا لا نسلم ان الحق لو كان واحدا لم يكن الاقتداء بالكل هدى لانه كما صح ان يقال لكل مجتهد في اتباع ظنه مهتد صح للعامي اذا قلده وذلك لانه فعل ما يجب عليه اجماعا مقلدا كان او مجتهدا اذ المراد من الاقتداء هو الاتيان بما يجب ويلزم منه انهم يزول الحق واحدا فكان الاقتداء بهم في هذا الاهتداء واما قولهم صوب بعضهم بعضا فغير مسلم وانما هو التعظيم وترك الانكار لانهم اجمعوا على وجوب اتباع كل مجتهد ظنه والمخطي غير معين حتى لو كان معينا يجب الانكار عليه وقولهم لو كان الحق واحدا لنصب عليه دليل قاطع فاسد اذ لا مانع من ان يكون المصلحة

طلب الظن بالحكم بالادله الظنية بنيل ثواب الاجتهاد لا طلب العلم مع ان ينتقض بنصب الادله
الظاهره مع امكان نصب الادلة القطعية واما امتنع بعض ما حال الصواب لعدم معرفه
الخطاء من الصواب قوله واما من جعله اى المجتهد اذا اخطا مخطيا ابتداء وانتهاء اى مخطيا فى
نفس الاجتهاد وفيما هو الحق حقيقته فقد احتج بما روينا من اطلاق الخطاء فى الحديث فان النبى
صلى الله عليه وسلم وان اخطات فلك حسنة ذكر الخطاء مطلقا والخطاء المطلق ابتداء وانتهاء
قالوا والاجتهاد المودى الى الخطاء لا يجوز ان يكون مامورا به كالرجل المامور بدخول بلد
اذا سلك طريقا لا يوصله اليه لا يجوز ان يقال انه مصيب فى قطع المسافة التى قطعها ولا انه كان
مامورا بقطعها قالوا وانما الزمنا المجتهد العمل بقياسه على انه صواب كما يلزمنا العمل بالنص
على تقدير انه غير منسوخ ومتى ظهر ناسخه بطل العمل به فكذلك من عمل بالقياس ثم
روى له نص بخلافه حتى تبين خطاؤه يقينا بطل ما امضى بقياسه وكذلك من حضرته الصلوة
ومعه ثوب او ماء شك فى طهارتهما فانه يستعملهما على تقدير الطهارة بحكم الاستصحاب اذا
تبين نجاستهما فسد عمله من الاصل وما روى من اطلاق الاصابة على المجتهد بن جميعا فعلى ما اذا
لم يتبين وجه الخطاء واشتبه فان الواجب عند الاشتباه العمل بان قياس كان فيكون العمل من كل
مجتهد بقياسه صوابا ظاهرا اذا لم يتبين خطاؤه قالوا وهكذا نقول فى قوم اختلفوا فى جهة الكعبة عند
الاشتباه وصلوا ان صلوة كل واحد منهم جايزة حتى تبين عليه خطاؤه فيجب باعادة الاعادة
قوله ولقول النبى صلى الله عليه وسلم واسارى بدر استشار النبى صلعم ابا بكر وعمر رضى
الله عنهما فى اسارى بدر فقال ابو بكر رضى الله عنه قومك واهلك استانهم لعل الله ان يتوب
عليهم وخذ منهم فدية يتقوى بها على الكفار وقال عمر رضى الله عنه كذبوك واخرجوك فقدمهم
واضرب اعناقهم فان هولاء ايمة الكفرة وان الله تعالى اغناك عن الفدا فمال النبى عليه السلام الى راى
ابى بكر فنزل قوله تعالى ما كان لنبى ان يكون له اسرى الى الاية الثلثة فقال النبى صلعم لو نزل ما عذاب
لا نجا الا عمر فيه دليل ان اجتهاد عمر كان صوابا وان اجتهاد الاخر كان خطا من الاصل لا استحق
به العذاب الاليم لولا المانع وهو الكتاب السابق ولو كان صوابا فى حق العمل لما استوجب
به العذاب الاليم لوجود امتثال الامر وقيل المراد من الكتاب السابق ما كتبه الله فى اللوح المحفوظ
ان لا يعذب اهل بدر وقيل ان تحل الله الغنايم والفداء وقيل ان لا يعذب قوما الا بعد تاكيده
وتقديم النهى ولم يتقدم النهى عن ذلك ثم بظاهر هذا النص تمسك المريسى ومن تابعه فى ان
المجتهد ياثم بالخطاء ويعاقب عليه لان استحقاق العذاب الاليم دليل الاثم ولان الخطاء انما
لتقصير فى الطلب والتقصير فى طلب الواجب دليل الاثم الا ترى ان الخطاء فى اصول الدين لما

الا ترى لتقصيره فى الطلب والتامل ويدل عليه ما نقل عن الصحابة والمجتهدين عن سبيل الشهرة
بتشنيع بعضهم على البعض مثل قول ابن عباس رضى الله عنهما الا يتقى الله زيد بن ثابت فى قوله
من سار ما هلبه وقول عايشة رضى الله عنها ابلغى زيد بن ارقم ان الله ابطل حجه وجهاده مع النبى
عليه السلام ان لم يتب وقول ابى حنيفة هذا شى احتاط بعض القضاة وهو جور وقول الشافعى من استحسن فقد
شرع فدل ما ذكرنا ان الخطاء يصلح سببا للعتاب والاثم والا لم يكن للتشنيع وجه قوله واحتج اصحابنا
بحديث عمرو بن العاص فانه عليه السلام لما قال له ان اخطات فلك حسنة وقال فى حديث اخر وان
اخطا فله اجر واحد والخطاء المطلق لا يوجب حسنة ولا سببا للاجر بوجه عرفنا انه مصيب فى نفس
الاجتهاد مستحق للاجر وان الخطاء للحق الحقيقى وقول الله تعالى فى قصة داود وسليمان وكلا
اتينا حكما وعلما اخبر انهما اوتيا من الله حكما وعلما بعد ما فهم ان سليمان اختص بفهم
ما هو الحق عند الله تعالى ومعلوم ان الخطاء المحض لا يكون حكم الله تعالى فيثبت ان تاويله ان
حكم الله تعالى من حيث انه صواب فى حق العمل وهو المتمسك ايضا لهم اذا اسلم الخصم ان المراد
اتيا العلم والحكم فى تلك الحادثة ولكنه لا نسلم بل نقول ان المراد اتينا العلم والحكم فى غيرها كما مر
بيانه وقال عبد الله كذا روى ان مسروقا وعلقمة او الاسود سبقا بركعتين من طلوع المغرب فلما
قاما الى القضا صلى مسروق بركعة وجلس ثم ركع ركعة وجلس وسلم وصلى الاخر بركعتين
ثم جلس فذكرا ذلك لعبد الله بن مسعود رضى الله عنه فقال كلاكما اصاب ولكن صنع مسروق احب
الى فنظر احدهما الى الغايب ولم يكن بينهما قعدة والاخر الى الباقى فقوله كلاكما اصاب دليل على
ان كل واحد منهما مصيب وقوله صنيع مسروق احب الى دليل على ان الحق واحد منهما وقيل اراد
باول الكلام ان كل واحد منهما مصيب فيما يعمل اجتهاده ومن احوم ان الحق الحقيقى مع مسروق
عنده فان قيل هذا الا يدل على ان كلا الاجتهادين حق ولكن العمل انما ذهب اليه مسروق افضل
كما هو مذهب القايلين بالاشبه قلنا هب انه كذلك لكنه لا يخرج من ان يكون دليلا على ان كل واحد
منهما مصيب فى حق العمل الا انه لما قام الدليل على ان الحق واحد وانه مذهب عبد الله حيث قال
وان اخطات فمنى ومن الشيطان عرفنا انه لم يرد به ان كليهما اصاب الحق حقيقة وان احدهما
حق بل اراد بما ذكرنا الا ترى ان من قال بانه مخطى ابتداء وانتهاء ايضا عذبا انه مخطى للحكم فلا يمكن
حمل قوله كلاهما قد اصاب على انهما اصابا الحكم فيحمل على انهما اصابا فى الاجتهاد ولان كل
مجتهد مكلف بما فى وسعه وفى وسع كل واحد منهم طلب ما عند الله تعالى قطعا بلا خلاف فثبت
انه لم يومر بالعمل به على شرط اصابة الحق حقيقة لانه لا يوصله اليه ولكن على تحرى الاصابة لان
الدليل مطمع فى الاصابة فاستوجب الاجر على ابتدا فعله لانه ادى ما كلف به وحرم الصواب والثواب

الى اجره اى ثواب اصابة الحق اما بسبب تقصير منه او بانسداد طريقها من الله تعالى وهذا كمن
قاتل الكفار على تحري النصرة كان مصيبا في قتاله ممتثلا امر الله تعالى في اعلاء كلمته قتل ام قُتل مستحقا
للاجر العظيم لانه مصيب لما قاتل على تحري النصرة اصاب ام لم يصب وكالرماة اذا اجتهدوا غرضا ورموا
على الاصابة كانوا مصيبين في تحريهم الاصابة بطريقه فان قتل حكاه في تقصيره وطلب الاصابة في قصد
الاصابة فان الله تعالى اعطاه من الراي ما لو بذل على مجهوده كل البذل لاصاب الحق على الحقيقة فلما ان الله
تعالى كان لم يكلف ما ليس في الوسع لا نكلف بما فيه حرج قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج
وفي بيان الخطاء على هذه المبالغة في استعمال الراي حرج عظيم فيصير عفوا ويجب نفي الخطاب
على المجتهد من الاستعمال وذلك لا يوصلنا الى حقيقة العلم بالاطلاق وهذا بخلاف الاجتهاد في اصول
الدين فان المخطي لما عند الله مخطي في حق نفسه ايضا لان لله تعالى دلائل عليها يوجب العلم يقينا واصول
الوضع فلم يجب الخطاء الا بقلة التامل فاما قصة بدر فعمل رسول الله صلعم باشارة الى ابى بكر
اى باجتهاده ورايه يعني لا يمكن ان يحمل اجتهاده على الخطاء لان رسول الله صلى الله عليه وسلم عمل برايه
وامره عليه بقوله عز وجل وكلوا مما غنمتم حلالا طيبا ولما اقر عليه لم يحمل الخطاء بوجه الا ان هذا
اى اخذ الفداء كان رخصة والمراد بالاية على حكم العزيمة لولا الرخصة اي العتاب بناء على تقدير بقاء
العزيمة قال القاضي الامام وتاويل العتاب والله اعلم ما كان لنبي ان يكون له اسرى يعني يثخن في الارض
وكان ذلك كرامة خصصت بها رخصة لولا كتاب من الله بهذه الخصوصية لمسكم العذاب بحكم
العزيمة على ما قاله عمر رضي الله عنه والوجه الاخر ما كان لنبي ان يكون الاثخان وقد يحبس يوم
بدر وكان ذلك الاسرى كما كان لسائر الانبياء عليهم السلام ولكن كان الحكم في الاسرى المن او القتل
دون المفاداة فلولا الكتاب السابق في اباحة الفداء لمسكم العذاب كذا في التقويم قوله
فالمخطي في هذا الباب اي في الفروع التي لا نص فيه لا يضلل واحترز بقوله عن المخطي في الا
صول فانه يضلل وقد اختلفوا في المخطي في الفروع فعند هو ماجور لما روينا من الحديث وقيل
هو معذور لان الخطاء ضد الصواب وهو محظور في الاصل الا ان الحكم الحظر يزول بعذر الخطاء
فاما ان ينال اجر الصواب ولا صواب فلا كالنائم لا ياثم بترك الصلوة ولكن لا ينال ثواب المصلي
وقيل هو معاتب مخطئا لما ذكرنا وقلنا اذا كان طريق الاصابة بينا فهو معاتب لعلمنا انه ما اخطا
الا بتقصير من قبله فاما اذا كان خفيا فليس بمعاتب لان الخطاء انما وقع لخفاء دليل الاصابة في
من الله تعالى والخفي مما لا يدركه كل فهم وكل قلب فيما لا يدرك مصيب فيما استعمل من الاجتهاد
ماجورا وما روي من التخطئة والتشنيع على الشرع الذي طريقه عذر الذي خطا وشنع وفي تصويب
كل مجتهد وجوب القول بالاصلح فانه لا شك ان الاصلح للعبد اصابة الحق واستحقاق الثواب

عليه

عليه فاذا حرم من الاصابة من غير تقصير منه لم يكن ذلك اصلح له وهو واجب له عندهم
فلذلك وجب القول باصابة الحق وهو الكل وبان الحق الولي النبي فانهم يقولون ان
يفعل الله تعالى في حق من الاكرام والافضال ما لا يفعله في حق غيره الا ان العبد سطل ذلك
بفعله واختياره فالولي ملحق بالنبي عندهم وحق الافضال والانعام عليه وفي تصويب
كل مجتهد الحاق الولي بالنبي فانه لما كان مصيبا للحق في اجتهاده لا محالة كان قوله في الحقيقة
مثل قول النبي واجتهاده فثبت ان القول بالتصويب مبني على مذهبهم واعلم ان القول
بالتصويب لا يؤدي الى القول بالاصلح لا محالة فان كثيرا من اهل السنة ذهبوا اليه مع انكارهم
القول بالاصلح ولكن مبنى التصويب على امرين احدهما وجوب الاصلح كما ذكر الشيخ والثاني
امتناع تكليف ما ليس في الوسع اما فيه حرج فمن قال من اهل الاعتزال بالتصويب بناه على
وجوب الاصلح ومن قال به من اهل السنة بناه على امتناع تكليف ما ليس في الوسع او ما فيه
حرج قوله على تحقيق المراد به اى بهذا القول بان يراد اصابة الحق الحقيقي واخطاء
الحق الحقيقي ليحصل الاحتراز عن مذهب المعتزلة ظاهرا وباطنا وذلك لان القائلين بالاحق
منهم قد يقولون ان المجتهد يخطي ويصيب ويريدون بذلك اصابة الحق واخطاءه ولكن المخطي
الاحق مصيب للحق حقيقة عندهم واذا لم نرد بقولنا يخطي ويصيب حقيقة كل واحد منهما
على التفسير الذي ذكرنا يكون هذا احترازا عن الاعتزال ظاهرا حيث حصل به الاحتراز
عن مذهب من قال باسوا الحقوق منهم لا باطنا حيث لم يحصل الاحتراز عن مذهب القائلين
بالاحق فاما اذا اردنا بهما اصابة الحق الحقيقي واخطاءه فقد حصل الاحتراز عن المذهبين
فكان ذلك احترازا من مذهبهم ظاهرا وباطنا قال صاحب القواطع ولقد تدبرت فرايت
اكثر من يقول بالتصويب المتكلمين الذين ليس لهم في الفقه والمعرفة احكام الشرع
كثير حظ ولم يقفوا على شرف هذا العلم ومنصبه في الدين وموقعه في مسالك الكتاب والسنة
وانما نهاية راس مالهم المجادلات الموجبة والزام بعضهم بعضا معصوبات وموضوعات
تعموا عليها فيما بينهم فنظروا الى الفقه والمعانيه باوهام كليله وعقول حضرة تعدوا ذلك ظاهرا
من الامر ولم تعد اكثر معان يلزم الوقوف عليها وقالوا لم يكلف المجتهد الا بحصر
من تعبد عليه بنوع اشارة ولا يستقيم تكليفه سوى ذلك فليس في محل الاجتهاد حق واحد مطلوب
بل مطلوب المجتهد هو الظن ليعمل به وهذا الذي قالوه في غاية البعد وهو ان يكون مطلوب المجتهد
مجرد ظن والظن يستوي للعالم والعامي بعد ان يكون بلا دليل بل المطلوب هو حكم الله تعالى في الحادثة
بالعلل المؤثرة ولا يقف عليها الا الراسخون في العلم الذين عرفوا معاني الشرع وطلبوها بالجهد الشديد

والكد العظيم حتى اصابوها فاما من ينظر اليه من بعيد ولظنه سهلا من الامر ولا يعرف الامر
الا بمجرد ظن يظنه الانسان فيعثر عليه العثرة العظيمة التي لا انتعاش عنها وبعقيدة تصويب
كل المجتهدين بجودة ظنونهم يودي قوله الى اعتقاد الاقوال المتناقضة في احكام الشرع والخرق
الاجماع والخروج عن الامة وحمل امرهم على الجهل وقلة العلم وترك المبالاة فيما نصبوا من الادلة
واسهروا الليالي واتعبوا فكرهم في استخراجها واظهار نتايجات ما ادعوها من العلل ثم نهاية
امرهم عند هولاء انهم وصلوا الى مثل ما وصل مخالفوهم وان ما وصلوا عند الله حق وضده
حق وقولهم وقول مخالفيهم سواء فيكون سعيهم سعي ضايع وتمويه كلا تمويه وبطلان
مثل هذا القول ظاهر وبعد حكايته يغني كثير من العقلاء عن اقامة البرهان عليه والله
اعلم ويتصل بهذا الاصل اي بيان احكام العلة مسئلة تخصيص العلل او يتصل بمسئلة
تصويب المجتهدين وتخليطهم مسئلة تخصيص العلل كما سياتيك بيانه وهذا اي ما يتنزع
فيه بابـــــــــــــــــ تفسير تخصيص العلل تخصيص العلة عبارة عن تخلف الحكم في
بعض الصور عن الوصف المدعى علة لمانع كما اشار اليه الشيخ رحمه الله في الكتاب وانما سمي
تخصيصا لان العلة وان كانت معنى ولا عموم للمعنى حقيقة لانه في ذاته شي واحد ولكن باعتبار
حلوله في محال متعددة يوصف بالعموم فاخراج بعض المحال التي يوجد فيها العلة عن
تاثير العلة فيه وقصر عمل العلة على الباقي يكون بمنزلة التخصيص كما ان اخراج بعض افراد
العام عن تناول اللفظ العام اياه وقصره على الباقي تخصيص واجمعوا على ان العلة متى ورد عليها نقض
بطل لان المنتقض لا يصلح ان يكون علة شرعية واختلفوا في تخصيص العلة فقال القاضي الامام ابو زيد
وابو الحسن الكرخي وابو بكر الرازي واكثر اصحابنا العراقيين ان تخصيص العلة المستنبطة جايزة وهو مذهب
مالك واحمد بن حنبل وعامة المعتزلة وذهب مشايخ ديارنا فقهاء ما وراء النهر الى انه لا يجوز وهو اظهر قول
الشافعي رحمه الله واكثر اصحابه وهذا الاختلاف في العلة المستنبطة فاما في العلة المنصوصة فاتفق القايلون
بالجواز في المستنبطة على الجواز فيها ومن لم يجوز التخصيص في المستنبطة فاكثرهم جوزوه في المنصوصة
وبعضهم منعه في المنصوصة ايضا وهو مختار عبد القاهر البغدادي وابو اسحق الاسفرايني ونقل
انه منقول عن الشافعي رحمه الله احتج المجوزون بان العلة الشرعية امارة على الحكم وليست بموجبة
بنفسها وانما صارت امارة بجعل جاعل فجاز ان يجعل امارة للحكم في محل ولم يجعل امارة في محل كما جاز
ان يجعل امارة في وقت دون وقت ويتخلف الحكم عنها في بعض المواضع لا يخرج عن كونها امارة لان الاما
رة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع بل الشرط فيها غلبة وجود الحكم عندها كالغيم الرطب في الشتاء
امارة المطر وقد يتخلف في بعض الاحايين ولا يدل ذلك على انه ليس بامارة ولان تخصيص العلة المنصوصة

جايز

جايز فان الله تعالى جعل السرقة والزنا علتين للقطع والحد وقد يوجد سارق لا يوجد القطع وزان لا يحد
وجعل المشاقة علة لقتل الكفار بقوله عز اسمه في سورة الانفال بانهم شاقوا الله ورسوله
ومن يشاق الله بعد قوله فاضربوا فوق الاعناق وقد وجدت العلة في حق المراة بدون القتل وجعل
وقوع العداوة والبغضاء علة لحرمة الخمر والميسر بقوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة
والبغضاء في الخمر والميسر والعلة موجودة في حالة الاكراه مع تخلف حكمها عنها ولما جاز تخصيص
المنصوصة جاز تخصيص المستنبطة لان ما يجوز على الشي او ما يستحيل جوازه عليه لا يتخلف لتخالف
طرقه ولم يوجد في العلتين الاختلاف الطريق في احديهما النص وفي الاخرى الاستنباط وذلك لا يوجب
الاختلاف فيهما بعدما ثبت ان كل واحد منهما علة الا ترى ان دلالة العلة على ثبوت الحكم في محالها
كدلالة العام على افراده فلما جاز تخصيص العام جاز تخصيص العلة ليس الا امتناع ثبوت
موجب الدليل في بعض المواضع لمانع يمنع بطريق المعارضة وذلك انما لا يرده العقل ولا يكون
دليل الفساد كما في العلة المحسوسة فان النار علة للاحراق ثم انها لم تؤثر في ابراهيم عليه ولا
والطلوع لمانع وذلك لا يدل على ان النار ليست بمحرقة وربما ذكر الشيخ رحمه الله في الكتاب ان
التخصيص غير المناقضة وانما ذكر هذا لان من انكر التخصيص جعله من باب المناقضة اذ يلزم
منه القول بتصويب كل مجتهد وذلك يستلزم اعتقاد حقية الخطر والاباحة والفساد والجواز
في شي واحد وهو تناقض فقال التخصيص غير المناقضة وتقديره ما ذكره القاضي الامام ابو
زيد وشمس الايمة رحمهما الله في كتابيهما ان التخصيص غير المناقضة لغة وشرعا واجماعا
وفقها اما اللغة فان النقض اسم لفعل يرد فعلا سبق على سبيل المضادة كنقض البناء
ونقض كل مولف والخصوص بيان انه لم يدخل في الجملة لا انه رفع بعد الثبوت الا ترى ان ضد
الخصوص العموم وضد النقض البناء والتاليف واما الشرع فلان التخصيص جايز في النصوص
الشرعية من الكتاب والسنة والتناقض لا يجوز فيها اصلا فيعتبر ان واليه اشار الشيخ بقوله
رحمه الله وقد صح الخصوص الى اخره واما الاجماع فلان القايسين اجمعوا على ان الاحكام قد تثبت
على خلاف القياس الشرعي في بعض المواضع بدليل اقوى منه من نص او اجماع او ضرورة وذلك
يكون تخصيصا لا مناقضة ولهذا سماها الشافعي رحمه الله مخصوصة عن القياس وعن سمتها
معدولا بها عن القياس الا ترى ان ذلك القياس غير معمول به في ذلك الموضع والقياس المنتقض فاسد
لا يجوز العمل به في موضع واما الفقه فلان للخصم اي المعلل اذا ادعى ان هذا الوصف علة فلما اورد
عليه ما وجد فيه ذلك الوصف بدون ذلك الحكم احتمل ان يكون عدم الحكم لفساد في اصل علته
ويكون ذلك تناقضا ويحتمل ان يكون عدم الحكم لمانع منع ثبوت الحكم الا ترى ان البيع علة لثبوت الملك

بلا شبهة ثم اذا لم يثبت الملك به في صورة خيار الشرط لم يدل ذلك على فساد العلة لان الامتناع
لمانع وهو الخيار المشروط في العقد فاذا ادعى المعلل ان ذلك الموضع صار مخصوصا من علته لمانع
فقد ادعى امرا محتملا فيكون مطالبا بالحجة فان اورد مانعا صالحا فهل بيانه اى بيان المعلل لانه
بيان احد المحتملين والا فقد تناقض اى ظهر انه متناقض في جعل هذا الوصف علة حيث لم يجعله
علة في هذا الموضع وظهر ان وصفه متناقض لانه لما لم يظهر لامتناع الحكم عنده مانع كان
موجبا وغير موجب وهو تناقض ولذلك اي ولاحتمال ان يكون العدم لفساد العلة وللمانع
ان لا يتقبل العلل محدود قوله خص بدليل لاحتمال الفساد اى لاحتمال معنى حجة الفساد العلة
بان يعجز عن ابراز المانع اصلا او يبين ما لا يصلح مانعا اذ لابد للمانع ان يكون اقوى منه او مثله
بخلاف النصوص يعني اذا تمسك في حادثة بعموم نص فاعترض عليه بان حكم هذا العام لم يثبت
في بعض المواضع فدل ذلك انه ليس بمعمول فاجاب بان ذلك البعض خص من هذا العام
بدليل يقبل ولا يطالب منه دليل على ذلك لان النص العام ليس منه احتمال الفساد والغلط
بوجه فلا سبيل لعدم الحكم مع وجود النص وجه الا الخصوص الذي يليق بكلام صاحب الشرع
فلم يحتج الى اثباته بدليل فاما احتمال الفساد في العلة فقائم ما لم يبين دليل الخصوص فيما ادعى
انه مخصوص من عليه فلا ينبغي جهة الفساد ولا يصلح حجة مع الاحتمال ولا يقال يحتمل ان يكون
فيه مانع ولا يمكن ابرازه فلا يثبت فساد الوصف بالاحتمال ايضا لانا نقول الاصل في التخلف
هو التناقض قوله ومن اى اختار التخصيص على هذا اي على جواز التخصيص يقسم الموانع
اى موانع الحكم مع وجود العلة وهي خمسة حسا وحكما اى في الحساب والشرعيات وعرف ذلك
بالاستقراء وذلك اى ما قلنا من الموانع حسا يتبين في الرمي فانه قبل الاصابة ويلزم الرامي
احكام القتل والرمي عبارة عن فعل معلوم واغراق القوس بالسهم وارساله فالرامي اذا انقطع
وتره اى وتر قوسه وانكسر فوق سهمه وهو موضع الوتر من السهم يمنع ذلك من انعقاد الرمي
علة بعد تمام قصد الرامي الى مباشرته حتى لا يثبت شيء من احكام الرمي لا يظهر مع هذا المانع من
السهم واصابته شيء بقوته وان حال بين الرامي وبين مقصده حائط في مسافة مرور السهم
يعارض السهم فيمنعه من المرور ويرده عن سننه فهو مانع يمنع تمام العلة لان الفعل انعقد
رميا لكن الرمي انما يصير قتلا اذا اصاب المرمي بقوته وهذا المانع يمنع تمام الامتداد اليه
فمنع تمام العلة فهذان ليسا من اقسام تخصيص العلة لان معنى التخصيص تخلف الحكم
لمانع مع وجود العلة وقد عدمت العلة في هذين القسمين اصلا فيكون تخلف الحكم فيهما لعدم
العلة لا لمانع مع وجود العلة فلا يستقيم بناؤهما عليه وجعلهما من اقسامه الا ان هذا العادل

المانع في بيان الموانع ذكرهما تتميما للتقسيم لا انه بناهما على تخصيص العلة ومانع يمنع ابتداء
الحكم هو ان يصيبه اى يصيب السهم الرمي فيدفعه اى الرمي السهم بترس او غيره من درع
او جوشن او نحوها الا ان السهم لما امتد اليه واتصل به فقد تمت العلة فكان من حكمه الجرح الذي
هو القتل وهذا المانع اعني الترس ونحوه منع اصل الحكم ولا يقال الترس مانع من الاتصال
كالحائط فينبغي ان يكون كلاهما من قبيل واحد لانا نقول الترس والدرع
متصل بالرمي وكان بمنزلة بدنه فكان اتصال السهم به بمنزلة اتصاله ببدنه بخلاف
الحائط فانه غير متصل به فلا يكون اتصال السهم بالحائط بمنزلة اتصال السهم بالحائط
المرمي فكان قسما اخر والذي يمنع تمام الحكم اى يجرحه اى السهم المرمي يداويه اى
المرمي الجرح فيندمل فالمداواة مع الاندمال والاندمال بنفسه مانع من تمام الحكم
لان الجرح انما يتم قتلا اذا سرى الم الى الموت فما يقطع السراية يكون مانعا تمام الحكم العلة
والذي يمنع لزوم الحكم ان يصيب السهم المرمي فيمرض به ويصير صاحب فراش ثم يصير
ذلك المرض والجرح له كالطبع خامس اى زائد على الطبائع الاربعة قيامه اى المرمي المصاب
منه اى من ذلك في الغالب اي يا من المصاب من ان يفضي ذلك الجرح الى الهلاك وان لم يندمل
بل يصير ورثته طبعا خامسا منع لزوم الحكم اي مع الجرح ان يصير قتلا او معنى لزومه
صيرورته قتلا وهو كالاندمال في التحقيق لانه مانع من زهاق الروح كالاندمال ولهذا
لم يذكر القاضي الامام هذا القسم من اقسام الموانع الا ان الجرح الذي هو اثر الرمي لما نفي بعد
صيرورته طبعا ولم يندمل لم يندفع الحكم هذا المانع بالكلية واحتمل ان يصير قتلا
في العاقبة ولكن اندفع بصيرورته طبعا او صار الى القتل في الحال وكان مانعا لزوم الحكم دون
اصله لبقائه بعد وجوده وبالاندمال قد اندفع الجرح الحاصل بالرمي بالكلية فكان الاندمال
اقوى حكما للمنع من صيرورة الجرح طبعا فلذلك جعلهما الشيخ قسمين وفي الجملة صيرو
رته طبعا مانعة من لزوم الحكم مشكل لانه يقتضي ان يكون نفس الحكم ثابتا ولكنه غير لازم
للمانع ثم المراد من الحكم ان كان هو القتل بنفسه غير ثابت في هذه الصورة كما في الاندمال
فلا يستقيم ان يجعل ثابتا غير لازم وان كان المراد منه الجرح فهو لازم بعد ما صار طبعا ولا يستقيم
ان يجعل كونه طبعا مانعا من اللزوم ايضا وذكر بعض الشارحين ان حكم الرمي الجرح على وجه لا يقاومه
المرمي فيفضي الى القتل فاذا اندمل لم يتم الحكم لان المرمي يصلح مقاوما له فيكون الاندمال
مانعا تمام الحكم واذا لم يندمل صار صاحب فراش فقد تحقق عدم المقاومة الا انه ما دام
حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا

صار طبعا فعدم منع ذلك اضافه الى الفعل وكان صيرورته طبعا مانعة للزوم الحكم وهو تكلف
كما نرى قوله ومثاله اي مثال ما يتحقق فيه الموانع الخمسة من الشرعيات البيع فانه
علة للملك الثمن والمثمن جميعا ثم اذا اضيف الى حر او ميتة منع ذلك من اصل الانعقاد
لعدم المحل واذا اضيف الى مال غير مملوك للبايع بغير اذن مالكه منع بعني كونه غير مملوك
للبايع تمام الانعقاد في حق المالك ولم يمنع من اصل الانعقاد لانه اصل لا ضرر للمالك فيه
والدليل على الانعقاد انه يلزم باجازته وغير المنعقد لا يصير لازما ومنعقد بالاجازة والدليل
على انه غير تام انه يبطل بموته ولا يتوقف على اجازة الوارث وانما قيد بقوله في حق المالك لانه في
حق البايع تمام حتى لم يكن له ولاية الابطال وذكر في بعض الشروح ان بايع مال الغير لما لم يكن مالكا للتصرف
من جهة الشرع ولا من جهة المالك وجب ان لا ينعقد البيع اصلا ولما كان ركن البيع صادرا من اهله
في محل صالح للتصرف وجب ان ينعقد تاما فقلنا انه ينعقد غير تام في حق المالك عملا بالشبهين وذكر
القاضي الامام ان اضافة البيع الى مال الغير يمنع التمام فانه في حق المالك كانه لم ينعقد لعدم ولاية العاقد
عليه وخيار الشرط اي الخيار الثابت بالشرط يمنع ابتداء الحكم وهو الملك حتى لا يخرج البدل الذي من جانب
من له الخيار عن ملكه الى ملك صاحبه وان انعقد البيع في حقهما على التمام وانما امتنع الحكم بالخيار
لثبوت سقوط الخيار وخيار الرويه يمنع تمام الحكم دون اصله حتى لا يمنع ثبوت الملك ولكن لا يتم الصفقة
بالقبض معه ويتمكن من له الخيار من الفسخ بدون قضاء ولا رضا لعدم التمام وخيار العيب يمنع لزوم الحكم
يعني يثبت الحكم معه تاما حتى كان له ولاية التصرف في المبيع ولم يتمكن من الفسخ بدون قضاء ولا رضا ولكنه غير
لازم حيث يثبت له ولاية الرد فيثبت انه مانع من اللزوم وانما اختلفت مراتب هذه الخيارات لان
خيار الشرط يثبت بالشرط وقد عرف ان الشرط داخل على الحكم دون السبب فصار الحكم معلقا بالشرط فيعدم
قبل وجوده وخيار الرويه يثبت بناء على تمام الرضا لان الرضا يحصل بالعلم واصله وان كان يحصل
بالوصف والاشارة ولكن لا يتم الا بالرويه فقبل الرويه ينعقد البيع موجبا للملك لوجود اصل
الرضا ولكن لا يتم الرضا الا بالرويه وخيار العيب يثبت بناء على ثبوت حق المطالبة له بتسليم الجزء الفايت
لا على فوات الرضا لان العلم بالاوصاف قبل موضع رويه العيب ثبت على الوجه الذي اقتضى
العقد وهو صفة السلامه ولكن لما اطلع على عيب ثبت حق المطالبه بتسليم ما فات فاذا عجز
عن تسليمه ولا يمكن اسقاط بعض الثمن بمقابلته لان الاوصاف لا يقابلها شي من الثمن ثبت
له ولاية الرد والفسخ دفعا للضرر قوله واما الدليل على صحة ما ادعينا من ابطال تخصيص
العلل اراد به ما اشار اليه في قوله فامر فساده تخصيص العلل ولم يذكر مذهبه صريحا فيما تقدم
واعلم ان المانعين من التخصيص تمسكوا بوجوه منها ان وجود العلة مع تخلف حكمها مناقضه

والمنـ

والمناقضه من اكل ما يفسد به العلة لانه يفضي الى العبث والسفه ونسبه ذلك الى الشرع لا يجوز
وبيان ذلك ان الوصف الذي جعله المعلل علة اذا وجد منفردا عن الحكم لا يخ من ان يكون امتناع الحكم
لمانع وجود العلة او لا لمانع والثاني ظاهر الفساد لان تخلف الحكم بدون المانع دليل الفساد والمناقضة
وكذا الاول لان علل الشرع امارات وادلة على احكام الشارع وكان بمنزلة ما لو نص الشارع
في كل وصف ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم اينما وجد فان اخلا الدليل عن المدلول كان
مناقضة ومنها ان معنى التخصيص قيام الدليل على ان العلة لا تدل في هذا الموضع ولا يجوز قيام
الدليل لا يدل لان ذلك عزل الدليل عن دلالته وهو باطل فان قال ذلك الدليل يدل على ان العلة
دليل في حال دون حال فيقول له لاي معنى صار علة في تلك الحالة ان قال بالاثر او بالاحالة او
بغيرهما فنقول ذلك المعنى يوجب ان يكون الوصف دليلا على كل حال والاولى ان يكون علة فان
قال هذا الوصف علة بشرط ان لا يمنعه مانع الا انا تركنا ذكره واضمرناه كما انكم تقولون العمل بالعموم
واجب وتعنون به ما لم يقم دليل المنع من اجرائه على عمومه فنقول ان كان هذا الشرط مقرونا بالعلة
لم يكن تخصيصا للعلة وانما يكون استيفاء لاجزائها فزالت المنازعة وان لم يكن مقرونا بها كان ذلك
نقضا ومنها ما ذكر ابو الحسين البصري انه اقوى ما يمكن ان يحتج به المانعون من تخصيص العلة
ان يقال معنى قولنا انه لا يجوز تخصيص العلة هو ان تخصيصها يمنع من كونها امارة وطريقا الى
الوقوف على الحكم في شيء من الفروع وان امتنع تخصيصها من كونها طريقا الى الحكم فقد تم ما اوردناه
وبيان ذلك انا اذا علمنا ان علة تحريم الذهب بالذهب متفاضلا هي كونه موزونا ثم علمنا مثلا اباحة
بيع الرصاص متفاضلا مع انه موزون لم يخل من ان ذلك لعلة اخرى يقتضي اباحته وهي اقوى
من علة تحريم الذهب او ان نعلم ذلك بنص فان دل على اباحته علة يقاس بها الرصاص على اصل
مباح فيبنيه ان حرمة بيع الذهب بالذهب متفاضلا بالعرف وبعدم ذلك الوزن الذي هو علة
الاباحة فيسمى بعد التخصيص ان العلة لم تكن موزونا فقط وانما جملة الوزن هي العلة وان دل
على اباحة بيع الرصاص بالرصاص نص وقد علمنا على اباحته فالكلام فيه مثل الكلام فيما تقدم وان لم نعلم
علة اباحته كانت العلة مقصورة على الرصاص غير متعدية عنه لانها لو تعدت لوجب في الحكمة ان
ينصب الشارع علما على ذلك ليعلم ثبوت حكمها فيما عدا الرصاص وان كان كذلك لم نعلم ان تحريم
بيع الذهب بالذهب بالوزن فقط فثبت ان التخصيص يخرج العلة من كونها امارة قال والذي بين
ما قلنا من اشتراط نفي المخصص ان الانسان لو استدل على طريقه في برية بامارة منصوبة
ثم راى مثلها لا يدل على طريقه وعلم انه لا يدل على الطريق لانه اسود فانه لا يستدل فيما بعد
على طريقه بوجود مثل دون ان يعلم انه غير اسود وقد صح ما اردناه ان تخصيص العلة يخرجها

عن كونها امارة على الحكم ومنها ما ذكر الشيخ في الكتاب ان تفسير الخصوص اى تخصيص العام مامر
ذكره في ابواب العام ان دليل الخصوص يشبه الناسخ بصيغته لاستقلاله بنفسه ويشبه
الاستثنا بحكمه لانه يبين ان المخصوص لم يدخل في العموم كالاستثناء ولهذا اشترط ان تكون
مقارنا ليمكن ان يجعل العام عبارة عما وراء الخصوص كما شرط في الاستثناء ليمكن جعله تكلما
بالباقي بعد الاستثناء واذا كان كذلك اي واذا كان دليل الخصوص كما ذكرنا انه يشبه الامرين
وقع التعارض ظاهرا بين النصين وهما صيغة العام ودليل الخصوص فلم يفسد احدهما
بالاخر اى لا يبطل النص العام بلحوق دليل الخصوص كما ذهب اليه ولم يبطل دليل الخصوص اذا كان
مجهولا بالعام ايضا كما هو مذهب اخرين بل صار النص العام مستعارا لما بقي بعد التخصيص وبقي
حجة فيه وهذا اى التخصيص على هذا الوجه وهو ان يبقى العلة حجة فيما وراء موضع التخصيص
لا يكون في العلل ابدا اى لا يستقيم فيها بوجه لان ذلك اى التخصيص على هذا التفسير يودى الى تصويب كل
مجتهد لان صحة الاجتهاد انما يثبت بعد ما ثبت خلوه عن المناقضة وبظهور فساده وخطائه
في انتقاضه فاذا جاز تخصيص العلة امكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض في علته ان يقول خصصت
على بدليل ويتخلص عن النقض فسلم اجتهاده على الخطاء والمناقضة فيكون اجتهاد كل مجتهد
صوابا ولم يوجد في الدنيا مناقض وفي ذلك اي وفي تصويب كل مجتهد وعصمة الاجتهاد قول
بوجوب الاصلح لكن المجوزون يقولون انما يلزم من التخصيص تصويب كل مجتهد اذا قبل
منه مجرد قوله خص لمانع اما اشتراط ايراد مانع صالح للتخصيص فلا يلزم ذلك اذ لا يتيسر لكل مجتهد
ان يبين علة موثرة فيما ذهب اليه ثم يبين ورود النقض عليها مانعا صالحا ولئن كان التخصيص
بهذا الشرط مودبا الى التصويب لكان ما ذهبتم اليه من اضافة عدم الحكم في صورة التخصيص الى عدم
العلة موديا الى التصويب ايضا وذلك لان كل علة موثرة ثبت تخصيصها عندنا بدليل فهي عندكم
صحيحة غير منتقضة ايضا لكنكم تسمون عدم الحكم الى عدم العلة باعتبار وصفه ونحن ننسب
الى المانع اذا كان كذلك يمكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض ان يقول قد عدمت علتي في صورة
النقض لزيادة وصف او نقصانه ويتخلص عن النقض بذلك كما يتخلص بالتخصيص فيبقى علته على
الصحة فيكون كل مجتهد مصيبا ولان سلمنا ان التخصيص يودى الى تصويب كل مجتهد لا يلزم
من ذلك وجوب القول بالاصلح فان كثيرا من المتحرين في العلم السنة ذهبوا الى التصويب مع انكارهم
القول بالاصلح غاية الانكار وبنوا ذلك على استحالة تكليف ما لا يطاق قال الامام العلامة مولانا حميد
الدين رحمه الله في فوائده والقول بتخصيص العلة اذا وجدت ولا يكون منقوضة فيكون العلل
محتاط ضرورة وهو خلاف ما اعتقدوا فدعاهم ذلك الى القول بجواز التخصيص لان عندهم لا يجوز

ان تكون

ان تكون علة المجتهد منقوضة ضرورة كون المجتهد مصيبا لانه الاصلح في حق المجتهد وعندنا
لما جاز الخطاء على المجتهد جاز انتقاض العلة ومعنى قوله يودى الى تصويب مجتهد فعندهم
كما لا يجوز الفساد على الكتاب والسنة لا يجوز على العلل ايضا فصار تخصيص العلة نظير تخصيص
الكتاب والسنة وعندنا لما جاز فساد العلة لم يكن نظير الكتاب والسنة وغير بعضهم عما
ذكر الشيخ من لزوم تصويب كل مجتهد بان القول بالتخصيص يودى الى تكافؤ الادلة وان يتعلق
بالعلة الواحدة حكمان متضادان وذلك انه لو وجدت العلة في اصلين واقتضت التحليل في احدهما
دون الاخرى لم يحصل من علق عليها التحليل في الفروع اعتبارا باحد الاصلين من علق عليها
التحريم في ذلك الفروع اعتبارا بالاصل الاخر فيتكافؤ الدليلان ويستوى القولان مثاله من علل عدم
وجوب الجزاء على المحرم في قتل السبع انه سبع فلا يجب الجزاء بقتله قياسا على الكلب فان نقض
عليه العلة بالضبع اجاب بانه خصصها فيصير هذا الوصف وهو السبعية علة لحكمين متضادين
بالقياس على اصلين كل واحد منهما متفق على حكمه وليس لمن اجاب تخصيص العلة
ان ينفصل عن هذا بدعواه الترجيح في احد وجهي العلة الموجبة للحكمين المتضادين
لانه يتعذر ترجيح الشيء على نفسه في تخصيصها باخذ حكمه فاذا استحال ذلك ثبت ان تخصيص
العلة يودى الى تكثير العلة وهو باطل كذا ذكره عبد القاهر البغدادى وصاحب القواطع وذكر
بعضهم ان القول بالتخصيص يجر الى مذهب الاعتزال باعتبار ان بعض المعتزلة يقولون ان الله
تعالى مشيه وهي علة حدوث كل شيء ثم المشية يوجد ولا حادث عندها لان الله تعالى شاء
من الكفار الايمان ولم يحدث الايمان منهم فكانت علة للحدوث موجودة ولكن حكمها لمانع
وهو اختيار الكفر قال صدر الاسلام هذا غير مستقيم لان من قال بتخصيص العلة الشرعية
لا يجب ان يكون قائلا بتخصيص المشية الا ترى انهم لم يقولوا بتخصيص العلة العقلية لانها
موجبة لذاتها فلان لا يقولوا بتخصيص المشية اولى على ما ذكرنا ان مشية الله علة كل حادث
ليس بثابت عندهم وقال بعضهم انه يودى الى مذهبهم في الاستطاعة قبل الفعل لان قوة الفعل
علة الفعل وعنده القوة موجودة والفعل لمانع منع المستطيع من الفعل حتى ان عندهم ان الفيل
قوة الاحرار لكن لا يقدر ان يغير لمانع العبد فاذا جاز وجود علة الفعل يقولون نحن نسلم ان
القول بالاستطاعة قبل الفعل يستلزم جواز تخصيص العلة الشرعية ولكن لا نسلم ان جواز تخصيص
العلة الشرعية يستلزم القول بالاستطاعة قبل الفعل كما ذكرنا ان العلل الشرعية امارات في
الحقيقة فيجوز تخلف مدلولاتها عنها واما العلل العقلية فموجبة بذواتها فلا يتصور انفكاكها
عن معلوماتها كالكسر مع الانكسار ومسئلة الاستطاعة من هذا القبيل قال صدر الاسلام انا لا

انسب

ومن ذهب الى جواز تخصيص العلة الى الاعتزال لانه لا يخفى على احد ان هذه المسئلة تتصل بتلك المسئلة يعني مسئلة الاستطاعة ولكن لما صار القول به في ديارنا من شعار المعتزلة وجب التحرز عن التختم باليمين لانه من شعار الروافض وكما وجب التحرز عن التزيي بزي الكفرة لانه من شعارهم قوله لكن الحكم استدراك من قوله وهذا لا يكون في العلل ابدا الا يمنع التخصيص في العلل المؤثرة بوجه لكن الحكم قد يمتنع بعد وجود ركن العلة بزيادة وصف او نقصانه وهذا الذي سماه اهل التخصيص مانعا مخصصا وبزيادة وصف في العلة او نقصانه تتبدل العلة لا محالة لان بالزيادة تصير ما هو كل العلة قبل الزيادة بعض العلة بعدها وبالنقصان يفوت بعض العلة والكل ينتفي بانتفاء بعضه فيحصل التغير ضرورة واذا تغيرت العلة صارت معدومة حكما فينسب عدم الحكم الى عدم العلة لا الى مانع اوجب التخصيص الا ترى ان الشاهد مع استجماع شرائط الاداء اذا ترك لفظة الشهادة او زاد عليه فقال فيما اعلم لا يجوز العمل بشهادته لانعدام العلة الموجبة للعمل بشهادته معنى ونظير زيادة الوصف البيع بشرط الخيار فان البيع المطلق سبب للملك شرعا ومع شرط الخيار لا يبقى مطلقا بل يصير في حق الحكم كالمتعلق بالشرط والمعلق بالشرط غير المطلق فيكون ما هو العلة معدوما كما قيل ونظير النقصان الزنا حالة الاحصان فانه سبب للرجم فاذا فات الاحصان لم يبق الزنا بدون هذا الوصف علة الرجم قوله وهذا طريق اصحابنا في الاستحسان ذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي رحمه الله الى ان التخصيص جائز وزعم ان ذلك من مذهب اصحابنا لانهم قالوا الا د الاستحسان وليس ذلك الا تخصيص العلة فان معنى التخصيص وجود العلة مع عدم الحكم لمانع والاستحسان بهذه الصفة فان حكم القياس قد امتنع في صورة الاستحسان لمانع مع وجود العلة فعرفنا انهم قائلون بالتخصيص فرد الشيخ رحمه الله ذلك فقال وهذا اي وما ذكرنا من اضافة عدم الحكم الى عدم العلة هو طريق اصحابنا في الاستحسان لا طريق التخصيص لان الاستحسان اذا عارض القياس لم يبق القياس علة لان دليل الاستحسان سواء كان نصا او اجماعا او ضرورة او قياسا اقوى من الاول يوجب عدم القياس المعارض له في نفسه او من شرطه عدم هذه الادلة لما مر وكان عدم الحكم لعدم علته لا لمانع اوجب الخصوص كالنصين العام والنص الخاص اذا تعارضا حيث يكون الخاص مخصصا للعام لان احدهما لا يفسد الاخر لما بيناه يوجب القول بالتخصيص ضرورة قال شمس الائمة رحمه الله في تقريب هذا الفصل ان النصين اذا كان احدهما عاما والاخر خاصا والعام لا ينعدم بالخاص حقيقة ولا حكما وليس في واحد من النصين توهم الفساد فعرفنا ان الخاص كان مخصصا للموضع الذي يتناوله من حكم العام

مع بقاء العام حجة فيما وراء ذلك الا انه يمكن فيه نوع شبهة من حيث انه صار كالمستعار فيما هو حقيقة حكم العام فاما العلة وان كانت مؤثرة ففيها احتمال الخطاء وهو يحتمل الاعدام فان انعدم ما يغيرها جعلناها معدومة في كل الموضع ثم انعدام الحكم لانعدام العلة وكذلك نقول اي كمثل ما قلنا في القياس مع الاستحسان من عدم من عموم الحكم لعدم العلة نقول في سائر العلل ان الحكم متى تخلف عنها في موضع الموضع يعني العدم فيضاف الى عدم العلة في جميع الصور لا الى المانع وبيان ذلك اي بيان ما قلنا من عدم الحكم بعدم العلة قولنا في الصائم اذا صب الماء في حلقه وهو ذاكر لصومه بطريق الاكراه ان صومه يفسد عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان ركن الصوم وهو الامساك قد فات لوصول المفطر الى جوفه وهذا اي هذه العلة تعليل بوصف مؤثر يلزم عليه الناسي فان صومه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة فمن اجاز الخصوص اي تخصيص العلة امتنع حكم هذا التعليل في صورة النسيان لمانع وهو الاثر مع قيام العلة ونحن نقول الناسي نسب الى صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق بقوله انما اطعمك الله وسقاك فصار فعله بهذه السنة ساقط الاعتبار وان لم يبق فعله معتبرا كان ركن الصوم باقيا حكما فكان عدم الحكم وهو الفطر لعدم العلة الموجبة للفطر والمانع منع من الفطر مع قيام العلة الموجبة له فالوا فيه انكار الحس والعقل والشرع وانقلاب الحقيقة اما الحس فلان الاكل قد وجد حسا والفعل الحسي لا يحتمل الارتفاع حقيقة ولا حكما لان الاصل هو المطابقة واما العقل فلان المنافاة بين الاكل والكف متحققة عقلا وقد حكم صريح العقل بوقوع احد المتنافيين بلا ريب فانتفى الاخر ضرورة واما الشرع فلانه لو حلف لم يفطر فاكل ناسيا يحنث في يمينه واما انقلاب الحقيقة فلوجود الاكل حقيقة فلو قلنا بعدم الاداء الى ما ذكرنا فالجواب انا لا نجعل الاكل غير الاكل حقيقة ولكن لا نجعله سببا للفطر بنسبته الى صاحب الحق من حيث السبب ومسئلة الفطر ممنوعة ومثل قولنا في الغصب انه لما صار سبا للملك بدل المال المغصوب وهو ضمان القيمة وجب ان يكون سبب ملك المبدل وهو المغصوب تحقيقا للتساوي واحترازا عن اجتماع البدل والمبدل في ملك واحد واما المدبر يلزم عليه فان غصبه يوجب تقرر الملك في قيمته للمغصوب منه بدون ان يثبت الملك للغاصب فيه فلو قيل انما امتنع ثبوت الملك في المدبر مع وجود العلة لمانع وهو ان المدبر لا يحتمل الانتقال من ملك الى ملك كان في ذلك تخصيصا وهو باطل وانما الصحيح ما قلنا ان العدم عدم لعدم العلة لا انتقاض وصف منها وهو كون الغصب سبب ملك البدل لا سبب ملك بدل العين وذلك لان العلة تقرر الملك ضمان هو بدل عن العين وضمان المدبر ليس بدلا عن عينه لان شرط كون الضمان بدلا عن العين ان تكون العين محتملة للتمليك ولم يوجد ذلك في المدبر بل هو بدل عن اليد الفائتة للمالك فيه لان المدبر مع

جريان العتق فيه من وجه مملوك للمالك وماليته مستحقة له وكونه معتبرة كما في الفرع والغاصب
قد فوتها عليه فكان الضمان بمقابلتهما لتعذر الجناية مقابلة العين فتبين بهذا ان العلة قد عدمت
لانا جعلنا المغصوب الذي هو سبب لملك بدل العين سببا لملك المبدل والغصب في المدبر ليس
سببا لملك المبدل فكان عدم الحكم لعدم العلة لا للمانع فالذي جعل عندهم دليل الخصوص
اي جعل مانعا للحكم مع قيام العلة من نص او غيره جعلناه اي ذلك الدليل عدم العلة اي جعل
دليل الخصوص دليل العدم اصل هذا الفصل وهو تخصيص العلة واحفظ هذا الاصل
واحكمه بفتح الهمزة لان فيه فقها كثيرا ومخلصا كثيرا اما الاول فلان المعلل يحتاج الى رعاية
هذا الاصل الى ضبط جميع اوصاف العلة في كل صورة ليمكنه رد ما يرد نقضا عليه بهذا الطريق
واما الثاني فلان جميع صور التخصيص يبطل بهذا الاصل فكانت رعايته واجبة قوله
واما يلزم الخصوص على العلل الطردية اي يلزم القول بالتخصيص في العلل الطردية لا نها اوانه
لصيغتها اي بصورها لا بمعانيها لان اهل الطرد جعلوا نفس الوصف علة من غير نظر الى
تأثير فكان موجبا لصيغته كالنص فاذا تخلف الحكم عنه يلزم حمل ذلك على التخصيص كما في النص
والا يلزم التناقض بخلاف المعاني الخالصة لانها لا تحتمل التخصيص اصلا لانه من وظايف اللفظ
دون المعنى فيحمل تخلف الحكم فيها على عدم العلة ان امكن ولا يكون مناقضا وانما قيد بالمعاني
الخالصة لان التخصيص قد يجري في المعاني تبعا للالفاظ اذ المعاني لازمة للالفاظ فاذا خصصت
الالفاظ قد خصصت معانيها ايضا لكنه لا يجري في المعاني المجردة قصدا فلهذا قال ذو المعاني
الخالصة ثم ما ذكر الشيخ يدل على ان التخصيص عند اهل الطرد جايز ولكن ذكر القاضي الامام ان
اهل الطرد قالوا ان العلل القياسية لا يقبل الخصوص وسموا الخصوص نقضا لزعمهم ان الحكم متعلق
بعين الوصف فلم يجز وجوده بلا مانع ولا حكم له فهذا يدل على انهم اشد انكارا للتخصيص من اهل
التأثير ثم اذا تأملت فيما ذكر الفريقان عرفت ان الخلاف راجع الى العبارة في التحقيق لان العلة في غير
موضع تخلف الحكم عنها صحيحة عند الفريقين وفي موضع تخلف الحكم معدوم بلا شبهة الا ان
العدم مضاف الى المانع عندهم وعندنا الى عدم العلة قوله ومن ذلك اي ومما يضاف الى عدم
العلة قولنا في الزنا كذا وقد بينا هذه المسألة فيما تقدم فاقيم الى الزنا مقام الولد فيلزم على هذا الدليل
للسائل اي يلزم على هذا الدليل عدم تحريم الجواب المزني بها وعماتها وخالاتها فصاحب
كاخواته وعماته وخالاته حتى يحل له التزوج بهن اذ انه اي عدم تحريمهن مخصوص بالنص لا نهم
يقولون العلة الموجبة للحرمة المؤبدة وهي شبهة البعضية موجودة في حق هولاء ولكن الحكم لم
يثبت لمانع وهو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فانه يوجب اباحة غير المذكورات وقوله عز وجل

وان

وان تجمعوا بين الاختين وقوله عليه السلام لا تنكح المراة على عمتها الحديث فانهما يوجبان حرمة
الجمع بين المراة وبين هولاء نكاحا ووطيا بملك اليمين لا حرمة الذوات فخصت تلك العلة بهذين النصين
وقلنا هذا اي في تحريمهن عمل بالتعليل بعد معارضة النص لان النصوص الموجبة لحرمة المصاهرة
مثل قوله تعالى وامهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم وحلائل ابنائكم ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم
ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن او ابائهن او اباء بعولتهن او ابنائهن او ابناء بعولتهن توجب حرمة
الامهات والبنات والاباء والبنين خاصة فلو اثبتنا حرمة الاخوات وغيرهن هذه العلة في الفرع
وهو الزنا لازداد حكم النص في الفرع على حكمه في الاصل وهو النكاح فيكون تعدية النص واثبات
الحرمة الاخرى بالعلة في معارضة النص اذ الحرمة الثابتة في الامهات والبنات الممتدة الى الاخوات
والعمات غير الحرمة المقتصرة على البنات والامهات وقد عرفت ان العلة لا تصلح معارضة للنص
بوجه بل تعدم في مقابلته فيكون عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة وهذا من امثلة عدم العلة
لفوات وصف منها وهو عدم تحقق شرطها اذ من شرطها عدم النص على ما مر ومن احكم المعرفة
واحسن الطوية اي العقيدة يعني ترك التعنت وتامل من انصاف سهل عليه تخريج الجمل التي لم نذكرها
ونحوها اي امثلة التخصيص على هذا الاصل وهو اضافة عدم الحكم الى عدم العلة واما ما ذكروا ان علل الشرع
امارات فيجوز تخلف الحكم عنها الى اخره فغير صحيح لان الامارة المعتبرة لبناء الحكم عليها الامارة القوية
للظن والنقض يزول قوة الظن او نقول هي امارات بشرط ان لا ينتقض كما انها امارات بشرط ان لا يعا
رضها نص وبه خرج الجواب عن تمسكهم بالغيم الرطب في الشتاء لانه لم يحمل امارة بشرط ان لا يتخلف
المطر عنه اصلا لانه لا بد من توفر قوة الظن في كون الوصف امارة على الحكم لان هذا الظن يفيد حكما
شرعيا فلا بد من بلوغه نهاية القوة وذلك بان يكون جواز تخصيص العلة المستنبطة بالمنصوصة
فاسد لانه لا يجوز عند كثير من الاصوليين تخصيص المنصوصة ايضا ويحتمل ان يكون هو محتار
ان التخصيص تناقض وكما لا يجوز التناقض على المستنبطة لا يجوز في المنصوصة فاذا وجد
في بعض متخلفا عنها حكمها علم انها كانت بعض العلة في موضع النص كما قلنا في المستنبطة ولئن سلمنا
جواز تخصيصها فالفرق بينهما ان دليل صحة المنصوصة هو النص فحسب وقد وجد فيجب وقد
حمل تخلف حكمها عنها على التخصيص كما في العام فاما دليل صحة المستنبطة فالتأثير بشرط الاطراد
وبطل ذلك في التخصيص لقصور قوة الظن به وقولهم امتناع موجب الدليل لمانع مما لا يرد
عقل فيشتد ايضا لانا قد اقمنا الدليل على فساده واعتبارهم بالعلة المحسوسة غير صحيح ايضا
لان العلة لا يؤثر الا في محلها والحلق ليس بمحل للاحراق كالماء فامتناع الحكم فيه لا يكون من باب التخصيص
ولان النار لم يبق علة في حق ابراهيم عليه السلام معجزة له بدليل قوله تعالى يا نار كوني بردا وسلاما على ابراهيم

وكان عدم الحكم لعدم العلة الا لمانع اوجب تخصيصها وفي المسألة كلام طويل للفريقين وفيما
ذكرناه مقنع والله تعالى اعلم بالصواب وجوه دفع العلل ولما بين الشيخ رحمه الله شروط القياس وركنه
وحكمه شرع في بيان القسم الرابع وهو الدفع فقال العلل قسمان طردية ومؤثرة والاحتجاج بالطرد
وان كان فاسدا الا انه لما عم بين الجدليين ومال اليه عامة اهل النظر ذكر العلل الطردية في التقسيم ليبين
الاعتراضات الواردة عليها وعلى كل قسم ضروب من الطرد والدفع اي انواع من الاعتراضات
بعضها صحيح وبعضها فاسد كما ذكر المناقضة تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة وسواء كان لمانع
او لغير مانع عند من لم يجوز تخصيص العلة اذ التخصيص مناقضة عندهم وعند من جوز التخصيص
هي تخلف الحكم عما ادعاه المعلل علة لا لمانع وفساد الوضع عبارة عن كون الجامع في القياس قد ثبت
اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم وعبارة بعضهم فساد الوضع ان لا يكون القياس على الهيئة الصالحة
لاعتباره في ترتيب الحكم كتلقي التضييق من التوسيع والتحقيق من التغليظ والاثبات من النفي وبالعكس وصورة
الفرق ان يقول السائل ليس المعنى في الاصل ما ذكرت ولكن المعنى فيه كذا ولم يوجد ذلك في الفرع قوله
واما المناقضة اي فساد الدفع بالمناقضة فلان المناقضة لا ترد على العلل المؤثرة لان التأثير لا يثبت الا
بدليل الكتاب والسنة والاجماع وهذه الادلة لا تحتمل التناقض فكذا التأثير الثابت بها لان في مناقضته
مناقضة هذه الادلة مثال ذلك ما قال علماؤنا رحمهم الله تعالى في شهادة احد الزوجين لصاحبه هذه
شهادة تمكنت فيها تهمة فلا تقبل كشهادة الولد للوالد وبالعكس فلو اورد عليه شهادة صاحب
الدين لمديونه او شهادة احد الشريكين لصاحبه فانها تقبل مع وجود التهمة في الفرع كان باطلا لان الاجماع
منعقد على ان التهمة مانع من القبول وكان الاشتغال بنقضه سفها لانه لا ينتقض لكن يجب على المجيب ان
يبين ان التهمة غير متحققة فيما ذكر السائل ويجب على السائل ان يشتغل بان التهمة في الفرع اعني
شهادة الزوجين لصاحبه غير متحقق لا بالنقض كذا ذكر الشيخ في شرح التقويم فان قيل العلل المؤثرة
تحتمل المعارضة بالاتفاق مع ان الادلة المذكورة لا تحتمل حقيقة التناقض واذا كان كذلك وجب ان يصح
الاعتراض عليها بالمناقضة كما يصح بالمعارضة قلنا النصوص قد تحتمل لزوم التعارض صورة لتحقيق عجز
الناس ويرجع الى دليل آخر يجعلها بما هو علة الحكم حقيقة فاما النصوص فلا تحتمل التناقض فكذا
العلل الثابتة بها وحقيقة المعنى فيه ان التناقض يبطل نفس الدليل ويلزم منه نسبة الجهل والسفه
الى صاحب الشرع وهو منزه عنهما فاما التعارض فلا يبطل الدليل بل يقرره ويؤدي الى نسبة الجهل الينا
لا الى صاحب الشرع وذلك جائز كذا قيل لكنه الضمير للشأن اذا تصور مناقضة صح من العلل اي
اذا وقع صورة نقض العلة الصحيحة وجب تخريج النقض على الاصل الذي بيناه من عدم الحكم لعدم
العلة باعتبار نقصان وصف او زيادة مثل قولنا في مسألة تكرار المسح مسح مشروع في الطهارة فلا يسن تكريره

لمسح

لمسح الخف ولا يلزم عليه الاستنجاء بالاحجار نقضا لانه ليس بمسح بل المشروع فيه ازالة النجاسة بدليل
انه اذا لم يتعقب اثرا بان خرج منه الريح لا يسن مسحه بل الاستنجاء من الريح بدعة على ما قيل وبدليل
ان غسل المخرج بالماء افضل ولو كان المشروع مسحا لكان الغسل بدعة كما في مسح الراس ومسح الخف
ثم ذكر الشيخ من فساد دفع العلل المؤثرة بالمناقضة مختار القاضي الامام ابي زيد والشيخين ومتابعيهم
ومذهب عامة الاصوليين ان النقض سؤال صحيح يبطل به العلة خصوصا عند من لم يجوز تخصيص
العلة فان التخصيص اذا لم يجز لا بد ان يكون النقض مبطلا للعلة وذلك لان المعلل متى نصب علة
قد التزم طردها وادعى ان هذه العلة متى وجدت فالحكم معها فاذا لم يف بقوله ووجد عليه مناقضة
بطل علميته لعدم وفائه بدعواه وتصحيح ما يدعيه ثم على المعلل الدافع بيان انه لم يرد على المعنى الذي
جعله علة فاذا لم يقدر عليه لزم النقض وبطلت العلة فظهر انها لم تكن مؤثرة قلت فعلى هذا يجوز
ان يكون مراد الشيخ مما ذكر ان سؤال المناقضة فاسد على العلل المؤثرة فساده بعد ما ظهر تأثيرها باتفاق
الخصمين كما ذكرنا في المثال فاما قبل تسليم الخصم ظهور التأثير فهو صحيح كما هو مذهب الجمهور وهو
متابعته ونفس الوصف في التحقيق ونقل عن بعض الاصوليين ان النقض ليس من مبطلات العلة ومن الزم عليه
نقض تعليله تعليل تلك المسألة التي نقضت بها وبيان الفرق بينهما وبين المسائل التي تدعي اطراد العلة فيها
ولكن الحق وهو المنصور وهو انه من مفسدات العلة لان العلة لما كانت مستلزمة للحكم لا يجوز تخلف الحكم
عنها لمانع او لزوال قيد ولما رأيناها قد تخلف الحكم بدون المانع او بدون زوال وصف علمنا انها ليست
بعلة قوله وكذلك فساد الوضع اي وكما لا يتصور المناقضة بعد صحة الاثر وظهوره لا يتصور فساد
الوضع ايضا لان التأثير لا يثبت الا بدليل مجمع عليه فبعد ذلك دعواه ان الوصف ناب عن هذا الحكم وانه
في وضعه فاسد لا يسمع لان الكتاب والسنة والاجماع لا يضع الفاسد وهو مثل النقض بل اولى منه
على ما نأتيك بيانه في موضعه ان شاء الله تعالى واما عدم العلة وقيام الحكم فلا بأس به اي لا يدل على
فساد العلة لان الغرض بيان ان هذه العلة موجبة لهذا الحكم فاذا ظهر اثرها في جنس ذلك الحكم وجب
اثبات ذلك الحكم بها فاما ثبوته بعلة اخرى فجائز لان التعليل لم يقع لابطال علة اخرى بل لايجاب الحكم
بها ومع كونها ثابتة بها يجوز ان يثبت بغيرها لان الثبوت بعلة لا ينافي الثبوت بعلة اخرى الا يرى ان الحكم
يجوز ان يثبت بشهادة اربعة حتى اذا رجع اثنان قبل القضاء بقي القضاء واجبا بشهادة الباقين فلا يكون
عدم العلة مع بقاء الحكم في موضع ثابتا بعلة اخرى دليل فساد العلة وحاصله يرجع الى تعليل الحكم الواحد
بعلتين مستقلتين او بعلل مستقلة جائز عند جمهور الاصوليين وانكره بعض اصحاب الشافعي رحمة الله عليه
وبعض المعتزلة وعليه يبنى اشتراط العكس وهو انتفاء الحكم عند انتفاء العلة لصحة العلة فمن منع من
تعليل الحكم بعلتين لزمه القول بانحصار علة الحكم في واحدة ولزم منه اشتراط الانعكاس لان الحكم لا بد

من علة فاذا اتحدت العلة انتفى الحكم بانتفايها اذ لو بقى لكان ثابتا من غير سبب ومن جوز تعليله بعلتين لا يلزمه
القول باشتراط الانعكاس اذ لا يلزم من انتفاء بعض الادلة انتفاء الحكم مع وجود دليل الاخر احتج المانعون
بانه لو جاز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين او بعلل مستقلة لكان كل واحدة مستقلة و التعليل غير
مستقلة به و ذلك تناقض وذلك لان معنى كون العلة مستقلة بالتعليل ثبوت الحكم بها دون غيرها
لاستلزام علية كل واحد عدم علية الغير فضلا عن استقلالها به ولان الايمة تعلقوا بالترجيح في علة
الربوا فرجح بعضهم الكيل و بعضهم الطعم و بعضهم القوت بما ذكرنا من لزوم تعليل حكم الواحد
بعلتين ولولا امتناعه لم يرجحوا البعض بل جوزوا كون كل واحد من الثلاثة علة مع صحة
استقلال واحده منها بالعلية لان الاستقلال من ضرورة الترجيح بعد التعارض ولا تعارض
الا ان تكون احدهما في قوة صاحبه او قريبا منه فعلى هذا لو اصحت استقلال كل بالعلية
لما رجحوا واحتج من جوز ذلك بان العلل الشرعية امارات في الحقيقة ولا يمتنع نصب علامتين
على شي واحد وانما يمتنع ذلك في العلل العقلية و دليل جوازه و وقوعه فان الحدث بالبول
والغايط والمذى وخروج الدم من الجراحة معا مع استقلال كل منها في ايجاب الحدث وكذا
الحكم قتل واحد لان ابطال حيوة الواحد شي واحد ثم انه قد يقع بالقصاص والردة معا كمن قتل
وارتد مع استقلال كل واحد منهما في ايجاب القتل وكذا لو جمعت ابن زوجة اخيك وابن اختك
واوجرت من تضعة دفعة فانها تحرم عليك لانك عمتها وخالها مع الحرمة حكم واحد معلل بالخؤولة
والعمومة اذ لا يمكن ان تحال احديهما دون الاخرى فان قيل اذا كانت متعددة كانت الاحكام متعد
دة تقديرا فان قتل القصاص مثلا مغاير القتل الردة وكذلك يسقط قتل القصاص بالعفو ويبقى
الاخر وهو قتل الردة لعدم عوده الى الاسلام وبالعكس اذا عاد الى الاسلام ولم يعف عنه يبقى
قتل الردة و يبقى قتل القصاص ولولا تغاير المثلين لما كان كذلك قلنا اضافة الشي الى احد دليليه
لا يوجب تعددا في ذلك الشي والا لزم مغايرة حدث البول حدث الغايط وهو باطل واما القتل
فلا تعدد فيه بل في اسناده الى الردة لا نفس القتل فانه باق على ما كان ولم يزل عما عليه واما
دعواهم لزوم التناقض ففاسد لانه انما يلزم لو كان معنى الاستقلال ما ذكروا ولا نسلم انه
ذلك بل معناه عندنا ان كل علة اذا انفردت استقلت على انها تثبت بها لا غير واذا كان
كذلك فلا تناقض في التعدد اذ قد تجتمع لحكم واحد علل لو انفردت استقلت ثانيا به كما لو اجتمع
للملك وهو حكم واحد اشيا ت متعددة من البيع والهبة والميراث وغيرها وكذا تعلقهم بترجيح
الايمة علة الربوا فاسد لانا لا نسلم انهم تعرضوا للترجيح بل انما تعرضوا لابطال كون الغير علة فلو سلم
انهم لم تعرضوا للترجيح فلا نسلم انهم تعرضوا له لا امتناع التعليل بعلتين بل لانعقاد الاجماع على

اتحد

اتحاد العلة في الربوا ولا يمكن ان يكون اتحاد العلة هاهنا بكون المجموع علة اذ يلزم منه جعل
علل الربوا المختلف فيها اجزاء العلة ولا قايل به واذا عرفت هذا علمت ان ما ذكر الشيخ من عدم
فساد العلة لوجود الحكم عند عدمها و عدم اشتراط العكس لصحة العلة قول الجمهور وان
على قول اوليك البعض وجود الحكم بدون العلة يدل على فسادها فيصح الدفع بهذا الوجه عندهم
قوله واما الفرق فانما فسد لوجوه وصورته ان يقول السايل ليس المعنى في الاصل ما ذكرت
ولكن فيه كذا وهو مفقود في الفرع ولهذا فسروه بانه بيان وصف في الاصل له مدخل في التعليل ولا
وجود له في الفرع واختلف فيه فزعم بعض المتاخرين من اصحابنا واصحاب الشافعي ان الفرق اعتراض
صحيح وسموه فقهها قال صدر الاسلام وعليه اكثر فقهاء خراسان وفقهاء غزنه مستدلين
في ذلك بان شرط صحة العلة خلوها عن المعارضة فاذا عورضت امتنعت صحتها قالوا وحقيقته
راجعة الى المعلل لا يستفيد كلامه ما لم يبطل تمسك السايل كل ما عدا عليه بما يمكن التعليل
به فاذا علل ولم يسبر فعورض معنى الاصل فكانه طولب بالوفاء بالسبر وسع كل ما عداه التفاتا اي
علية بالنقض والابطال و قد ثبت اعتنا السلف بالفرق و نقل ذلك في وقايع جرت في مجامع التي
عليهم منها اجهاض المراة فان عمر رضي الله عنه لما استشار الصحابة في ذلك قال عبد الرحمن بن عوف
انما انت مودب ولا ارى عليك شيا وقال علي رضي الله عنه ان لم تجتهد فقد غشك وان اجتهد
فقد اخطا ارى ان عليك الغرة فعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه شبه بالمباحات التي لا توجب ضمانا
وحمل الجامع انه فعل ما له ان يفعله واعترض عليه علي رضي الله عنه وتشبث في الفرق وابان ان المباحات
المضبوطة انها ليس كالتعزيرات يجب الفرق فيها دون ما يودى الى الاتلاف ولو تتبعنا معظم
ما خاض فيه الصحابة من المسايل انهم كانوا يفرقون ويجمعون ثم الغرض من الفرق ليس مقابلة
علة الاصل بعلة الفرق بل الغرض الجمع بفرع واصل ومعنى رابط بينهما على شرايط معلومة
والفرق معنى يشتمل ذكر اصل وفرع وهما يفترقان في المعنى وكان وقوعه على نقيض غرض
الجمع ويظهر به فرق يشعر بمفارقة الفرع الاصل على مناقض للجمع واذا كان كذلك يكون
هذا اعتراضا صحيحا و ذهب المحققون الى انه اعتراض فاسد لا يبطل به العلة لوجوه ثلثه
كما ذكر الشيخ رحمه الله اح ان السايل جاهل مسترشد في موقف الانكار الى ان يبين له الصحة لا في
موضع الدعوى فاذا ذكروا في الاصل معنى اخر انتصب مدعيا ولم يبق سايلا فيكون مجاوزا
عن حده و ذلك لا يجوز بخلاف ما اذا عارضه في الفرع لانه لم يبق سايلا بعده حيث تم دليل المعلل
فلا يكون مدعيا ابتداء واما ما دام في موضع الانكار لم يسمع له الدعوى والثاني ان الحكم في الاصل
يجوز ان يكون معلولا بعلتين ثم يتعدى الحكم الى بعض الفروع باحد العلتين دون الاخرى فبان عدم

في الفرع الوصف الذي يروم به السائل الفرق ان سلم له انه علة لاثبات حكم في الاصل لا يمنع
المعلل من ان يعدي حكم الاصل الى الفرع بالوصف الذي يدعيه انه علة للحكم فلم يبق لدعوى
السائل اتصال بالمسئلة اذ كل سؤال يمكن المعلل الاعتراف به مع الاستقرار على ما ادعاه
كان فاسدا او لا يكون قدحا في كلام المعلل وكان الاشتغال به عبثا والثالث ان الخلاف وقع في
حكم الفرع لا في حكم الاصل ولم يصح السائل مما ذكر من الفرق والفرع الا ان رائا عدم العلة
لا يصلح دليلا على عدم الحكم عند مقابلة العدم يعني اذا لم يوجد دليل اخر يوجب وجود الحكم حتى
لو علل وقال الحكم معدوم لان علته معدومة لا يصح وان لم يعارضه دليل موجب للحكم على ما مر ذكره في
باب المقالة الثابتة في فساد التعليل بالنفي ولان لا يصلح عدم العلة دليلا على عدم الحكم عند مقابلة الحجة
الموجبة للحكم كان اولى قال صدر الاسلام المفارقة بين الاصل والفرع من افسد الاعتراضات الا ان يذكر معنى في الفرع
بعد حلان الحكم الذي افاده المعنى الاول واسنده الى اصل فحينئذ يصير معارضة ولم يبق
فرقا واما ما ذكروا ان من شرط صحة العلة خلوها عن المعارضة فمسلم ولكن المعارضة انما يتحقق في
حكمين على التضاد فاما ما ذكرت علتان في حكم واحد فليس ذلك بمعارضة وقولهم لا يصح تعليل المعلل
ما لم يبطل كل ما عداه عليه باطل اذ لم يكلف المعلل سوى تصحيح علته ببيان التاثير فاما السبر والتقسيم
فليس بشيء واما اختاره بعض المتكلمين الذين لا حظ لهم في الفقه ولكن اما ذكروا من اعتناء السلف بالفرق
ليس بصحيح اذ لم يعقل المفارقة على الوجه الذي عرض فيه عنهم اصلا ومن تامل فيما نقل عنهم علم انهم
كانوا يطلبون المعاني المؤثرة وما ذكر عبد الرحمن بن عوف في قضية الاجهاض معنى صحيح والذي
اشار اليه علي رضي الله عنه الطف من الاول لان ما فعل عمر رضي الله عنه كان يجاذبه الاتيان به والترك
ولم يكن على حد مضبوط في الشرع ومثله مطلق شرط السلامة كالمشي في الطريق وليس هذا من الفرق
والجمع الذي نحن فيه بوجه وما ذكروا من ظهور فقه الى اخره ليس بصحيح ايضا لان الفقاهة في هذا المو
ضع في الممانعة دون المفارقة وقال شمس الائمة رحمه الله ومن الناس من ظن ان المفارقة مفاقهة ولعمري
ان المفارقة مفاقهة في غير هذا الموضع بل الاعتراض بها على العلل المؤثرة مجادلة لا فائدة فيها
في موضع النزاع واما المفاقهة في الممانعة حتى يبين المجيب تاثير علته فالفقه حكم باطنه وما يكون
مؤثرا في اثبات الشرع فهو الكتاب الباطنه فالمطالبة به يكون مفاقهة فاما الاعتراض والاشتغال
بالفرق فيكون ليس بحجة اصلا في موضع النزاع وهو عدم العلة بين ان هذا ليس من المفاقهة
في شيء قوله واما القسم الصحيح اي دفع العلل المؤثرة بالطريق الصحيح فوجهان الممانعة
والمعارضة واعلم ان الشيخ رحمه الله في هذا الباب جعل الدفع بالمناقضة وفساد الوضع قبل ظهور
اثر الوصف وصحته فذلك غير مسلم لان الاعتراض بالممانعة لما صح لاحتمال انه لا يكون الوصف

صحيحا

صحيحا ولا يكون مؤثرا صح الاعتراض بالمناقضة وفساد الوضع ايضا كما في الوضع
ايضا كما في العلل الطردية وان اراد به انه فاسد بعد ظهور صحة الوصف وتاثيرها يدل عليه عبارة
التقويم حيث قيل فيه دعوى فساد الوضع بعد ثبوته مؤثرا لا يتصور وكذا دعوى المناقضة لان
النقض لا يتصور بعد ثبوت التاثير بدليل مجمع عليه فذلك مسلم ولكن الممانعة بعد ثبوت الاثر قد رد
ايضا لان تاثير الوصف لما ثبت بدليل مجمع عليه لم يبق محل الممانعة ولم يصح بعده الا المعارضة فثبت ان
الفرق المذكور غير صحيح واجيب بانه اراد فساده قبل ظهور التاثير لكنه يبين بالتاثير لانه لما
ثبت بالدليل تاثير الوصف يبين انه لم يكن محتملا للمناقضة وفساد الوضع بخلاف الممانعة فانها طلب
الدليل على صحة الوصف وتاثيره بعد ظهوره لم يتبين ان ذلك الطلب كان باطلا ولا يخفى هذا الجواب عن وهاء وتحمل
كما ترى وذكر صدر الاسلام ابو اليسر ان الاعتراضات الصحيحة على العلل خمسة اوجه اولها الممانعة
وبعدها بيان فساد الوضع وبعده المناقضة وبعد الثلاثة القلب والعكس والخامس هو الاخير
المعارضة وبين هذه الاقسام ثم قال واما الاعتراضات الفاسدة فلا نهاية لها لان كل انسان وما يرد
الخاطر وهذا ما ذكر عامة الاصوليين وهو الاظهر على ما بينا باب ــــــــ الممانعة الممانعة
اوقع سؤال على المعلل وهي اساس النظر اي المناظرة لانها وضعت على مثال الخصومات في الدعاوى
الواقعة في حقوق العباد فالمعلل يدعي لزوم الحكم الذي رام اثباته على السائل والسائل مدعى عليه
وكان سبيله الانكار كما ان سبيل المدعى عليه في الحقوق الانكار ودفع الدعوى عن نفسه والاصل
في الانكار الممانعة وكان الممانعة اساس المناظرة فلا ينبغي ان يتجاوز الى غيرها الا بعد العجز ورفع
وهي انه اذا ثبت ما ادعاه المجيب مؤثرا في الحكم فيتجاوز عنها الى القول بموجب العلة ان امكنه ذلك
ولا يشتغل بالقلب ثم بالعكس ثم بالمعارضة فان آل الامر الى المعارضة سهل الامر على المجيب فثبت
ان الاساس هو الممانعة فلا بد من معرفة وجوهها كذا في شرح التقويم وهي اربعة اوجه الممانعة في نفس
الحجة اي يمنع كون ما تمسك به المجيب علة بان يقول لا اسلم ان ما ذكرت من الوصف صالح لكونه علة
ثم الممانعة في الوصف يعني بعد ما ثبت صلاحية الوصف لكونه دليلا على الحكم لا بد من وجوده في المقيس
عليه فله ان يمنع ذلك ليثبته المجيب بالدليل ثم الممانعة في شروط العلة وهي التي مر ذكرها في باب شروط
القياس ثم الممانعة في الوصف الذي جعل الوصف به دليلا على الحكم وهو الاثر اما الاول اي صحة الوجه
الاول وهو الممانعة في نفس الحجة لان الناس من يتمسك بما لا يصلح دليلا ويعتقده حجة مثل قول
الشافعي كذا فانه تمسك بلا دليل لانا قد قلنا في باب المقالة من يتمسك بما لا يصلح دليلا ويعتقد حجة الثابتة ان الاحتجاج
بالنفي والتعليل به باطل وكذلك من تمسك بالطرد واستصحاب الحال وبتعارض الاشباه محتج بلا دليل فلو
ترك الممانعة يكون قبولا من الخصم ما لا يكون حجة اصلا وذلك دليل الجهل فكانت الممانعة في هذا الموضع

دليل المعاهدة كذا قال شمس الائمة واما الممانعة في الوصف اي صحة الممانعة في وجود الوصف بعد
سلم انه صالح فلان التعليل قد يقع بوصف مختلف اي مختلف في وجوده لا في كونه علة مثل قولنا يعني قول
ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله في ايداع الصبي اي فيما اذا اودع من الصبي شيئا انه سلطه على الاستهلاك
كما مر بيانه فهذا الوصف ممنوع عند الخصم لان الايداع ليس تسليطا عنده لما في النزاع في الحكم ومثل
قول الشافعي رحمه الله في ايجاب الكفارة في الغموس انها معقودة هذا التعليل بوصف مختلف
فيه لان معنى العقد عنده القصد وعندنا ارتباط اللفظين لايجاب حكم البر على ما عرف فلا يصح الاحتجاج
به على الخصم بل كان له ان يقول لا نسلم انها معقودة لان معنى العقد عندي كذا ولم يوجد وذلك اي التعليل
بالوصف المختلف فيه اكثر من ان تحصى مثل قول الشافعي رحمه الله الاصح في السلم الحال اسلم في مقدور
التسليم فيجوز فيقال له لم قلت انه مقدور التسليم بل القدرة معدومة لانها تحصل بالاجل ولم يوجد
ومثل قوله في شراء ما لم يره وهذا شراء مبتنى مجهول فلا يجوز فيقال له لا نسلم انها مجهولة لان الشرا
عندنا واقع على العين وهي معلومة فلم يكن الوصف الذي ادعاه علة موجودة ومثل قول ابي حنيفة
رضي الله عنه فيمن اشترى قريبه مع اجنبي ان الاجنبي رضي بالذي وقع العتق به بعينه فيقول الخصم
لا نسلم ان الرضى كان موجودا قوله وانما يجب ان يمنع السايل شرطها اي من شروط القياس
ما هو شروط بالاجماع ليفيد منعه بطلان التعليل في عين المتنازع فيه فاذا امتنع شرطا مختلفا فيه
فيقول المعلل ذلك ليس بشرط عندي وحينئذ يؤول الكلام الى منعه السايل هل هو شرط لصحة
القياس ام لا وذلك يخل المقصود اذ المقصود اثبات الحكم المتنازع فيه دون اثبات شرط القياس
ومع هذا المنع شرطا مستعملا مختلفا فيه يجوز لانه يفيد دفع الزام الخصم عن نفسه ان لزم منه انتقال
الكلام الى محل اخر ولفظ ما في قوله ما هو شرط في محل النصب على البدل من شرطا على انه مفعول
به مثل قول الشافعي رحمه الله اي شافعي المذهب بدليل قوله فيقال له ونحن لا نسلم هذا الشرط اي
وجود هذين الشرطين هاهنا ان حكم النص يتغير بهذا التعليل ويصير ما هو رخصة نقل رخصته اسقاط
على ما مر بيانه وكذا جواز السلم ثبت معدولا به عن القياس ايضا لكون المبيع معدوما حقيقة فلا يجري
فيه القياس واما الممانعة في المعنى يعني اذا ثبت صلاح الوصف ووجوده في الاصل والفرع
وتحقق شرايط القياس كان للسايل ان يقول لا نسلم ان العمل بهذا الوصف واجب بل العمل به جائز
وليس كل ما جاز وجب كالنوافل فانها جائزة غير واجبة وكالقضاء بشهادة مستور الحال فان لا بد
من بيان انه واجب ليتم الالزام على السايل وذلك بيان الاثر كالحاكم يقيم الشهادة على المسلم
انه كان الشاهد مسلما يكون حجة يجب العمل بها وان كان كافرا لا يكون حجة على المسلم فان كان حجة
عند المدعي لان المدعي باقامة البينة يريد الايجاب على المسلم كذا هاهنا وسبيله ان يبين

بل

بل في هذا كله اي فيما ذكرنا من وجوه الممانعة الانكار ولا يتعرض للدعوى ولا يتكلم بكلام هو في
صورة الدعوى فاذا تكلم بما هو في صورة الدعوى لم يضره ذلك اذا كان انكارا بمعناه لان العبرة للمعاني
دون الصور كالمودع اذا ادعى رد الوديعة وانكره المودع كان القول قول المودع لانه ينكر وجوب
الضمان عليه معنى وان كان مدعيا للرد صورة وكذا البكر اذا قالت بلغني خبر النكاح فرددت
وقال الزوج ما رددت بل سكتت كان القول لها عند علمائنا الثلاثة خلافا لزفر رحمه الله لانها تنكر
ثبوت النكاح عليها ولزوم العقد معنى وان كانت تدعي الرد صورة والوجوه المذكورة من الممانعة
صورة ومعنى وكانت صحيحة لو قال السايل ان الحكم ما تعلق بهذا الوصف فقط بل به وبوصف
اخرى يكون انكارا معنى وان كان دعوى صورة لان الحكم المتعلق بعلة ذات وصفين بوجود احد
الوصفين فيكون هذا ممانعة صحيحة وذلك كما لو علل في اليمين المعقودة على امر في المستقبل
لانها يمين بالله تعالى فيتعدى الحكم بهذا الوصف الى الغموس فقول الحكم ثبت في الاصل بهذا الوصف وبكونه
وهي يتوهم البر فيها فيكون هذا منعا لما ادعاه الخصم فيحتاج الخصم الى اثبات دعواه بالحجة فاما قول
السايل ليس المعنى ما ذكرت في الاصل وانما المعنى فيه كذا فانكار صورة ولكنه من حيث المعنى
دعوى فلا يكون المعنى ممانعة بل هو دعوى في غير النزاع غير مقيدة كما بينا باب المعارضة
وقد مر تفسير المعارضة فيما سبق والمراد من المعارضة هاهنا تسليم المعترض دلالة ما ذكره
المستدل من الوصف علة واقامة دليل اخر على خلاف مطلوبه وهل هي ممانعة في الحكم مع دليل
المستدل اذ السايل يقول للمجيب ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن عندي من الدليل ما يدل
على خلافه فليس فيه تعرض بالابطال ثم المعارضة من السايل مقبولة عند جمهور المحققين من الفقهاء
والمتكلمين وزعم بعض الجدليين انها غير مقبولة لانه ينتصب حينئذ مستدلا وليس ذلك
بل له الاعتراض المحض وذلك لان العلة لا يصح الا بعد اقامة الدليل على صحتها وان اتصل السايل
لذلك كان نائبا مستدلا لا هل ما معترضا وحجة الجمهور ان المعارضة اعتراض على
العلة فتكون مقبولة كالممانعة وذلك لان العلة التي تمسك بها المجيب لا يتم حجته ما لم يسلم عن المعا
رضة توجب وقوف الحجة بدليل السمان وبدليل ان القولين انما صار الحجة عند السلامة عن المعا
رضة فكانت المعارضة اعتراضا على العلة من حيث المعنى فيكون مقبولة وان المعتمد في القياس
قوة الظن واذا تعارض الدليلان يفوت به قوة الظن ويخرج كل واحد منهما حينئذ من ان يكون حجة الى
ان يترجح فكانت المعارضه سان ان ما ذكره المستدل ليس بعلة فيكون اعتراضا صحيحا فان
السايل وان قصد الاعتراض ولكنه اتى بدليل مبتدا صورة فيكون ممنوعا عن دليل كما في
المفارقة بين الاصل والفرع قلنا صورة الادلة امتنعت عن السايل من حيث انها دلالة واما المتعنت

اذا كان السائل معرضا عن الاعتراض اثبات كلام مبتدأ وقد بينا انه معترضه بعد الصحة
فيسمع الا ترى انه يسمع منه اعتراض لا يستقل بنفسه فان فلان يقبل منه اعتراض يستقل بالافادة
ويقدح في كلام الخصم كان اولى ثم ذكر الشيخ ههنا انه ليس للسائل بعد الممانعة الا المعارضة وذكر
في نسخة اخرى بعد بيان انواع الممانعة ان التاثير اذا ثبت للوصف تجاوز السائل عن الممانعة الى القول
بموجب العلة ان امكن ثم الى القلب ثم الى العكس الكاسر ثم الى المعارضة وهو اوضح لان الدفع اذا امكن بتسليم
ما علله الخصم مع بقاء الخلاف مع انه اقرب الى المعارضة كان اولى من الذهاب الى المعارضة التي سوى
حال السائل معارضة فيها مناقضة اي معارضة متضمنة لابطال تعليل المعلل ومعارضة خالصة اي
محضة اي لا يتضمن ابطالا فان قيل كيف يصح الجمع بين المعارضة والمناقضة وبينهما تباين اذ المعا
رضة يستلزم تسليم دليل المعلل وصحة دلالته على الخصم والمناقضة يتضمن بطلان دليله وفساد
دلالته على الحكم وقد اختار الشيخ ايضا ان المناقضة لا يرد على العلل المؤثرة وكيف يقبل هذا النوع من المعارضة
بعد ظهور التاثير قلنا لا نسلم ان المعارضة تسليم الدليل مطلقا بل هي ممانعة في الحكم صورة وممانعة للدليل
معنى بدعوى عدم سلامته عن المعارض فلا يكون بينهما تناف ان المقصود من كل واحد منهما الابطال
ثم هذه المناقضة تثبت في ضمن المعارضة فلا يمنع القبول اذ الاعتبار في مثل هذا للمتضمن دون المتضمن
ولان الدليل بعد بيان التاثير لما قبل الابطال علم انه لم يكن مؤثرا وانما ذكره المعلل بسبه وليس باثر
التحقيق والمناقضة انما يمتنع على ما هو مؤثر حقيقة كذا ذكره الامام العلامة مولانا حميد الدين رحمه
الله ويقابله العكس اي ويقابل القلب العكس لان القلب يذكر لابطال تعليل المستدل والعكس يذكر
لتصحيحه ولهذا يذكره المعلل دون السائل فكان في مقابلته ولهذا لم يكن من هذا الباب اي باب
المعارضة لان احد نوعيه على ما ذكر في هذا الكتاب من مرجحات العلة والنوع الثاني ليس بعكس حقيقة
بل هو من انواع القلب على ما سنبينه بيانه فلا يكون من معنى المعارضة قوله اما القلب فله معنيان
في اللغة معنى القلب في اللغة تغيير هيئة الشيء على خلاف الهيئة التي كان عليها والمعنيان المذكوران
يرجعان اليه وبالمعنيين استعمل في باب القياس ويرجع المعنيان فيه الى معنى واحد ايضا وهو تغيير
التعليل الى هيئة تخالف الهيئة التي كان عليها اما الاول اي المعنى الاول فهو ان يجعل الشيء
منكوسا اعلاه اسفله بنصب اللام واسفله برفعها اعلاه كقلب الاناء اي ومثاله اي مثال هذا
المعنى اللغوي من الاعتراض على التعليل جعل المعلول علة والعلة معلولا لان العلة اصل
يعني في اثبات الحكم حيث يفتقر ثبوت الحكم اليها ولا يفتقر وجودها الى الحكم اسبقها عليه
كما هو مذهب العامة او زمانا كما هو مذهب البعض والحكم تابع معنى في الوجود حيث يفتقر وجوده
اليها فاذا قلب التعليل فقد جعله منكوسا بجعل الاصل الذي هو اعلا من الفرع تابعا له وجعل الفرع
الذي

الذي هو دون الاصل اعلا منه فكان هذا اي هذا النوع من القلب معارضة اي من حيث
الصورة فيها مناقضة اي ابطال تعليل المعلل ولم يذكر القاضي الامام شمس الائمة وعامة
الاصوليين معنى المعارضة في هذا النوع من القلب لان حقيقة المعارضة وهو ذكر دليل يوجب
خلاف ما اوجبه دليل المستدل بنفي او اثبات وانما يدل تعليله على فساد تعليل المعلل وكان
هذا ابطالا لا معارضة لكن الشيخ اعتبر صورة المعارضة من حيث ان القالب عارض تعليل
المستدل بتعليل يلزم منه بطلان تعليل المستدل ثم يلزم منه بطلان حكمه الموقوف عليه فجعله
من اقسام المعارضة ثم اقام الدليل على معنى المناقضة ما جعله المعلل علة لما صار حكما في الاصل
اي المقيس عليه تعليل القلب واحتمل ذلك اي احتمل ما جعله علة صيرورته حكما فسد الاصل
اي خرج من ان يكون مقيسا عليه للمستدل في الحكم المطلوب فبقي قياسه بلا مقيس عليه فيبطل
وانما يصح هذا النوع من القلب فيما اذا علل المستدل بالحكم بان جعل حكما في الاصل علة لحكم اخر فيه ثم عداه
الى الفرع فاما اذا علل بالوصف المحض اي بالمعنى فلا يرد عليه هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا
يصير الحكم الثابت به علة له اصلا لانه سابق على الحكم فاذا عللنا في الجص مثلا بانه مكيل جنس فيجري
فيه الربوا كالحنطة لا يمكن قلبه بان يقال انما كانت الحنطة مكيل جنس لانه يجري فيه الربوا لان كونه
مكيل جنس سابق عليه مثاله اي مثال هذا النوع من القلب قولهم اي قول اصحاب الشافعي في ان
الاسلام ليس من شرائط الاحصان حتى لو زنى الذمي الحر الثيب يرجم عندهم لان الكفار جنس يجلد
بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين يعني الاحرار منهم وبقوله مائة اشاره الى ذلك بان البكر من العبيد
لما لم يجلد مائة لم يرجم الثيب منهم والبكر والثيب يتفقان على الذكر والانثى ومثل قولهم في وجوب
القراءة في جميع الركعات القراءة تكررت فرضا من الاوليين الى اخره واحترزوا بقولهم فرضا
عن السورة فانها تكررت ولكن غير فرض فجعلوا الجلد المائة علة لوجوب الرجم والتكرر في الاوليين
علة للوجوب في الباقي فقلت المسلمون انما يجلد بكرهم لانهم ثيبهم يرجم لانه يجلد بكرهم فجعلنا
ما نصبه علة في الاصل وهو جلد المائة حكما وحكمه حكما فيه وهو رجم الثيب علة فانتقض تعليلهم
بهذا القلب وبطل لبقائه بلا اصل اي لم يبق الا قولهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة ثيبهم وهذا
ليس بشبهة فضلا من ان يكون حجة اي لا مستند له اصلا وذكر في بعض الشروح وكان هذا معارضة
ايضا لانه يعرض للمتنازع فيه من حيث عدم الدليل على ثبوته فان القالب لما ادعى ان علة ثبوت
الجلد في حق المسلم الرجم لم يبق الجلد علة للرجم فعدم في حق المتنازع فيه وهو الكافر الذمي علة
الرجم فيكون الرجم منتفيا لانتفاء دليله فيكون معارضة من هذا الوجه ولعمري هو اقرب الى المما
نعة منه الى المعارضة لانه في الحقيقة منع نفس الدليل وصلاحيته لاثبات الحكم المتنازع فيه

مع انه تعليل بالعدم وهو فاسد فكيف يصلح معارضا للتعليل بالمعنى الوجودي واعلم بان تجويز
الشيخ رحمه الشيخ رحمه الله الاعتراض على العلل المؤثرة بالقلب بعد منعه الاعتراض عليها بالمنا
قضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت تاثيرها بدليل مجمع عليه لا تحتمل القلب كما لا
تحتمل المناقضة وفساد الوضع فانه لو ثبت التاثير لوجود الجلد في ايجاب الرجم في حق المسلمين لا يمكن
قلبه بجعل الرجم علة للجلد الا ترى ان في قولنا في المدبر مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يجوز
بيعه كام الولد لما ظهر التاثير لتعليق العتق بالموت والمنع عن البيع في ام الولد لا يمكن قلبه بان يقال
انما تعلق العتق بالموت لان البيع لم يجز كذلك لا يمكن للقالب بيان التاثير بتعليله بعد ما ظهر تاثير
القلب اي التعليل الاول وبدون بيان التاثير لا يقبل منه قلبه لان القلب معارضة وغير المؤثر لا يصلح
معارضا للمؤثر واذا كان كذلك ان لا يرد القلب على العلل المؤثرة كفساد الوضع والمناقضة وانما يرد
على الطرد به يؤيده ما ذكر صدر الاسلام ابو اليسر بعد بيان نوعي القلب والقلب الاول انما يجي في كل
طرد جعل الحكم علة والقلب الثاني يجي على طرد ما لم يظهر التاثير وما ذكر في نسخة اخرى من اصول
الفقه والمخلص من القلب بذكر تاثير الوصف في الحكم الذي علل دون الحكم الذي قاله خصمه فتبين
ان الاعتراض بالقلب بعد التاثير غير صحيح وانه كالمناقضة وفساد الوضع من غير فرق قوله
والمخلص من هذا اي من النوع من القلب وليس المراد انه اذا ورد يدفعه بهذا الطريق وروده
بل معناه انه اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب وطريقه ان يخرج الكلام بطريق الاستدلال لا بطر
يق التعليل لان الشي يجوز ان يكون دليلا على شي وذلك الشي يكون دليلا عليه كما
في المتلبات فانه يجوز ان يقول موجود فيجوز رؤيته وان يقال ان يجوز رؤيته فيكون موجودا
وكذا الدخان دليلا على النار والنار دليلا على الدخان والاستدلال لا يحكم على حكم طريق السلف في الحو
ادث على ما مر بيانه وانما يصح هذا المخلص اذا ثبت ان الشيين نظيران اي مثلان مستويان بدل
كل واحد منهما على صاحبه بمنزلة التوامين فانه يثبت حرمة الاصل في احدهما ثبوتها في الاخر ويثبت
الرق في ايهما كان بثبوته في الاخر وكذا النسب يثبت لهما بثبوته لاحدهما وهذا لان الدليل غير مثبت
بل مظهر فجاز ان يكون كل واحد منهما دليلا على الاخر في عين ما كان هو مدلوله كما بينا في التوامين فاما
العلة فمثبتة فلا يجوز ان يكون الشي ثابتا بشي ومثبتا له لان العلة لا بد من ان يكون سابقة على الحكم رتبة
ولا يتصور ان يسبق كل واحد منهما على الاخر والتوام اسم للولد اذا كان معه اخر في بطن واحد يقال
هما توامان وقولهم توام خطا كذا في المغرب وذلك اي المخلص وهو الاخراج مخرج الاستدلال
لا يتحقق فيما قال علماونا في هاتين المسئلتين المذكورتين لوجوب شرطه وهو المساواة في الحكم
لا فيما ذكر الشافعي رحمه الله فان علماونا استدلوا في ان الشروع في النافلة مستلزم بالنذر فقالوا لما ثبت

بالنذر

بالنذر يلتزم بالشروع اذا صح الشروع واحترز به عن صوم يوم النحر كالحج فانه يلزم بالشروع كما
يلزم بالنذر وقالوا في ثبوت ولاية التزويج على الثيب الصغيرة للولي انه الضمير للشان يولى عليها في مالها
فيولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة فعلت عليهم في المسئلتين كما ذكر في الكتاب فاشار الشيخ الى بيان
المخلص بقوله فقلنا ان النذر لما وقع لله تعالى على سبيل التقرب اليه سمى النذر سبب القربة فيما
شرع العبد على سبيل التقرب ثم لزمته مراعاة البدن الذي هو سبب القربة وليس بقربة بابتلاء
مباشرة الفعل الذي هو حقيقة القربة صيانة للسبب عن البطلان مع ان ابتلا المباشرة منفصل
عن النذر وبالشروع حصل فعل القربة حقيقة فلا تجب مراعاة هذا الفعل الموجود قربة بالثبات
عليه اي بالالتزام الاتمام صيانة له عن البطلان كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء وحقيقة القربة
اولى بالصيانة من سببها وقد مر بيانه في باب العزيمة والرخصة قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله
ولا يستقيم قلبهم علينا لانا نستدل باحد الحكمين بعد ثبوت المساواة بينهما من حيث ان المقصود بكل
واحد منهما تحصيل عبادة زائدة هي محض حق الله تعالى يكون المضي فيها لازم والرجوع عنها بعد
الاداء حرام وابطالها بعد الصحة جناية فبعد ثبوت المساواة بينهما يجعل هذا دليلا على ذاك
تارة وذاك على هذا تارة قال الشيخ رحمه الله في شرح التقويم الشروع مع النذر في الايجاب بمنزلة
توامين لا ينفصل احدهما عن الاخر لان النذر انما صار سببا لان الناذر عهد ان يطيع الله تعالى فيلزمه
الوفاء بقوله اوفوا بالعقود فكذا الشارع في عبادة عازم على ايفائه فيلزمه الوفاء بايفاء ما ادى
بقوله عز اسمه ولا تبطلوا اعمالكم ولا يتصور ايفاء ما ادى الا بانضمام سائر الاجزاء اليه فوجب
عليه الضم صيانة لما ادى عن البطلان ثم بطلان ما ادى فوق ترك الاداء وقد وجب عليه الاداء
تحقيقا للوفاء بالعهد فلان يلزم اتمام ما ادى وايفاؤه عبادة بعد الاداء تحقيقا للوفاء كان احرى
واولى وكذا الولاية على النفس والمال متساويتان في الثبوت ايضا لان الولاية شرعت اي ثبتت ووجب
للعجز اي لعجز المولى عليه عن التصرف لنفسه مع حاجته اليه على ما هو قادر على قضاء حوائجه
وهو الولي وذلك لان الاصل عدم الولاية لحر على حر مثله وثبوت الولاية للشخص على نفسه
لان الاصل رايه لكن اذا عدم رايه بالصغر والجنون اقيم راي الغير مقام رايه وانتقلت الولاية الى
الغير نظرا للولي على المولى عليه ولهذا كان تصرفاته مقيدة بشرط النظر فالولاية وان كانت ثابتة
للولي على المولى عليه ظاهرا ولكنها وجبت على الولي للمولى عليه بمعنى نظرا في قضاء حوائجه النفيسة
والمالية ولهذا لا يتمكن الولي من ردها ولو امتنع عن اقامة مصالح المولى عليه وقضاء حوائجه ياثم
والنفس والمال والثيب والبكر فيه اي في المعنى الذي يثبت به الولاية وهو العجز والحاجة سواء الا ترى
ان الولايتين حال وجود الراي على السواء فكذا يستويان في حال عدمه فاذا ثبت التساوي بينهما يمكن

الاستدلال بثبوت احدهما على الاخرى ولا يقال المساواة بين النفس والمال غير مسلمة لان النفس
مبتذل والمال مبذل لانا نقول المساواة بين الشيئين غير مشروطة من كل الوجوه لصحة الاستدلال
بل المشروط المساواة في المعنى الذي بنى الاستدلال عليها سواء فان قيل لا نسلم المساواة في الحاجة
ايضا لان الحاجة الي التصرف في المال متحققة في الحال للتمييز كيلا ياكله النفقة لكن الحاجة في حق النفس متا
خرة الى ما بعد البلوغ فينبغي ان لا يثبت الولاية على النفس عملا بالاصل ولما الحاجة في النفس عملا بالاصل
قد يتحقق في الحال على تقدير فوات الكفوء وفي المال قد يقع الحاجة متاخرة بان كان كبيرا فكان سواء
لاجتماع جهة الحاجة في كل واحد منهما ثم شرع في بيان انه لا مخلص للخصم عن القلب الذي ذكرنا فقال
فاما الجلد والرجم فليسا بسواء في انفسهما لان احدهما نهاية في العقوبة يأتي على النفس والاخر تاديب
محله ظاهر البدن وفي شروطهما فان السابقة نصفة الكمال وهي السابقة بملك النكاح دون ملك اليمين
شرط في وجوب الرجم دون وجوب الجلد واذا انتفى التساوي بينهما لا يصح الاستدلال بوجود احدهما
على الاخر وكيف يستدل بالاخف على الاغلظ وبالابتداء على النهاية وكذا القراءة والركوع والسجود ليسو
سواء ولو قيل ليست سواء وليست بسواء كان احسن ومن عجز عن الافعال لم يصلح الذكر اصلا يعني لو كان
عاجزا عن الافعال دون الاذكار كالاخرس والامي يجب الصلوة عليه ويسقط منه اي من الشفع الثاني
او من المصلي في الشفع الثاني احد وصفيه اي احد وصفي الواجب وهو القراءة فلم يجهر بحال اما
ما كان او منفردا فسد الاستدلال ولم يصح الاستدلال بوجوب الركوع والسجود وجميع الركعات
على وجوب القراءة في الجميع لعدم المساواة بينهما واما النوع الثاني منه اي من القلب فهو من قلب
الشيء اي ماخوذ من قلب الشيء ظهرا لبطن اي جعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا مثل قلب الجراب
وذلك اي القلب الماخوذ من هذا المعنى بان يكون الوصف شاهدا اي حجة عليك فقلبته فجعل شاهدا لك
فنقض اي ابطل كل واحد منهما اي من الشاهدين او من التعليلين صاحبه لما انه صارت اي
صار هذا النوع من القلب والتانيث لتانيث الخبر معارضة لانه يوجب خلاف ما اوجبه تعليل
المعلل يعني المعارضة في هذا النوع اظهر منه من النوع الاول لوجود هذا المعارضة فيه فيه
مناقضه اي ابطال للتعليل الاول لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي يشهد بثبوته من وجه
بنفيه من وجه اخر يكون مناقضه في نفسه بمنزلة الشاهد الذي يشهد لاحد الخصمين على الاخر
ثم للخصم الاخر عليه في غير تلك الحادثة فانه يتناقض كلامه بخلاف المعارضة بقياس اخر حيث لا
مناقضة لانه اي التعارض يوجب الاشتباه فيتعذر العمل بالاشتباه الى ان يتبين رجحان احدهما على
وهذا لا يوجب تناقضا اي ابطالا للاول الا ان هذا اي هذا النوع من القلب لا يكون اي لا يتحقق الا
زائد على الوصف الذي ذكره المعلل فيه اي في ذلك الوصف الزائد تفسير للوصف الاول وهذا جو

عما

عما يقال القلب يكون تعليق الحكم بذلك الوصف بعينه فان اريد عليه وصف اخر لم يبق بعينه علة
فيكون هذا تعليق الحكم بعلة اخرى فيكون معارضة محضة غير متضمن بمعنى الابطال فقال
هذه الزيادة تفسير للوصف الاول وتقرير له لا تغيير فلا يجعله في حكم شيء اخر وانما قلنا ذلك لان
الخصم قال في صوم رمضان هذا صوم فرض ولم يبين انه متعين في هذا الوقت لعدم بقاء غيره من
الصيامات مشروعا معه في هذا الوقت تلبيسا عليه فنحن فسرنا الصوم المذكور بقولنا اوله الخصم
وبينا محل النزاع وكان قياس هذا الصوم من القضاء ما بعد الشروع وكذلك قال في مسح الراس
انه ركن ولم يفسر بانه اكمال بامثال الفرض في محل الفرض فنحن بينا ذلك فلم تغيروا بل كان قلبا بذلك
الوصف بعينه فبطل الوصف لان الوصف لا يتعلق به حكمان مختلفان في حالة واحدة واذا تعارضا سقط
الكلام عن المجيب لكنه اي القضاء تعين بالشروع وهكذا اي صوم رمضان قبل الشروع وهذا
العذر لا يدفع المفارقة واعلم ان القلب على هذا التفسير والتقسيم هو المذكور في عامة كتب اصحابنا
ولم يذكر عامة اصحاب الشافعي القسم الاول في كتبهم وفسروا القلب بانه تعليق نقيض الحكم المذكور
في القياس بالرد الى ذلك الاصل بعينه لانه لو ورد بالنقض ما ينافي الحكم المذكور ولم يجمع معه وانما
اشترط الرد الى ذلك الاصل بعينه لانه لو رد الى اصل اخر لحكم ذلك الاصل الاخر وان وجب
في هذا الفصل الاصل كان الرد عليه اولى لان المستدل لا يمكنه منع وجود تلك العلة ويمكنه
منع وجودها في اصل اخر وان لم يوجد فيه كان اصل القياس الاول نصا على تلك العلة
لان ذلك الوصف فيه مع عدم الحكم ثم قسموه على قسمين احدهما ان يبين المعترض ان ما ذكره
المستدل يدل على الحكم ولا يدل عليه والثاني ان يبين ان ما ذكره دليلا على المستدل وان كان
دليلا له ايضا والاول قلما يوجد له مثال في الشرعيات في غير المنصوص وذلك كما استدل
من ورث الخال بقوله عليه السلام الخال وارث له فيعترض عليه من الحيلة له والثاني ثلثة
اقسام احدها ان يتعرض القلب في الغالب لتصحيح مذهبه وثانيها ان يتعرض لابطال مذهب
الخصم صريحا وثالثها ان يتعرض لابطاله بطريق الالتزام بان ترتب على الدليل حكما يلزم منه
ابطال مذهب المستدل مثال الاول ما لو قال الحنفي في مسألة الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون
قربة بنفسه بل لا بد من اعتبار عبادة معه في كونه قربة كالوقوف بعرفة فيقول الشافعي لبث
مخصوص فلا يكون الصوم من شرطه كالوقوف بعرفة فقد تعرض كل منهما لتصحيح مذهبه
الا ان المستدل اشار بعلته الى اشتراط الصوم بطريق الالتزام والمعترض اشار الى نفي اشتراطه
صريحا وقد يسمى تعرض كل منهما لتصحيح مذهبه صريحا كقول الشافعية في ازالة النجاسة
طهارة يراد لاجل الصلاه فلا يجوز بغير الماء كطهارة الحدث وقول الحنفية اعتراضا طهارة

لاحل الصلوة فيصح بغير الماء كطهارة الحدث فقد تعرض كل منهما لتصحيح مذهبه صريحا ومثال
الثاني ما لو قال الحنفي في مسئلة مسح الراس عضو من اعضاء الوضوء فلا يكتفى فيه اقل ما ينطلق
عليه اسم الراس كغيره من اعضاء الوضوء فيقول الشافعي عضو من اعضاء الوضوء فلا يتقدر
بالربع كسائر اعضاء الوضوء فقد تعرض كل منهما لابطال مذهب خصمه صريحا ليس فيه ما يدل
على تصحيح مذهب احدهما فانه لا يلزم من ابطال كل واحد منهما تصحيح الاخر لجواز ان
يكون الصحيح مذهب مالك رحمه الله وهو الاستيعاب وانما يلزم ذلك لو كان القائل في المسئلة
قايلين والاتفاق واقعا على نفي قول ثالث ومثال الثالث ما لو قال الحنفي في مسئلة بيع الغايب اي
يبقى عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالمعوض كالنكاح فيقول الشافعي عقد معاوضة فلا
يشترط ما لم يره صريحا بل بطريق الالتزام لان من قال بالصحة قال بخيار الروية فيهما مثلا زمان فيلزم
من انتفاء خيار الروية انتفاء الصحة قلت هذه اقيسة ليست بمناسبة فضلا من ان تكون موثرة
بل بعضها طردية وبعضها شبهية فاصحاب ابي حنيفة الشارطون للتاثير المعرضون عن الطرد
والشبه كيف سالوا مثل هذه الاقيسة وكيف يعللون بها والالتفات الى مثلها ليس دابهم وهجيراهم
ولكن المخالفين وضعوها من عند انفسهم ونسبوها الى اصحابنا واوردوها في كتبهم
ليفتح اقسام القلب التي ذكروها ثم ذكروا ان القلب على الاوجه التي ذكرنا نوع
معارضة يفارق مطلق المعارضة لانها نشات من نفس دليل المستدل وبانها
لا يمكن فيها الزيادة على العلم لوجود اتحاد العلة فيها وبانها لا يمكن فيها منع
وجود العلة في الفرع والاصل لان اصل القالب وفرعه هو اصل المستدل وفرعه
بخلاف سائر المعارضات فيما ذكرنا ولهذا كان القلب اولى بالقبول من المعارضة لان الاشتراك
في الاصل والجامع اقوى في المناقضة مما اذا لم يكن كذلك لانه مانع للمستدل من ترجيح اصله
وجامعه للاتحاد بخلاف سائر المعارضات وزعم بعض الاصوليين ان القلب مردود
الا ان المعترضة ان لم يتعرض في القلب لنقيض حكم المستدل فلا يقدح ذلك في الدليل لجواز
ان يكون للعلة الواحدة والاصل الواحد حكمان غير متنافيين وان تعرض لنقيضه فلا يمكن
اعتباره باصل المستدل ولا اثباته بعلته لاستحالة اجتماع النقيضين في محل واحد واستحالة
اقتضاء العلة الواحدة حكمين متنافيين لتعذر مناسبتهما اياهما والجواب عن الاول انه لم يتعرض
لنقيض حكم المستدل فلا يخرج ذلك عن كونه قادحا في الدليل ان كان انما تعرض لنفيه من لوازم
حكم المستدل كما ذكرنا في الامثلة وعن الثاني ان شرط القلب اشتمال الاصل على حكمين متنافيين
في ذاتيهما قد امتنع اجتماعهما في الفرع بدليل منفصل وان لا يكون مناسبة الوصف للحكم ونقيضه

حقيقة

حقيقة لاستحالته واذا كان كذلك يصح حصولهما في الاصل من غير استحالة لعدم تنافيهما في ذاتيهما ويمكن
ان يكون العلة مناسبة للحكم في نظر المستدل ولنقيضه في نظر السائل واذا انتفت الاستحالة صح القلب
ولما ثبت ان القلب صحيح وهو معارضة كان للمستدل ان يمنع حكم القلب في الاصل وان يقدح في تاثير
العلة فيه وعدم التاثير وان يقول بموجبه اذا امكنه بيان ان اللازم من ذلك القلب لا ينافي حكمه
وان يعلله بعلة اذا لم يكن قلب القلب مناقضا لان قلب القلب اذا افسد بالقلب الثاني سلم اصل القياس
من القلب كذا في عامة نسخ الاصول ورايت في بعض فوايد هذا الكتاب انه لا يسمع القلب والبعض
على القلب لانه خرج مخرج الافساد لكلام الخصم لا على سبيل التعليل ولا يندفع الا بيان ان هذا القلب
لا يخرج في الادلة الوصف على الحكم ولكن الاصح انه تعليل في مقابلة تعليل المعلل فيرد عليه ما يرد
على الاول قوله واما العكس من هذا الباب اي ليس بمعارضة للدفع والعكس للتصحيح فلا
يكون العكس من المعارضة وكان ينبغي ان لا يذكر في هذا الباب لكنه اي العكس لما استعمل
في مقابلة القلب لما قلنا ان القلب للابطال والعكس لتصحيح الحق العكس بالقلب اي ببيان العكس
ببيان القلب لان ما ذكر مقابلة الشي بعده ذكره من مستحسنات الكلام والثاني معارضة فاسدة
لا يقال لما كان هذا النوع من العكس معارضة فاسدة كان من هذا الباب فلم يستقم نفيه العكس
من هذا الباب على الاطلاق ولا يندفع بان نفيه يصح باعتبار الفساد ان الفاسد في حكم العدم
فانه قد ذكر انواع المعارضة في الاصل مع فسادها من هذا الباب لانا نقول المراد من قوله
العكس من هذا الباب القسم الاول دون الثاني لان الثاني ليس بعكس حقيقة بل هو قلب على ما ذكر في
الكتاب لكنه لما اشتبه العكس من وجه ادخله في هذا القسم واصله اي اصل العكس لغة رد الشي على سننه
اي رجعه من ورائه على طريق الاول مثال عكس المراة اذا رات المراة بعد بصير الناظر بنورها حتى انعكس
نور البصر فابصر الناظر نور بصره الى نفسه كان له وجها في المراة قال صدر الاسلام وهذا قول عامة المتكلمين
وهو قول المعتزلة وقال عامة اهل السنة والاشعرية ان الانعكاس لا يستقيم بل يرى ما يرى بارائه الله
تعالى عز وجل فانه عز وعلا يحدث صورة الاشياء عند مقابلته بحضرته اذا توسط بينهما جسم شفاف
كما يحدث الروح في البدن عند استعداده وصلاحيته للقبول والدليل على انه ليس بطريق الانعكاس ان صور
الاشياء يحدث فيها عند المقابلة وان لم يكن هناك ناظر ونعلم قطعا ان الاعمى اذا قابل المراة بوجهه يحدث صورته
فيه ولم يكن لبصره نور ينعكس وكذا لو نظر من انطبع صورته في المراة في تلك الحال الى شي اخر خارج المراة لا يزول صورته
عنها ولو كان بطريق الانعكاس ينبغي ان لا يبقى الصورة فيها بعد ما صرف طرفه عن المراة فعرفنا ان القول بالانعكاس
ليس بصحيح الا ان التعرض من السمع منه التمثيل وقد وقع عند الناس ان ابصار الصور في المراة
بهذا الطريق فذكره على ما وقع عندهم تقريبا الى الفهم وذكر في بعض نسخ الاصول ان العكس في اللغة

هو رَدُّ اول الشيءِ إلى اخرِهِ واخرهُ الى اولِه واصله سَندُّ راس البعير بخطامه الى ذراعه وفى
اصطلاح الفقهاءِ والاصوليين هو انتفاء الحكم لانتفاء علته وقيل هو تعليق نقيض الحكم المذكور
بنقيض الحكم العلة المذكورة وَرده الى اصل اخر وذلك اي العكس بالمعنى المذكور مثل قولنا فى ان
الشروع فى النفل ملزم ما يلزم بالنذر وما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعني عكسه
ان ما يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء فعكسنا الحكم بقلب الوصف الذى جعلته علة فى الطرد وهذا
اى العكس المذكور فى هذه المسئلة واما اشبهه قولنا فى الثيب الصغيرة يولى عليها فى مالها يولى عليها فى نفسها
كالبكر الصغيرة وعكسه الثيب البالغة فانه لا يولى عليها فى مالها لا تولى عليها فى نفسها مما يصلح للترجيح
العلل يعني هذا النوع من العكس ليس بفاسد فى العلل اصلا بل هو يصلح مرجحا للعلة التى تطرد وتعكس
على التى تطرد ولا تنعكس لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف ويوجب زيادة قوة فى ظن كون
كون الوصف علة والثانى ان يرد على سننه اى يرد الحكم الى خلافه لا على سننه بل على غير سننه كذا لفظ
التقويم وهذا النوع ليس حقيقة لانه ليس بداخل فى تعريف العكس بل هو من اقسام القلب ولهذا ذكره صدر
الاسلام وعامة الاصوليين فى اقسام القلب ولم يذكروه فى العكس لكنه لما كان يشبه العكس من حيث انه الحكم
الذى اطرد وان كان على خلاف سننه اذ رده الشيخ فى هذا القسم مثل قولهم هذا اى الصوم النفل عبادة
لا يمضى فى فاسدها يعني اذا فسدت لا يجب اتمامها والمضي فيها واحترز به عن الحكم للحج فانه وجب بالشروع
لان المضي يجب فيه بعد الفساد فيحتمل ان يلزم بالشروع لما كان الشأن كما قلنا ان الصوم عبادة لا يمضى
فى فاسدها ولما كان صوم النفل على الوصف الذي ذكرنا وجب ان يستوى فيه اى فى الصوم النفل عمل
النذر والشروع كما استوى عملهما فى الوضوء يعني استوى عملهما فى الوضوء باعتبار انه لا يمضى فى فاسد
وهذا المعنى موجود فى المتنازع فيه لانه لا يمضى فى فاسده ايضا فوجب ان تثبت استواهما فيه كما فى الوضوء
وهذا اي هذا النوع ضعيف اي فاسد من وجوه القلب وسمي هذا قلب التسوية وقد اختلفوا فيه فذهب
بعض من صحح القلب الى قبول هذا النوع لوجود القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف المذكور بعد ما كان
شاهدا عليه شاهدا لنفسه فيما ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المستدل وذهب اخرون الى انه
لا يقبل لوجوه اربعة ذكرت فى الكتاب احدها ان السائل جاء بحكم اخر ليس بمناقض للحكم الاول لان المستدل لم يتعرض
التسوية ليكون اثباتها مناقضا لمدعاه واذا كان كذلك ذهبت المناقضة التى هي شرط صحة القلب فلم يكن رده
لدعوى المستدل ولا يقال الا ان الفريق الاول يقولون ليس تناقض الحكمين دائما شرطا لصحة القلب
بل انتفاء الجمع بينهما بدليل منفصل كاف له لصحته وقد وجد لان ثبوت الاستواء مستلزم لانتفاء المستدل
وفى بيان الوجه الرابع دفع هذا السؤال ولذلك اي ولانتفاء المناقضة بين الحكمين لم يكن هذا النوع من باب
المعارضة فى الحقيقة وان كان معارضا صورة وايراده فى هذا الباب باعتبار الصورة ولهذا كان معارضة

فاسدة والثانى ان السائل جاء بحكم مجمل اذ الاستواء يحتمل الاستواء فى الالتزام والمساواة فى السقوط
ولا يمكنه البيان الا بكلام مبتدأ بان يثبت التسوية بين الشروع والنذر فى الالزام وليس الى السائل
ذلك والثالث ان الحكم الذى ذكره السائل مجمل لما قلنا والحكم الذى ذكره المستدل مفسر والمجمل لا يصلح
معارضا للمفسر لثبوت الاحتمال فى المجمل وانتفائه فى المفسر والرابع ان من الكلام معناه فان ما لا
معنى له من الالفاظ ليس بكلام والسائل وان علق بالوصف المذكور حكم الاستواء ولكن المقصود منه اخر
مختلف مع الاستواء فيه بالنسبة الى الفرع والاصل فان استوى الشروع فى الاصل وهو الوضوء باعتبار
عدم الالزام فانه لا اثر للنذر والشروع فى ايجاب الوضوء بالاجماع واستواهما فى الفرع وهو الصوم باعتبار
الالزام وهو معنى قوله ثبوت عن سقوط من وجه والمعنيان مختلفان على وجه التضاد اي التنافي واختلاف
المعنى فى الاصل مبطل للقياس لانه اثبات مثل حكم احد المذكورين فى الاخر ويستحيل ان يتعدى من الاصل
الى الفرع حكم لا يوجد فى الاصل وكان هذا نظير اثبات الحرمة فى الفرع بالقياس على الحل من حيث المعنى
وانما يستقيم هذا التعليل اذا كان الاستواء بنفسه مقصودا وذلك مفقود قوله واما المعا
رضة الخالصة اي المعارضة التى خلصت عن معنى المناقضة والابطال فثمانية انواع خمسة منها تتحقق
فى الفرع وثلثة فى الاصل ثم اثنان من الخمسة الواقعة فى الفرع صحيحان بلا شبهة وثلاثة منها فيها
شبهة الصحة والثلاثة التى فى الاصل فاسدة كلها من كل وجه وانما اورد الفاسدة منها فى هذا
الباب لبيان جميع اقسامها واحاطة سائر انواعها اما التى فى الفرع اي المعارضات التى فى الفرع فاصح
وجوهها المعارضة به ذلك الحكم انما يخالف حكم المستدل بان يذكر علة اخرى يوجب خلاف
ما يوجبه علة المستدل من غير زيادة وتغيير فيه فى ذلك المحل بعينه فيقع ذلك اي ايراد الضد
محض المقابلة من غير تعرض لابطال على الخصم فيمتنع العمل بهما لمدافعة كل واحد منهما ما يقابلها
وينسد طريق العمل الا بترجيح احدى العلتين على الاخرى فاذا ترجحت احديهما وجب العمل بالراجحة
حينئذ قال صدر الاسلام وهذه المعارضة تجيء على كل علة يذكرها المعلل مثاله اي مثال هذا
النوع من المعارضة قول اصحاب الشافعي تثليث المسح المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فيقال
لهم انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف فهذه معارضة خالصة صحيحة لما فيها من اثبات حكم مخالف
لحكم الاول بعلة اخرى فى ذلك المحل من غير زيادة وتغيير والنوع الثانى وهو قولنا فى هذه الموضع
ركن فى الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل هذه معارضة بتغيير ما يسبب الحكم الاول وتفسير
وهي صحيحة ايضا حتى وجب المصير الى الترجيح فيهما كما فى المعارضة الاولى ولكنها دون الاولى
لان الاولى يصح بدون الزيادة وهذا لا يصح بدونها كذا ذكره فى بعض نسخ اصول الفقه لاصحابنا
وكان ينبغي ان يكون هذا القسم اقوى من قسم الاول فى الدفع مقدما عليه لانه اخذ وجهي القلب والقلب

مقدم على المعارضة المحضة عند عامة الاصوليين لتضمنه ابطال علة الخصم ثم ايراد الشيخ رحمه الله
هذا النوع ها هنا مشكل لانه في بيان المعارضة المحضة عن تضمن معنى الابطال وهذا النوع ليس
بمعارضة خالصة وقد ذكره في المعارضة التي فيها معنى المناقضة فكيف لا يصح ايراده في المعا
رضة الخالصة وما ذكر في بعض الشروح ان هذا القسم معارضة ذاتا ومناقضة ضمنا
فيصح ايراده ههنا باعتبار معنى المعارضة ويصح ايراده في القسم الاول ايضا باعتبار
المناقضة. وما ذكر في بعض الاصول لاصحابنا ان هذا معارضة فيها معنى القلب فالسائل
بالخيار ان شاء ياتي به على وجه المعارضة وان شاء ياتي به على وجه القلب لا يدفع ان هذا الاشكال
لان الشيخ قيد المعارضة الخالصة بايراد هذا النوع في هذا الموضع لا يحدث الخلوص وكذا ايراد
السائل على وجه المعارضة لا يصير معارضة خالصة فلا يستقيم ايراده في المعارضة الخالصة
بوجه وذكر القاضي الامام وشمس الايمة رحمهما الله اقسام المعارضة في الفرع والاصل على الوجه
المذكور في الكتاب لكنهما ذكرا القلب والعكس في فصل على حده وذكرا اقسام المعارضة في الفرع في فصل
اخر ولم يفصل المعارضة بالخلوص فاستقام ايراد هذا القسم منهما في اقسام المعارضة كما استقام
ايراده في اقسام القلب ولكن الشيخ لما تصرف وجعل الكل من باب المعارضة ثم قسم المعارضة
على قسمين خالصة وغيرها اشتبه ايراده في القسمين لاستلزام كون هذا النوع معارضة خالصة
وغير خالصة ولا اعرف وجه التفصي عنه قوله واما الثالث من اقسام المعارضة الخالصة في
الفرع فمعارضة اي في المعارضة التي فيها نفي لما اثبته المستدل او اثبات لما نفاه ولكن بضرب تغيير
اختلال بموضع النزاع مثل قولنا في ان لغير الاب والجد من الاولياء كالاخ والعم ولاية تزويج الصغيرة
عند عدم الاب والجد عندنا خلافا للشافعي رحمه الله انها اي اليتيمة الصغيرة فيثبت عليها ولاية
التزويج كالتي لها اب فقالوا اي اصحاب الشافعي هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على
المال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق فهذا تعيين الاول اي تعيين زيادة يوجب
تغيير الحكم الاول الذي وقع النزاع فيه لان التعليل وقع لاثبات ولاية التزويج عليها على الاطلاق
التعيين المزوج لها والخصم بهذه المعارضة علل لنفي الولاية في محل خاص وهو الاخ فمن هذا الوجه
لم يكن هذا الحكم عين ذلك الحكم فلم يكن هذه المعارضة دفعا الا ان اي لكن يوجب هذه الجملة دفع
التعليل بنفي ولاية الاخ في التزويج ينفي الحكم الاول وهو اثبات ولاية الانكاح على الصغيرة لغير الاب
والجد من الاولياء على الاطلاق لان قرابة الاخوة اقرب القرابات بعد قرابة الاولاد والاخ هو الاصل
بعد الاب والجد في الولاية لان القرابة لساير الاقارب تثبت بعد ولاية الاخ كما ثبتت ولاية الاخ بعد ولاية
الاب والجد فاما انتفى بهذه المعارضة ولاية الاخ الذي هو اقرب الاصل ان ينتفي ولاية ساير الا…

التي هي مبنية على ولاية الاخ كان اولى او يقال ولاية منتفية عنها بهذه المعارضة وولاية من سوى الاخ
من الاولياء منتفية عنها بالاخ فيكون كالولايات منتفية بهذه المعارضة فمن هذا الوجه يظهر معنى
الصحة فيها وان لم يكن قويا قوله ففيه صحة من وجه يعني ايراده في المعارضة بعدما بينا فيه ما يوجب
فساده باعتبار ان فيه صحة من وجه وهو انه لو ثبت ما ادعاه السائل من الاستواء على الاطلاق يلزم منه
انتفاء الحكم المستدل من حيث انه لم يثبت بعد المعارضة خلاف حكم المستدل صريحا وقصدا لم
يتحقق معنى المعارضة فيكون فيها فاسدة ومن حيث ان ما ادعاه السائل من الحكم يستلزم نفي
حكم المستدل يظهر فيها جهة الصحة وعلى ذلك اي على ان في هذه المعارضة جهة الصحة قلنا كذا
وقالوا كذا الكافر اذا اشترى عبدا مسلما يجوز شراؤه عندنا ولكنه يؤمر باخراجه من ملكه بالبيع
من مسلم او بالاعتاق او نحو ذلك ويجبر عليه وعند الشافعي لا يجوز شراؤه فعلل اصحابنا
ان العبد المسلم مال يملك الكافر بيعه فيملك شراءه قياسا على المسلم فعارضوه بان الكافر
لما ملك بيعه وهو المراد وهو قوله لهذا المعنى وجب ان يستوي ابتداء الملك ومراده كالمسلم
في التقويم وجب ان يستوي حكم الشري والتقرير عليه كالمسلم ثم العبد المسلم ليس بمحل القرار
لملك الكافر فيه بالاتفاق فوجب ان لا يكون محلا لثبوت الملك فيه ابتداء ففي هذه المعارضة
اثبات ما لم ينفه المستدل لانه لم ينف التسوية بين الابتداء والقرار وانما اثبت التسوية
بين البيع والشرا فلا يكون متصلة بمحل النزاع فيكون فاسدة الا ان فيها شبهة الصحة لانه اذا
ثبت استواء البقاء والابتداء ظهرت المفارقة بين البيع والشرا فيصح البيع ولا يصح الشرا لانه يوجب
الملك ابتداء فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه لكن الاتصال لما لم يثبت الا بعد السؤال باثبات
التسوية بين الابتداء والبقاء وليس الى السائل الا بحث جهة الفساد في هذه المعارضة قد
اندفع تعليل المستدل انه اشير في التقويم وفي ايراد هذا النوع من المعارضة في اقسام المعا
رضة الخالصة من السوال ما في ايراد النوع الثاني لان جهة صحة بالمعارضة في هذا النوع يستلزم
ابطال المستدل ايضا على تقدير كونه معارضة لا يكون خالصة قوله واما الخامس والمعارضة
في غير الاول يعني بان السائل يحكم بحكم يخالف حكما اخر ولا يخالف الحكم الاول صورة ولكن فيه اي
فيما اثبت بهذه المعارضة من الحكم نفي للحكم الاول من حيث المعنى كما في القسم الثالث والرابع واليه
اشير بلفظه ايضا فان قول السائل في المثال المذكور ان الثاني يستوجب الولد يعارض عدم ثبوت
النسب للثاني ولا يعارض ثبوت النسب للاول صورة الا ان الفرق بين هذا النوع وبين ما تقدم
ان محل حكمي المستدل والسائل مختلف في هذا النوع وفيما تقدم كان المحل واحدا مثل قول
ابي حنيفة اي مثل معارضة قول ابي حنيفة رحمه الله في المراة التي نعي اليها زوجها اي اخبرت بموته

من نفي الباغي الميت نفيا اذا ابوته وهو منفي فاعتدت المراة تزوجت بزوج اخر وجاءت بولد
ثم جاء الزوج الاول ان الولد يكون للاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما بصفة الصحة
فكان احق بالولد كما اذا لم يتزوج بزوج اخر وجاءت باولاد في حال غيبته بان الثاني صاحب فراش
فاسد الى اخره فهذه معارضة فاسدة في الظاهر اختلاف الحكم يعني من شرط المعارضة ان يكون
الحكم يتوارد عليه النفي والاثبات واحدا لانها صارت بجهة المدافعة والمدافعة انما يتحقق
فيما قلنا وههنا الحكم مختلف لان المستدل علل لاثبات النسب من الاول والسايل علل لاثباته من
الثاني فكان ينبغي ان يعلل لنفيه عن الاول ليتوارد النفي والاثبات على حكم واحد فيفسدت المعارضة
من هذا الوجه ولم يتعرض في التقويم وغيره لاختلاف في هذا النوع وانما تعرض لاختلاف المحل فقد
هو اثبات لحكم الاول في محل غير الاول وهو اوضح لان التعليل وقع اثبات النسب للاول والسايل
اثبت النسب من الثاني فكان محل الحكم مختلفا فيفسدت المعارضة لاختلاف المحل اذ من شرطها
اتحاد المحل ولم يوجد الا فيها صحة من وجه وهو ان النسب متى ثبت من عمرو مثلا وهو الثاني لا يمكن
اثباته من زيد وهو الاول لعدم تصور ثبوته من شخصين فسميت هذه المعارضة نفي النسب
عن الاول وقد وجد ما يصلح سببا لاستحقاق النسب في حق الثاني وهو الفراش الفاسد فصحت من
هذا الوجه قال الشيخ رحمه الله في شرح التقويم ان فيها شبهة الصحة لان النسب لو ثبت من الحاضر
انتفى من الغايب لكن الحكم الذي ادعاه المجيب لا يمتنع الا بعد اثبات السايل الحكم الذي ادعاه وليس اليه
اثباته وانما اليه الابطال بالمدافعة وذلك انما يتحقق في محل واحد فتكون معارضة فاسدة فاحتاج
الخصم الى الترجيح ولما صحت المعارضة من الوجه الذي ذكر لحتاج الخصم وهو المجيب الى ترجيح ما ادعاه
على ما ذكر السايل بان يقول فراش الزوج الاول صحيح والملك قايم حقيقة وفراش الزوج الثاني فاسد
لا حقيقة له وكان الاول احق بالاعتبار كما لو كانا حاضرين واحد الفراشين صحيح والاخر فاسد ثم عارضه لوصح
الخصم وهو السايل بان الثاني شاهد اي حاضر والماء ماؤه وقد وجد ما يثبت به النسب وهو الفراش الفاسد
فيكون اولى بالاعتبار من الاول فيتبين بهذا اي بالترجيح من الجانبين فقه المسألة وهو ان صحة الفراش الاول
وقيام ملكه مع غيبته احق بالاعتبار من حضرة الثاني وكونه صاحب مع الماء فساد فراشه وانتفاء
ملكه حقيقة لان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة وكانت الحقيقة اولى بالاعتبار
من الشبهة كذا في بعض نسخ اصول الفقه قال شيخ الايمة رحمه الله الفراش الصحيح الذي للغايب
يوجب استحقاق النسب الاول والفراش الفاسد مع قرابته المذكور ليس مثلا للصحيح ولا فيه
حكم الا استحقاق الثابت بالصحيح لان الشيء لا ينسخ الا بما هو فوقه او مثله وبعد ما صار النسب مستحقا لزيد
لا يمكن اثباته لعمرو بوجه ما قوله واما المعارضات في الاصل اي في المقيس عليه في الاصل الذي ذكر

السايل

السايل علة اخرى في المقيس عليه تتعدى الى الفرع ويسند الحكم اليهما معارضا للمجيب في
علته وهي باطل لما عرفت ان الوصف الذي يدعيه السايل متعديا كان او غير متعد لا ينافي
الوصف الذي يدعيه المجيب اذ الحكم في الاصل يجوز ان يثبت بعلل مختلفة كما لو وقعت في دن
قطرة بول ودم يتنجس بنجاسة البول والدم والخمر جميعا كما لو هممنا زوال البعض يبقى الباقي
بحسابه اشار الشيخ الى بيان فساد انواعها مفصلة واما المعارضات في الاصل فثلاثة اي ثلاثة
انواع معارضة المعنى لا يتعدى ان يذكر السايل علة في الاصل لا يتعدى الى فرع كما اذا علل المجيب
في بيع الحديد بالحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فعارضه
السايل فان العلة في الاصل الثمنية دون الوزن وانها عدمت في الفرع فلا يثبت فيه الحرمة وذلك
باطل اي هذا النوع من المعارضة باطل والتعليل بمعنى لا يتعدى باطل لا يعدم حكمه وهو
التعدية فانا بينا ان حكم التعليل ليس الا التعدية فاذا خلا تعليل عن التعدية بطل لخلوه عن الفايدة
اذ الحكم في الاصل ثابت بالنص دون العلة ولا فرع ليثبت الحكم فيه بالعلة واذا بطل التعليل بطلت
المعارضة به ولفساده لو افاد تعديه يعني لو عارض السايل بمعنى يفيد تعدية كانت المعارضة فاسدة
ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه او الى فرع بعيد مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع
النزاع الا من حيث انه ينعدم تلك العلة في هذا الموضع وقد مر غير مرة ان عدم العلة لا يوجب عدم
الحكم ولا دليلا عند عدم حجة اخرى فكيف يصلح دليلا عند مقابلة حجة مثال التعدية الى فصل
مجمع عليه فاذا قال المجيب في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بانه مكيل قوبل بجنسه فيحرم
بيعه به متفاضلا كالحنطة والشعير فيعارضه السايل بان المعنى ليس في الاصل ما ذكرت
ولكنه الاقتيات والادخار وقد فقد هذا المعنى في الفرع فهذا المعنى في الفرع فهذا المعنى
تعدى الى فصل مجمع عليه وهو الارز والدخن ونحوهما اذ لا ينافق المجيب السايل فيها
لكن المعارضة في هذا الموضع لا يفيد للسايل من حيث انه ليس بمقصود في الجص وقلنا ان عدم
العلة لا يصلح دليلا ومثال ما اذا تعدى الى فرع مختلف فيه ما اذا عارض السايل في هذه المسالة
ايضا بان يقول ليس المعنى في الاصل ما ذكرت ولكنه الطعم ولم يوجد في الفرع فهذا المعنى متعد
الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل واقوى الوجوه الثلاثة المعارضة بمعنى
يتعدى الى فرع مجمع عليه واذا ثبت فساد هذا الوجه كان فساد ما سواها اولى بالثبوت ثم في
لفظ الكتاب نوع اشتباه فان اللام في ولفساده ومتعلقة بقوله وذلك باطل كاللام الاولى والضمير فيه
راجع الى المعنى فصار التقدير المعارضة بالمعنى الذي لا يتعدى باطلة لكذا ولفساد المعنى الذي
يتعدى لو افاد تعديه وهذا لا يصلح تعليلا لما ذكر لان ما لا يتعدى لا يفيد تعدية يوجد ولو افاد تعدية

لم يبق غير متعد وكان ينبغي ان يقال بهذا الترتيب المعارضات في الاصل ثلثة انواع معارضة بمعنى لا
يتعدى ومعارضة بمعنى يتعدى الى فرع مختلف فيه والكل باطل لعدم حكم التعليل وهو التعدية ان
كان المعنى الذي عارض به السائل غير متعد ولفساده لو افاد تعديةً لانه لا يتعلق بموضع النزاع الا ان نظر
المشايخ لما كان الى تصحيح المعنى لم يلتفتوا الى رعاية اللفظ في جميع المواضع الا ان الشيخ ذكر لفظ البطلان
فيما اذا كان المعنى غير متعد ولفظ الفساد فيما اذا كان متعديا لان الفساد في الاول لوجهين عدم في نفسه
لان التعليل بعلة قاصرة غير صحيح وعدم تعلقه بموضع النزاع وفي الثاني من وجه واحد وهو عدم
تعلقه بالمتنازع فيه قوله ومن اهل النظر من اصحابنا من جعل هذه المعارضة اي المعارضة في الاصل
باقسامها الثلثة حسنة كذا في بعض الفوائد وهذا لا يستقيم في القسم الاول لان احدا من اصحابنا لم يقل
بجواز التعليل بعلة قاصرة فيكون المعارضة بمعنى لا يتعدى فاسدة بلا خلاف بينهم ثم سياق القاضي
الامام ابي زيد وشمس الائمة رحمهما الله يشير الى ان الخلاف في الغير وهو المعارضة بمعنى يتعدى الى
فرع مختلف فيه فانهما ذكرا فساد القسمين الاولين واقاما الدليل عليه من غير ذكر خلاف ثم قالا ولكن
ما يتعدى الى نوع مختلف فيه وبينا الخلاف فيه فقالا ومن الناس من زعم ان هذه معارضة حسنة
ولان الدليل المذكور في الكتاب يشير اليه ايضا فانهم تمسكوا بان العلة احد الوصفين لا كلاهما
بالاجماع فصارتا متنافيتين اي متدافعتين بالاجماع فيصير اثبات العلة الاخرى من السائل
ابطالا لعلة المجيب من طريق الضرورة فيكون في هذه المعارضة معنى الممانعة والمدافعة
فيصح فهذا الاستدلال منهم انما يستقيم في القسم الاخير دون الاولين اذ لا يمكن للمجيب
فيه ان يقول ثبت الحكم في الاصل بالمعنيين جميعا لانكاره ثبوت الحكم بالعلة التي ذكرها السائل
ولا يمكن ذلك للسائل ايضا بسبب التدافع بالاتفاق فيبطل المعنيان بالتعارض ويبقى الاصل بلا
معنى فلا يبقى حجة فيتحقق معنى الممانعة في هذه المعارضة من هذا الوجه فاما في القسمين
الاولين فيمكن للمجيب ان يجمع بين المعنيين ويقول الحكم ثابت بالمعنيين جميعا فلا يتحقق الاجماع
في هذين القسمين على ان العلة احد المعنيين فلا يثبت التدافع فيكون المعارضة فاسدة لانتفاء
معنى الممانعة اصلا وبيان ما ذكرنا ان السائل اذا عارض في تعليل الحنطة بالكيل والجنس
للتعدية الى الجص بان المعنى في الاصل الطعم دون الكيل والجنس لا يمكن للمجيب ان يقول
يجوز ان يكون الحكم ثابتا بالعلتين لانكاره ثبوت الحرمة في التفاحة بالتفاحتين والحفنة بالحفنتين
الذي هو موجب علة السائل فثبت التدافع فاما اذا عارض في هذه الصورة بالاقتيات والا
دخار او عارض في مسئلة بيع الحديد بان العلة في الاصل الثمنية دون الوزنية فيمكن ان يجمع بينهما
فيقول يجوز ان يكون الحكم ثابتا بالمعنيين فلا يكون في هذه المعارضة معنى الممانعة فيكون

فاسدة

ق
فاسدة بالاتفاق والجواب عن كلامهم ان الاجماع لم ينعقد على ان العلة احد الوصفين فقط اما الاتفاق
على انه لا تنافي بينهما ذاتا لجواز تعلق الحكم بكل واحد منهما بانفراده ولهذا الوصف المتنازع على
ذلك جاز وجب تعدي الحكم باحدهما الى فرع وبالاخر الى فرع اخر وانما اجمعوا على فساد
احد العلتين لمعنى فيها لا لصحة العلة الاخرى الا ترى ان اصحابنا واصحاب الشافعي وان اتفقوا
على ان العلة في الحنطة الكيل والطعم وان الصحيح احدهما دون الاخر لم يقولوا بفساد احدهما
بصحة الاخر ولا لصحة احدهما لفساد الاخر بل قال كل فريق لصحة ما ادعاه علة لمعنى فيه يوجب
الصحة ولفساد علة صاحبه لمعنى فيها يوجب الفساد واذا كان كذلك كان اثبات الفساد لاحد
العلتين بثبوت صحة الاخرى باطلا بل لابد من ذكر معنى مفسد في بعض الوصف لثبوت الفساد
فيه كما لابد من ذكر معنى مصحح لثبوت الصحة فيه الا ترى ان بطلان فساد احد العلتين لا يثبت
التاثير في الاخرى بالاجماع وكذلك عكسه فان قيل لو لم يثبت فساد احدى العلتين عند ثبوت
صحة الاخرى لزم اجماعهم على الباطل لان الاجماع انعقد على صحة احديهما دون صحتهما قلنا
انما يلزم ذلك ان لو ثبت صحتهما قطعا ولكنها لم تثبت بل احتمل ان تكون الفاسدة هي التي بين صحتها ولا
خرى نفي الصحة او نقول الاجماع غير مسلم بدون بيان الفساد واعلم ان المعارضة في الاصل
هي المفارقة التي ذكرناها عند جمهور الاصوليين وهو مختار الشيخ ان المقصود منهما واحد وهي
نفي الحكم عن الفرع لانتفاء العلة وعند بعضهم ان صرح السائل في هذه المعارضة بالفرق بان يقول
لا يلزم مما ذكرت ثبوت الحكم في الفرع لوجود الفرق بينه وبين الاصل باعتبار ان الحكم في الاصل متعلق
بوصف كذا وهو مفقود في الفرع فهي مفارقة وان لم يصرح بالفرق بل قصد بالمعارضة بيان عدم
انتهاض الدليل عليه وقال ذلك انما كان ينتهض علي لو كان ما ذكرته مستقلا بالعلة وليس كذلك
لدلالة الدليل على انه لابد من ادراج الوصف الذي اوردته في التعليل فهي ليست مفارقة ولهذا قبلوا
هذه المعارضة ولم يقبلوا المفارقة لان هذه المفارقة راجع الى الممانعة وقال بعضهم المفارقة
هي المعارضة في الاصل والفرع جميعا حتى لو اقتصر على احدهما لا يكون فرقا ولما كانت هذه المعا
رضة مفارقة وهي من الاسولة الفاسدة التي لا تقبل من السائل مع انه قد يقع العرف بمعنى فقهي
صحيح في نفسه بين الشيخ وجه ايراده على طريق يقبل منه فقال وكل كلام صحيح في الاصل
في نفسه يذكر على سبيل المفارقة اي يذكره اهل الطرد على سبيل الفرق ولا يقبل منهم فاذكره
انت على سبيل الممانعة ليكون ذلك معا فيه صحيحه على حد الانكار فيقبل منك لا محالة
كقولهم في اعتاق الراهن اذا اعتق الراهن الرهن نفذ عتقه عندنا سواء كان الراهن موسرا
او معسرا الا انه اذا كان معسرا يؤمر العبد بالسعاية في اقل من قيمته ومن الدين ثم رجع

العبد على المولى عند اليسار وعند الشافعي لا ينفذ اعتاقه اذا كان معسرا قولا واحدا وله قولان في الموسر تعلل اصحابه في هذه المسئلة فقالوا ان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال اى يبطل حقه في الرهن بدون رضاه فهو كالبيع بالدين عنده والحبس الدائم عندنا وكان مردودا كالبيع كان باع الراهن المرهون بغير اذن المرتهن فقالوا اى فرق اهل الطرد من اصحابنا بين البيع الذى هو الاصل وبين الاعتاق الذى هو الفرع فقالوا الشبه الاعتاق مثل البيع لان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فينعقد على وجه يتمكن المرتهن من فسخه بخلاف الاعتاق فانه لا يحتمل الفسخ بعدما صدر من الاهل في محله فلا يظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فينعقد لازما فهذا فرق فقهي صحيح في نفسه ولكنه فسد لصدوره ممن ليس له ولاية الفرق وهو السائل فلم يقبل والوجه وايراده على وجه الممانعة ليقبل ان يقول السائل ان القياس لتعدية حكم النص الى الفرع دون تغييره وانا لا نسلم وجود هذا الشرط وهو التعدية بدون التغيير والتنازع فيه وبيانه اى بيان هذا الشرط ان حكم الاصل وهو البيع وقفا اى توقفا ما يحتمل الرد في ابتدائه والفسخ بعد ثبوته لان حق المرتهن لا يمنع انعقاد البيع عليه من الراهن بالاجماع حتى لو تربص الى ان يذهب حق المرتهن تم البيع كذا في الاسرار والتقويم وانت في الفرع وهو الاعتاق يبطل اصلا ما لا يحتمل الرد والفسخ اى يلغى من الاصل شيئا لا يحتمل الفسخ بعد ثبوته والرد في ابتدائه فان العبد لو رد الاعتاق لا يرتد ولو اراد هو والمولى ان يفسخاه لا ينفسخ بوجه بخلاف البيع وهذا تغيير لحكم الاصل لان الابطال من الاصل غير الانعقاد على وجه التوقف قولا واصلا نصب على التمييز وعلى المصدر لا على ان مفعول به كما ظنه البعض وما مفعول به وكذلك ان اعتبره باعتاق المريض اى ومثل اعتاق الخصم للاعتاق بالبيع اعتباره اياه باعتاق المريض لانه لا ينفذ مع انه لا يقبل الرد والفسخ وقال يبطل حق المرتهن المتعلق بالعبد فلا يصح كاعتاق المريض المديون عبده ولا مال له غيره وهذا لان حق المرتهن في العبد المرهون اقوى من حق الغرماء في عبد المريض بدليل انه لا يمنع البيع على المريض بحق الغرماء ويمنع على الراهن ان حقهم سبع بعد اعتاق المريض اذا مات في مرضه فحق المرتهن اولى وهذا التعليل تغيير لحكم الاصل لان حكم الاصل بالاجماع سعداى في اعتاق المريض توقف العتق الى اداء ما وجب عليه الى السعاية لانه كالمكاتب ما دام يسعى في بدل رقبته ولزوم الاعتاق بحيث لا سبيل الى ابطاله ورد العبد الى الرق اصلا وانت عديت الابطال اصلا اي بطلت الاعتاق في الفرع من الاصل حتى لو اجازه المرتهن بعد لا ينفذ وكان تغييرا لحكم الاصل في الفرع قال شمس الائمة رحمه الله في المبسوط عتق المريض عندنا لا يلغو لقيام حق الغرماء ولكنه يخرج الى الحرية بالسعاية لا محالة فههنا ينبغي ايضا ان لا يلغو الا ان هناك هو بمنزلة المكاتب ما دام يسعى وهاهنا يكون حرا وان لزمته السعاية

عند

عند اعتاق الراهن لان العتق في المرض وصية والوصية يتأخر عن الدين الا ان العتق لا يمكن رده فيجب عليه السعاية لقيمته لرد الوصية وقال وبهذا تبين ان هناك الواجب عليه بدل رقبته ولا يسلم له البدل ما لم يرد البدل وهاهنا السعاية على العبد ليست في بدل رقبته بل في الدين الثاني في ذمة الراهن لان حق المرتهن ذلك ووجوب السعاية عليه لا يكون مانعا نفوذ عتقه في الحال ولهذا قلنا لو ابرأ الراهن هذا رجع العبد عليه بما ادى من السعاية وهناك لا يرجع العبد على احد بما سعى فيه من قيمته فان ادعى اى المعلل في الاصل وهو البيع واعتاق المريض حكما غير ما قلنا بان يقول حكم البيع البطلان لا التوقف وكذا حكم اعتاق المريض فلا يكون في هذا التعليل تغيير حكم الاصل لم يسلم لان عندنا حكمهما ما ذكرنا فان وافقنا فيه يلزمه التغيير ضرورة وان خالفنا فيه بان قال عندي حكمهما البطلان يكون هذا رد المختلف الى المختلف وهو فاسد ايضا لانه ليس بحجة على الخصم قوله ومثل قولهم اى ومثل تعليل اصحاب الشافعي في ايجاب الدية في القتل العمد بانه قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالقتل الخطأ فان فرق السائل بان العمد ليس كالخطأ ولزوم المال لان وجوب المال في الخطأ باعتبار تعذر ايجاب المثل لان الخاطئ معذور لعدم القصد فيصير الى ايجاب المال خلفا عنه صونا للدم عن الهدر وقد عدم هذا المعنى في الفرع وهو العمد لوجوب فيه بالاتفاق برق صحيح في نفسه ولكن غير مقبول من السائل فسبيله الى ان يقول لا اسلم شرط القياس وهو عدم تغيير حكم الاصل وتفسيره اى عدم قيام شرط القياس ان حكم الاصل وهو القتل خطأ شرع المال خلفا عن القود عند العجز عن استيفائه وانت بهذا التعليل جعلت المال مزاحما للقود حيث اثبته بطريق الاصالة كالقود والخلف فقط لا يزاحم الاصل وكان هذا تعليلا يوجب تغيير حكم الاصل فكان باطلا وهو نظير مذهبه في ايجاب الفدية التي هي خلف عن الصوم مزاحما له في الوجوب حيث اوجبهما جميعا وقد بينا معنى في باب دفع العلل ان المناقضة الحقيقية لا يرد على العلل المؤثرة بعد صحة اثرها لان تاثيرها لا يثبت الا بدليل مجمع عليه ومثل ذلك الدليل لا يقبل النص وانما يرد النقض على العلل الطردية لان دليل صحتها الاطراد وبالمناقضة لم يبق الاطراد ولكن قد يرد النقض صورة على العلل المؤثرة فيحتاج الى دفعه ببيان انه ليس بنقض وانما تبين ذلك اى عدم ورود النقض على العلل المؤثرة حقيقة وان ورد اى نقضا صورة بطريق اربعة ما ــــــ وجوه دفع المناقضة وحاصل ذلك اى حاصل دفع المناقضة والخروج عنها ان المجيب متى امكنه الجمع بين ما ذكره علة وبين ما يتصور مناقضته لم يلزم ذلك نقضا لان الجمع بين النقيضين غير متصور ومتى لم يمكنه لزمه النقض ثم هذه الوجوه الاربعة يمكنه الجمع من غير رجوع الى الاول وبها يبين الفقه كما سنبينه لان الفقه هو الوقوف على

المعنى الخفي فالدفع على طريق الفقه انما يكون بوجوه اعمال الاحرف بالمل والدفع بالفاظ ظاهرة فلا
يكون فقيهًا من الدعوى والشهادة كما لو ادعى الفا وا قام شاهدين فشهد احدهما بالف والاخر
بالف وخمسمائة لا يقبل الشهادة الا ان يوفق فيقول كان الواجب الفين الا اني قبضت خمسمائة
وكذا اذا ادعى انه اشترى من فلان هذا العين فشهد شاهدان انه وهبه منه لا يقبل الا ان
يقال وهبني فجحد فاشتريته منه وبين الشهادات ان يشهد احدهما بالف والاخر بالف
وخمسمائة والمدعي يدعي الاكثر يقبل الشهادة على الالف لاتفاقهما على الالف وان كان مختلفين
في الحقيقة وكذا لو شهدا بسرقة بقرة وقال احدهما لونه احمر وقال الاخر لونه اسود يقبل عند ابي
حنيفة رضي الله عنه لامكان التوفيق بان يشهد كل منهما على ما وقع عنده من كون البقر لما عرف
في موضعه قوله اما الاول اي الوجه الاول من وجوه الدفع بالوصف بان يقول ما ذكرته
علة ليس موجودا في صورة النقض فتخلف الحكم فيها لا يدل على فساد العلة والثاني بمعنى
الوصف وهو دلالة اثره عليه اي اثر الوصف على الحكم بان يقول ليس المعنى الذي جعل الوصف
به علة وهو التاثير موجودا في صورة النقض فلا يكون الوصف بدونه علة وان لم يكن علة
لم يكن نقضا والثالث بالحكم المطلوب بذلك الوصف بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف متخلفا
عن الوصف بل هو موجود لكن لم يظهر لوجود المانع فلا يكون نقضا ان النقض ان يتخلف الحكم
عن الوصف عند عدم المانع وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على من يجوز تخصيص العلة فاما
عند من اباه فلا يتاتى هذا الدفع على مذهبه والرابع بالغرض المطلوب بذلك الحكم وفي اصول
شمس الائمة رحمه الله بالغرض المطلوب من التعليل وهو اوضح ولفظ التقويم بالغرض
والتقويم الذي قصد المعلل التعليل لاجله واثبت الحكم بقدره واما الاول فظاهر اي الدفع بالوجه
الاول وهو الدفع به مثل قولنا في الراس انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف فيورد عليه الاستنجاء
بالاحجار نقضا لانه مسح ويسن فيه تثليثه فان العدد وان يكون مسنونا لكن اذا احتيج الى الثلث
فانه سنة بالاجماع وكذا الحجر له ثلثة احرف وان لم يكن مسنونا عندنا كما في بعض الشروح فندفعه
بالوصف بان يقول الاستنجاء ليس بمسح اي الاعتبار للمسح فيه بل المعتبر فيه ازالة النجاسة
بدليل انه شرع بشيء له اثر في الازالة كالحجر والمدر والماء وبدليل انه لو احدث ولم يتلطخ به بدنه
بان خرج منه الريح لم يكن المسح سنة ولو كان الاستنجاء مسحا لم يتوقف على تلطخ البدن كمسح الراس
والخف وبدليل ان غسلها بالماء افضل لانه ابلغ في الازالة ولو كان مسحا لكره تبديله بالغسل
كالغسل في موضع الراس والخف وكذلك اي ومثل قولنا في غسل المسح قولنا في الخارج من غير السبيلين
انه نجس خارج من بدن الانسان الحي احترازا عن النجس الخارج عن الميت فانه لا يوجب اعادة

غسله

غسله ثانيا ولا حاجة اليه لانه بعد الموت لم يبق انسانا على الاطلاق ولا يكون ذا خلاف مطلق لفظ
الانسان فيتناوله فورد عليه فيما اذا لم يسل من راس الجرح نقضا فانه خارج نجس وليس بحدث ومثله
حدث في السبيلين بلا خلاف ولهذا اراد بعضهم لفظ الكثير فقال الخارج الكثير النجس من غير
السبيلين حدث احترازا عنه فوجب دفع هذا النقض بمنع الوصف بان لا يقال لا نسلم ان ذلك
خارج ان الخروج هو الانتقال من مكان باطن اي مكان طاهر كالرجل يخرج من الدار ولم يوجد
هذا المعنى اذا لم يسل لان النجاسة بعد في محلها ولم ينتقل عنه فان تحت كل جلدة رطوبة وفي
كل عرق دما والجلدة ساترة فان ازالت الجلدة صار ما تحتها ظاهرا لا خارجا لعدم الانتقال فمن
كان في بيت او غيره مستترا اذا رفع عنه ما كان مستترا به يكون ظاهرا لا خارجا وانما سمي خارجا
اذا فارق البيت او المختفي الا ترى انه لا يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع وان جاوز قدر الدرهم
ولو ثبت وصف الخروج لوجب غسل ذلك عنده قليلا كان ذلك او كثيرا ولوجب عليه عندنا اذا
جاوز قدر الدرهم وبين ان اذا كان ما دون الدرهم وحيث لم يجب ولم يبين بالاجماع دل على انه
ليس بخارج لان هذا حكم النجاسة هي التي في محلها وكذا لو زالت عن ذلك المحل بقطنة او بالمسح
على جدار لا ينتقض به الطهارة وان حصل الانتقال لانه مخرج وليس بخارج الا انه اذا خرج مع البزاق
دم والبزاق غالب لا ينتقض به الطهارة لانه لم يخرج بقوة ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا قوله
واما الدفع بمعنى الوصف وهو التاثير فانما يصح لان الوصف لم يصر حجة بصيغته اي بمجرد صورة
اللفظ لما بينا ان العمل بمجرد الوصف لا يجوز ما لم يظهر ملازمته ولا يجب ما لم يظهر عدالته وانما
صار حجة بمعناه الذي تعلق به اي تعلم وفهم من الوصف وذلك اي المعنى الذي يعقل من الوصف
ضربان احدهما ثابت بنفس الصيغة ظاهرا لفظه لغة يدل عليه كدلالة لفظ الخروج لغة عن الانتقال
من الباطن الى الظاهر ودلالة لفظ المسح لغة على الاصابة والثاني معناه الثابت به اي بالوصف دلالة
وهو التاثير فان الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى اخر هو المؤثر في اسقاط التكرار
ووصف الخروج في مسئلة السبيلين بواسطة معناه ايضا يدل على قيام النجاسة بمحل الطهارة الذي
هو المؤثر في ايجاب التسبيلين التطهير على ما ذكرنا فيما سبق يعني باب تفسير اللغة والقياس وبيان
علة الربوا او في باب ركن القياس وقوله الاثر مفعول من كل محسوس لغة وعيانا ومن كل مشروع
معقول دلالة وكان اي المعنى المؤثر سار اي بالوصف لغة كالمعنى الاول لانه يثبت بواسطة المعنى
الاول وهذا يشير الى القرابة يصير اعتاقا بواسطة الملك فان الموجب للعمل في العتق في الحقيقة
هو الملك لكن لما كان الملك مضافا الى الشرا صار العتق بواسطة الملك مضافا اما الى الشري صار
العتق بواسطة مضافا الى الشرا ايضا حتى صار المشتري معتقا وكذا التاثير بواسطة المعنى

اللغوي صار مضافا الى الوصف فصار الوصف به موجبا للحكم الى الفرع فصح الدفع اي بالقسم
الثاني كما صح في القسم الاول وهو المعنى اللغوي فان الدفع في القسم الاول وهو الدفع بنفس الوصف
معنى اللغوي وكان اي الدفع بالاثر دفعا بنفس الوصف اي بمنع بنفس الوصف بالقسم الاول وهذا
اي بالدفع بالتاثير احق وحمي الدفع بالاعتبار وهما الدفع بنفس الوصف والدفع بالتاثير هو
المقصود من الوصف شرعا دون معنى اللغوي ولكن الاول اي الدفع بالمعنى الاول اظهر لان
المعنى اللغوي مفهوم لكل واحد من اهل اللسان فبدانا به و ذلك اي الدفع بالتاثير يتحقق في
هذين المثالين ايضا وقوله لان معنى المسح دليل على المجموع يعني انما لا يكون التكرار فيه مسنونا
وانما لا يلزم الاستنجاء لان معنى المسح اي تاثيره انه تطهير حكمي غير معقول المعنى يعني ليس المقصود
منه حصول التطهير حقيقة لانه لا يحصل بالمسح بل يزداد به النجاسة التي في المحل وكذا الغسل في
موضع المسح مكروه ولو كان التطهير مقصودا لكان الغسل افضل بل هو امر تعبدي فبني على التخفيف
كالتيمم والتكرار فيما شرع وهو الغسل انما شرع لتوكيده فكان مكروها لانه مقرب الى الامر المكروه
وهو الغسل الا ترى ان المسح يتادى ببعض محله توضيح لكون التطهير غير مقصود فيه معنى الفرض
يتادى بمسح بعض الراس وهو الربع او مقدار ثلثة اصابع عندنا وعنده مقدار ثلث شعرات
ولو كان التطهير مقصودا لما تادى ببعض المحل كالغسل بخلاف الاستنجاء لان التطهير فيه مقصود
اذ هو ازالة عن النجاسة ولو كان الغسل فيه افضل لانه اكتفى بالحجر والمدر تخفيفا وفي التكرار
توكيده اي توكيد الازالة المقصود في الاستنجاء الا ترى توضيح لكون الازالة النجاسة التي هي تطهير
فيه مقصودا يعني لو استعمل الحجر في بعض المحل دون بعض لا يتم الاستنجاء باعتبار الاستيعاب
والقصد الى تطهير القلب المحل تطهير الغسل في الاعضاء المغسولة سنة كالمضمضة او فرض
كغسل الوجه ولذلك شرع التكرار فيه وهذا معنى ثابت اي كونه تطهيرا حكما غير معقول المعنى
موثرا في المنع من التكرار ثابت باسم المسح لغة لانه يدل على الاصابة وهي لا تنبئ عن التطهير الحقيقي
وانما يدل على التخفيف فكان الدفع بهذا المعنى كالدفع بنفس الوصف وعبارة التقويم ان وصف
المسح انما صار علة لمنع التثليث لانه قد ظهر اثره في نفسه من التخفيف في مقابلة الغسل فعلا يعني
انه من حيث انه يتادى ببعض الاصابع وذاتا من حيث انه اصابة وكذا قدرا من حيث انه يتادى
ببعض المحل وهذا المعنى معدوم في الاستنجاء قوله وكذلك اي ومثل قولنا في المسح قولنا في
الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول ولا يلزم عليه ما اذا لم يسل لان ما سال
منه نجس اوجب تطهيرا يعني ان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه موثر في تنجيس ذلك الموضع
وايجاب تطهيره حتى وجب غسل الموضع للتطهير بالاجماع كما يجب بخروج البول فلما سوى الفقيه

الايجاب من الطهارة الحقيقية ساواه في ايجاب الحكمية بل اولى لانها دون الطهارة الحقيقية واخف
منها من حيث انه طهارة وهذا اي الذي ظهر ولم يسل لو يوجب تنجيس المحل ولم يوثر في ايجاب
الطهارة في محلها فكذا غير محلها فيتبين بدلالة التاثير ان غير السايل لم يدخل تحت التعليل
وان عدم الحكم هناك لعدم الوصف معنى وان عدم صورة ومثله يكون مرجحا للعلة فكيف يكون
نقضا غير خارج اذا لم يسل وانما لم يحتج الى ذكره لانه في بيان بنفس الوصف بل كان يكفيه
ان يقول وهذا لم يتعلق به وجوب التطهير الا انه ذكره ليضم الدفع بالوصف الى الدفع بالوصف الى الدفع
بالتاثير توكيدا فان قيل ما ذكرتم انه موثر في ايجاب غسل ذلك المحل غير مستقيم على اصلكم على الاطلاق
لان الخارج النجس اذا تجاوز عن راس الجرح لا يوثر في ايجاب الغسل في ذلك الموضع اذا لم يتجاوز قدر الدرهم
عندكم حتى لو توضا من غير غسل ذلك الموضع جازت صلوته واذا لم يوثر خروج ما دون الدرهم
في ايجاب الطهارة الحقيقية فكيف يوثر في ايجاب الحكمية غرضنا من هذا التعليل الحاقه بالبول وقد
ثبت بالاجماع ان الشرع عفا عن القليل في السبيلين حيث اكتفا بالاحجار ولم يوجب الغسل فالحقنا غير السبيلين
بهما في هذا الحكم ايضا هذا لا يدل على عدم تاثيره في ايجاب الغسل بل الغسل يوثر في ايجاب الطهارة الحقيقية
والحكمية جميعا كالكثير في الموضعين اعني في الاصل والفرع الا ان الشرع عفا في القليل عن ايجاب احدى
الطهارتين فبقيت الاخرى واجبة به على ان عند الخصم الحكم في القليل والكثير سواء حتى وجب غسل القليل
كغسل الكثير وعند بعض مشايخنا يجب غسل القليل ايضا حتى لو راى المصلي في ثوبه نجاسة دون قدر الدرهم
يقطع الصلوة ويغسلها ان لم يخف فوت الوقت ثم يصلي وقالوا ايضا لو اشتغل بغسل ما دون الدرهم من النجاسة
يفوته الجماعة ولكن لا يفوته الصلوة والوقت انه يشتغل بغسلها ويصلي منفردا فعرفنا ان القليل موثر في ايجاب
كالكثير قوله واما الدفع بالحكم وكذا دفع المناقضة بالحكم ان يدفع المعلل ما يرد عليه من النقض بمنع عدم الحكم في
صورة النقض بان يقول لا نسلم ان الوصف ان وجد لم يوجب الحكم بل الحكم موجود فيها ايضا تقديرا كما اذا قال
الخصم ان الغصب سبب الملك ابدا وهو الضمان فيكون سببا لملك المبدل وهو المغصوب فان اورد عليه المدبر نقضا
حيث كان غصبه سببا لملك البدل وليس سبب لملك المبدل يدفعه بالحكم بان لا نسلم تخلف الحكم عنه بل الغصب
فيه سبب للملك كالبيع لانه مال مملوك بدليل انه لو جمع بين مدبر وقن في البيع واخذ حصته من الثمن
حتى بقي العقد في القن بحصته ولو لم يكن السبب منعقدا في حق المدبر لما انعقد العقد في القن لانه يصير
بايعا اياه بحصته من الثمن ابتداء وانه لا يجوز كما لو جمع بين حر وقن وباعهما لكنه اي السبب وهو الغصب
امتنع حكمه وهو ثبوت الملك لمانع وهو حق المدبر نظرا للمدبر الا ان السبب لم يوجد وان كان امتناع
الحكم لمانع كان الحكم موجودا تقديرا نظرا الى اقتضاء العلة اياه فلا يكون نقضا بل طردا وهذا اقول
من يجوز تخصيص العلة فاما عندي انكره بالغصب في المدبر ليس بسبب تملك العين فكان عدم الحكم لعدم

العلة لا لمانع مع وجوده على ما مر في باب التخصيص واما اورد الشيخ هذا القسم في هذا الباب مع انكاره تخصيص العلة اتباعا للقاضي الامام فانه اورده في التقويم على هذا الوجه ولكنه ليس بصحيح عنده بدليل انه ذكر في شرح التقويم في هذا الوجه ان الدفع بهذا الوجه لا نسلم عن القول بتخصيص العلة ورايت في نسخة اخرى من مصنفات الشيخ في بيان هذا الوجه ان الغصب سبب لافادة ملك البدل في المواضع كلها الا ان في فصل المدبر انما لا ينعقد سببا لمانع في المحل فكان ههنا الحكم السبب غير منعقد للمانع وكان الحكم معدوما لعدم العلة لا لوجوده مع المانع قوله ومثل قولنا في الجمل الصائل الجمل اذا صال على انسان فقتل المصول عليه يجب الضمان عندنا وعند الشافعي لا ضمان عليه لانه فعله دفعا للهلاك عن نفسه فصار كالحر الصائل والعبد الصائل ونحن نقول ان المصول عليه اتلف مالا متقوما معصوما حقا للمالك لاحياء نفسه فيجب الضمان عليه كما لو اتلفه قبل الصيال وهذا لان اباحة القتل لاحياء المهجة لا في عصمة لان دفع الهلاك يحصل مع بقاء عصمة المحل باباحة الاتلاف بشرط الضمان كما في الاتلاف لدفع المخمصة كما في مباشرة محظور احرامه عند العذر وهو الكفارة ويلزم عليه ما اذا اتلف العادل مال الباغي حال القتال والبغي وما يجري مجراه مثل اتلاف نفس الباغي والاتلاف عند الغير اذا صال عليه بالسلاح فان كل واحد منهما اتلاف لاحياء المهجة ثم عصمة المحل قد سقطت في هذه القيود حتى لم يجب الضمان على المتلف لانه اتلفه احياء لنفسه فيدفع هذا النقض بالحكم بان يقول لا نسلم ان العصمة في تلك الصور سقطت بهذا المعنى وهو احياء المهجة ولكنها بالبغي في حق الباغي وبالصيال في حق العبد لان العبد آدمي مكلف وانه في حق الدم والحيوة مبقى على اصل الحرية فبطلت حرمته بصياله كما يبطل حرمة الحر بصيانه وبطلان حق المولى بطريق التبع كما في اقراره بالحدود والقصاص فكان اي اتلاف مال الباغي وما يجري مجراه طردا اي موافقا لما ذكرنا من المعنى لا نقضا على علته لانه انما يكون نقضا ان لو وجد الاتلاف منافيا للعصمة موجبا سقوطها في صور النقض ولم يوجد بل السقوط وجد بعلة اخرى لا باتلاف فكان حكمه الاتلاف وهو عدم منافاته للعصمة موجود كما في اتلاف الجمل الصائل لكنه يمنع وجود معنى اخر مسقط للعصمة الا ترى ان الاسلام مع كونه موجبا للعصمة لا يمنع حدوث معنى اخر يوجب سقوط العصمة فهذا اولى لانه ليس بموجب للعصمة كما انه ليس بمسقط لها فهذا معنى الدفع بالحكم في هذه المسألة والصول والصيال الوثب والمهجة الدم ويقال المهجة الدم ويقال المهجة دم القلب خاصة والمراد منها ههنا الروح ويقال خرجت مهجته اذا خرجت روحه وكذلك وكما لا يلزم المدبر وقال الباغي على المسألتين المتقدمتين لوجود حكم العلة في صورة النقض لا يلزم دم الاستحاضة في هذه المسألة يعني لو قيل انه دم خارج نجس وليس بحدث حيث لم ينتقض به الطهارة ما دام الوقت باقيا وما دامت تصلي الفرض وما يتبعه من النوافل لا نسلم انه

ليس لحدث بل نقول انه حدث ولكنا اخرنا حكمه الى ما بعد خروج الوقت للعذر ولهذا يلزمها الطهارة لصلاة اخرى بعد خروج الوقت بذلك لان خروج الوقت ليس بحدث بالاجماع والحكم تارة يتصل بالسبب وتارة يتاخر عنه لمانع كالبيع بشرط الخيار وهذا معنى قوله امتنع عمله لمانع وهذا قول من جوز تخصيص العلة ايضا قوله واما الرابع وهو الدفع بالغرض بان يقول الغرض من هذا التعليل الحاق الفرع بالاصل والتسوية بينهما في المعنى الموجب للحكم وقد حصل فيما يرد نقضا على الفرع الذي هو الخلاف وارد على الاصل الذي هو مجمع عليه الجواب للخصم في محل الوفاق كما هو الجواب لنا في محل النزاع وذلك مثل تعليلنا في الخارج من غير السبيلين انه خارج نجس فيكون حدثا كالخارج من احد السبيلين فاورد عليه الاستحاضة ودم صاحب الجرح السائل فان الاول يرد نقضا على الاصل اذ هو خارج نجس عن احد السبيلين وليس بحدث فيدفع بالغرض وهو ان يقال ان المقصود من هذا التعليل التسوية بين الفرع وهو الخارج من غير السبيلين وبين الاصل وهو الخارج من احد السبيلين وقد حصل فان الخارج من احد السبيلين حدث فان الدم اذا صار لازما لزم العفو لقيام وقت الصلوة اي بسبب قيام وقت الصلوة لانا مخاطبه بالاداء فلزم ان يكون قادرة ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة فكذلك هذا اي فمثل الاصل الفرع وهو الخارج من غير السبيلين فانه صار لازما يصير عفوا لقيام وقت الصلوة ولو لم يجعل عفوا في الفرع عند اللزوم لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز تغلب التسوية التي هي المقصود من التعليل وجعله عفوا كالاصل فلا يكون نقضا قوله اي وكما يدفع بالغرض في هذه المسألة يدفع الغرض في مسألة التامين فان علماءنا قالوا ان السنة في التامين الاخفاء دون الجهر خلافا للشافعي رحمه الله لانه ذكر اي دعاء فان معناه استجب دعاءنا قال الله تعالى لموسى وهرون عليهما السلام قد اجيبت دعوتكما وروي ان موسى كان يدعو وهرون كان يؤمن وكان سنته الاخفاء كما في سائر الادعية اذ الاصل فيها الاخفاء لقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفيه ولقوله عليه خير الدعاء الخفي وخير الرزق ما يكفي او ما هو ذكر الحقيقة لان آمين بالمد اسم من اسماء الله تعالى كذا في الاسرار وهو قول مجاهد فكان سنته الاخفاء كما في سائر الاذكار لقوله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخفية دون الجهر من القول الاية وقوله عليه السلام في رفع صوته بالذكر انك لن تدعو اصم ولا غائبا ويلزم عليه الاذان وتكبيرات الامام في الصلوة فانها اذكار شرعت بالجهر فيدفع بالغرض بان يقال غرضنا من هذا التعليل جعل الذكر سببا لشرع المخافته وان يسوي بين التامين وسائر الاذكار في هذا المعنى وقد حصل لان في صورة النقض الاصل هو الاخفاء ايضا لان في تلك الاذكار معنى زائدا يوجب الجهر بها على خلاف الاصل وهو انها اعلام بفتح الهمزة اي دلالات على انتقالات الامام من حاله الى حاله وعلى دخول وقت الصلوة او انها اعلام بكسر الهمزة اي هي اخبار وتنبيه لمن خلف الامام بانتقاله الى ركن اخر وللناس

بدخول الوقت ولهذا سُمّي اذانا فلذلك المعنى الزايد وجب في هذه الاذكار حكما عارضا على الاصل
وهو الجهر لانها لا تصلح اعلاما الا بصفة الجهر فبان العرض المطلوب بالتعليل وهي التسوية
بين هذه الاذكار وبين ساير الاذكار اندفع النقض ويمكن ان يجعل هذا من قبيل الدفع بالحكم بان
يقال هذا المعنى وهو كونه ذكرا يوجب الاخفاء في صورة الاذان الا انه امتنع لمانع اقوى وهو ما ذكرنا لان
وجود علته لا يمنع وجود علة اخرى توجب الحكم على خلاف الاول وكان الاخفاء فيهما ثابتا تقديرا
ولهذا لو جهر المقتدي او المنفرد فقد اساء وكذا لو جهر الامام فوق حاجة الناس الى العلم فقد
اساء لزوال المعنى الموجب فيما وراء موضع الاعلام فان قيل سلمنا ان الاصل في كل ذكر هو الاخفاء
الا انه قد قام في التامين معنى اخر يوجب الجهر وهو اعلام القوم ايضا فان النبي عليه علق تامين القوم
بتامين الامام في قوله اذا امن الامام فامنوا ولو لم يكن تامين الامام مسموعا لما صح تعليق القوم به
ويؤيده ما روى ابن وايل ان النبي عليه كان يجهر بالتامين وما روى عن عطاء انه قال ادركت مايتين من
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا امّنوا يسمع لتامينهم ضجة في المسجد قلنا قد حصل الاعلام
ببيان الموضع حيث قال في حديث اخر فاذا قال الامام ولا الضالين فقولوا امين فلا حاجة الى الاعلام بالجهر
فيبقى على الاصل وهو الاخفاء الا ترى الى قوله عليه السلام في هذا الحديث فان الامام يقولها ولو كان تامينه
مسموعا لاستغنى عن هذا الكلام وقد اختلفت الاخبار في فعل النبي عليه فيحمل الجهر على التعليم او على ابتداء
الامر على ان ابراهيم النخعي رد حديث وايل شهد او بل وغاب عبد الله وابو وايل من الاعراب وما روى عن عطا
معارض بما روى عن عمر وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم بخلافه فان مذهبهم في التامين الاخفاء
واكثر ما في الباب ان يكون بين الصحابة اختلاف فيدل اختلافهم على اختلاف الاخبار فيصار الى الترجيح لما
ذكرنا اليه اشير في الاسرار بتوفيقه وهذا اي الدفع بالغرض معنى قول مشايخنا يعني اهل النظر منهم
في باب الدفع انه اي الفرع لا يفارق الاصل يعني انهم اذا دفعوا النقض بان قالوا ان الفرع مع ورود هذا
النقض لا يفارق الاصل فهو الدفع بالغرض الذي ذكرنا الا انهم لقبوه بانه لا يفارق حكم الاصل ونحن
لقبناه بالغرض لانه ابين في وجه الدفع فما قالوا اذ ليس بيان ان عدم مفارقتهما في الحكم المطلوب من التعليل
او في ورود النقض عليهما فكان بمنزلة المجمل وفيما قلنا بيان تسويتهما في الغرض وهو الحكم المطلوب
من التعليل مع ورود النقض فكان بمنزلة المفسر فلهذا اخترنا هذه العبارة قال القاضي الامام
رحمه الله وهذه الوجوه الاربعة من الدفع سمى الفقه فانه اسم ينبئ عن معنى ينال بالتامل
والاستنباط فالدفع على طريق الفقه وهو ان يكون بوجوه لا ينال الا بالتامل فاما الدفع بالفاظ ظاهر
فمما يقع بها الاحتراز عن النقض بمجرد السماع فلا يكون فقها قال وقد زاد مشايخنا من اصحاب الطرد
في هذه العلل المؤثرة فعللوا بمسح الراس انه مسح بالماء فاشبه مسح الخف احترازا عن الاستنجاء

بلفظ

بلفظ ظاهر وعللوا الدم السايل فانه نجس خارج الى موضع يلحقه التطهير وفيه احترازا عن
غير السايل بلفظ ظاهر وعللوا الايجاب الملك في المضمون بالغصب عند اداء الضمان بانه سبب
اوجب ملك البدل فيوجب ملك المبدل القابل للملك احترازا عن المدبر وانه سمج ولغو
ذكر لوقوع الغنى عنه بما دونه بتوفيقه واذا قامت المعارضة ولما فرغ من بيان المعارضة
والممانعة وبيان دفع المعارضة بعد تحققها فقال واذا قامت المعارضة اي تحققت فان
لم يندفع بطريق من طرق المسلوكة في دفع العلل من الممانعة والقلب ونحوهما كان السبيل
فيه اي دفع المعارضة الترجيح فان استوى احوال المجيب ان يساويه في الترجيح باقامة دليل
يوجب خلاف ما اقتضاه دليل المجيب فوجب دفع ببيان الترجيح اذا لم يندفع بطريق اخر فان لم
يثبت المجيب الترجيح كان منقطعا فان لم يمكنه ترجيح علته لزمه ما ادعاه لان العمل بالراجح وا
اهمال المرجوح واجب عند العامة على ما سنبينه باب الترجيح اعلم ان علماءنا

مطلب في ترجيح احد الدليلين عند تعارضهما

اختلفوا في جواز التمسك بالترجيح عند التعارض ووجوب العمل بالراجح فقال بعضهم الواجب عند
التعارض التوقف او التخيير دون الترجيح لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فقد امر بالاعتبار
والعمل بالمرجوح اعتبار وقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر ولان الامارات الظنية لا تزيد
على البينات والترجيح غير معتبر في البينات حتى لم يترجح شهادة الاربعة على شهادة الاثنين
فكذا في الامارات وذهب الجمهور الى صحة الترجيح ووجوب العمل بالراجح متمسكين في ذلك باجماع
الصحابة والسلف على تقديم بعض الادلة الظنية على البعض اذا اقترن بها ما يقوى به على معارضه
فانهم قدموا خبر عايشة رضي الله عنها في التقاء الختانين على خبر من روى على ان لا ماء الا من الماء
وقدموا ايضا خبر من روت من ازواجه انه كان عليه السلام يصبح جنبا وهو صايم على ما روى ابو هريرة
رضي الله عنه عن الفضل ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي عليه من اصبح جنبا فلا صيام له وقوى علي
خبر ابي بكر رضي الله عنه فلم يحلفه وحلف غيره وقوى ابو بكر رضي الله عنه خبر المغيرة في ميراث الجدة لما
روى معه محمد بن سلمة الى غير ذلك مما يكثر تعداده ولان العقلاء يوجبون العمل بالراجح بعقولهم في الحوادث
والاصل الامور الشرعية على وزان الامور العرفية لكونه اسرع الى الانقياد ولهذا قال عليه السلام ما راه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن والجواب على تمسكهم بالاية ان مقتضاها وجوب النظر وليس فيها ما ينافي القول
بوجوب العمل بالراجح وعن احتجاجهم بالسنة منع كون المرجوح ظاهرا الا ان الظاهر هو ما يرجح احد
طرفيه على الاخر والمرجوح مع الراجح ليس كذلك وعن تعلقهم بمسالة الشهادة ما سياتي واعلم
ايضا ان الترجيح انما يقع بين المظنونين لان المظنون يتفاوت في القوة ولا يتصور ذلك في معلومين
اذ ليس بعض المعلوم اقوى من بعض وان كان بعضها اجلى واقرب حصولا واشد استغناء عن

التأمل ولذلك قلنا ان التعارض نصان قاطعان فلا سبيل الى الترجيح بل المتاخر هو الناسخ لان عرف
التاريخ والا وجب المصير الى دليل اخر او التوقف ولا في معلوم ومظنون لاستحالة بقاء الظن ومعارضة
العلم وبثبت ان محل الترجيح الدلايل الظنية فبعد ذلك الكلام في ترجيح الاقيسة على الاوجه التي ذكرها
الشيخ في الكتاب قوله في تفسير الترجيح ومعناه لغة وشريعة يحتمل ان يكون من اللف والنشر المستقيم
اي في تفسير الترجيح شريعة ومعناه لغة اما الاول وهو تفسير الترجيح لغة وشريعة والثاني في الوجوه
التي يقع بها الترجيح اى الوجوه الصحيحة الذى يقع بها الترجيح في الاقيسة اما وجوه الترجيح في الا
خبار وقدم الكلام فيها فان الترجيح عبارة عن كذا فيه توسع لان ما ذكر معنى الرجحان لان معنى الترجيح
اثبات الترجيح ولهذا قال الامام الترجيح لغة اظهار الزيادة لاحد المثلين على الاخر وصفا لا اصلا من قولك
ارجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته وطفت كفة السنجات مثلا لا يبطل معنى الوزن
فصار الترجيح بناء على المماثلة فقوله بناء خبر صار وما خبر بعد خبر وبناء مصدر بمعنى المفعول
وقع موقع الحال وقايما خبر صار اى صار الترجيح على هذا التفسير الذي ذكرنا مبنيا على المماثلة
قايما بكل الانه لما كان عبارة عن فضل احد المثلين لانه من المماثلة وقيام التعارض ولما كان ذلك الفضل
من حيث الوصف لا بد من ان يكون قوله فصار الترجيح الى اخره بيان المعنى الشرعي والاول بيان
المعنى اللغوي ويحتمل ان يكون هذا تحقيقا للمعنى اللغوي وقوله وكذلك معنى الترجيح شرعا اشارة
الى المعنى الشرعي واصل ذلك اى اصل الترجيح بالتفسير الذى ذكرناه رجحان الميزان اى هو
ماخوذ منه فانه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتي الميزان وتلك الزيادة على وجه
لا يقوم بها المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا في العادة كالدانق
ونحوه مثل الحبة والشعيرة فان الدانق في مقابلة الشعيرة لا يعتبر وزنه عادة ولا يفرد له الوزن في
مقابلتها بل وبقدر ويحمل كان لم يكن واما الستة والسبعة والواو بمعنى او اذا اضمت الى احدى العشرة
يعنى اذا قوبلت عشرة بعشرة الى احدهما ستة او سبعة او نحوها لا يسمي ذلك ترجيحا لان الستة
ونحوها يعتبر وزنها في مقابلة العشرة ولا يهدر فلا يسمى الا زيادة درهم على العشرة في
احد الجانبين رجحانا لان المماثلة يقوم به اصلا ويسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة
لا تقوم عادة ويجوز ان يكون مراد الشيخ من احدى العشرة نفس حقيقة العشرة ومن الحبة
السنجية التي في مقابلتها قوله وكذا معنى الترجيح شرعا اي وكما بينا معنى الترجيح لغة
فهو في الشرع بذلك المعنى ايضا اذ هو في الشرع عبارة عن اظهار قوة لاحد الدليلين المتعارضين
لو انفردت عنه لا يكون حجة وهو معنى قول صاحب الميزان الترجيح يكون لاحد الدليلين
زيادة قوة مع قيام التعارض ظاهرا وعبارة بعض الاصوليين انه تقوية احد الطرفين على الاخر

ليعلم

ليعلم الاقوى فيعمل به ويطرح الاخر وفسره بعضهم بانه عبارة عن اقتران احد
الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يقوى على معارضه وقوله احد الصالحين
احتراز عما لا يكون احدهما او كلاهما صالحا للدلالة وقوله مع تعارضهما احتراز عن الصالحين
الذين لا تعارض بينهما اذ الترجيح انما يكون مع التعارض لا مع عدمه قوله الا ترى انا
جوزنا توضيح لما ذكر ان الترجيح في الشرع كالترجيح في اللغة من حيث انما يقع به الترجيح يكون
وصفا لا اصلا فانا قد جوزنا فضلا في الوزن في قضاء الديون لقوله عليه السلام للوزان حين
اشترى سراويل بدرهمين زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن ولم نجعله اى ذلك
الفضل هبة حتى منع من الجواز لان الفضل الذي يحصل به الرجحان زيادة يقوم وصفا بالموصوف
بسببه فان كان ذلك الفضل اكثر مما يقع به الترجيح كالدرهم على العشرة وكان من قبيل ما يقع به
التعارض بصفة التطفيف يعني يوزن قصدا في مقابلة الاخر وان كان فيه صفة التطفيف صار ذلك
الفضل هبة حتى كان باطلا لو لم يكن متميزا كهبة المشاع لانه ما يقوم به المماثلة فانه يكون مقصود
بالوزن فلا بد من ان يجعل مقصودا في التمليك بسببه وليس ذلك الا الهبة فان قضاء العشرة
يكون بمثلها عشرة فتبين ان بالرجحان لا يفوت اصل المماثلة لانه زيادة وصف الجودة وما يكون
مقصودا بالوزن يفوت به المماثلة ولا يكون ذلك من الرجحان في شئ قوله ولهذا قلنا اي
ولما ذكرنا ان الترجيح لغة وشريعة انما يقع بوصف هو تابع لا بما هو اصل قلنا في ترجيح العلل
انه لا يقع بما يصلح علة بانفراده لانه لا يصلح تبعا وانما يقع الترجيح بوصف لا يصلح علة بانفراده
نحو قوة الاثر واعلم ان العلماء اختلفوا في الترجيح بكثرة الادلة مثل ان يكون في احد الجانبين
حديث واحد وقياس واحد وفي الاخر حديثان او قياسان فذهب بعض اهل النظر من اصحابنا
وبعض اصحاب الشافعي الى انه يصح الترجيح بها لان الدليل الواحد لا يقاوم الا دليلا واحدا من
جنسه فيتساقطان بالتعارض فيبقى الدليل سالما عن المعارضة فيصح الاحتجاج به ولان المقصود
من الترجيح قوة الظن الصادر عن احد الامارتين المتعارضين فيترجح على الاخر الا ترى ان العلة المنتزعة
عن اصول يترجح على المنتزعة من اصل واحد لتقويها بكثرة اصولها فالعلل المنتزعة من اصول
ولها يدل على معنى واحد يكون الترجيح من العلة الواحدة من اصل واحد لتقويها بكثرتها في انفسها
وكثرة اصولها ايضا وذهب عامة الاصوليين ان الترجيح لا يقع بكثرة الادلة لان الشئ انما يتقوى بصفة
توجد في ذاته لا بانضمام مثله اليه كما في المحسوسات وهذا لان الوصف لا قوام له بنفسه فلا يوجد
الا تبعا لغيره فيتقوى به الموصوف واما الدليل المستند بنفسه فلا يكون تبعا لغيره فلا يحدث منه
معنى قوة لغيره بل يكون كل واحد معارضا للدليل الذي يوجب الحكم على خلافه فيتساقط بالتعارض وهذا

بخلاف العلة المنتزعة عن اصول لانها باعتبار شهادة الاصول بصحتها بقوت بنفسها فيترجح
بقوتها فاما العلل فلا يتقوى بكثرتها ولا بكثرة اصولها لان كل اصل يشهد بصحة علته المنتزعة
منه لا بصحة علة اصل اخر ولا نسلم ان قوة الظن تحصل بكثرة الادلة فانه لو اجتمع الف قياس وعارضه
تلك الاقيسة جزو واحد من اخبار الاحاد كان ذلك الخبر راجحا كما لو كان القياس واحدا ولو كان لكثرة اثر
في قوة لترجحت الاقيسة المتكثرة بتعارضها على الحديث الواحد ويويد ما ذكرنا اتفاقهم على عدم ترجيح بكثرة
العدد فان احد المدعيين لو اقام شاهدين والاخر اربعة لا يترجح شهادة الاربعة على شهادة الاثنين
علة تامة للحكم فلا يصلح مرجحة للحجة وكذا لو اقام ثلاثة لان زيادة شاهد واحد من جنس ما يقوم به
الحجة بطريق الاصالة كالذي يشهد بهلال رمضان وحده وفي السماء غيم فان تلك الشهادة حجة حتى
وجب على القاضي الامر بالصوم فلا يقع به الترجيح ولو اقام احدهما شاهدين مستورين والاخر شاهدين
عدلين لم يترجح شهادة عدلين بظهور ما يوكد معنى الصدق في شهادتهما فيثبت ان الترجيح بكثرة الادلة
غير صحيح وان الترجيح انما يحصل بما يزيد قوة لما حصل حجة وبصير وصفا له قوله ولهذا اي
ولان الترجيح لا يقع بما يصلح دليلا بانفراده قالوا ان القياس لا يترجح بقياس اخر لما قلنا بل يترجح بقوة
لا توفيه لتاكد ما هو الركن في القياس والقياس في النص لان النص متى شهد بصحة القياس صار
العمل للنص فسقط القياس اي ان يضاف الحكم اليه في المنصوص نفسه على ما مر ان تعليل النص
بعلة لا يتعدى ساقط ولان النص فوق القياس وقد بينا ان القياس لا يترجح بقياس اخر لانه لا يصير مع
له فبالنص اولى ولا نص الكتاب بنص اخر يعني اذا وقعت المعارضة بين اثنين لا يترجح احدهما بآية
اخرى بل لا يترجح بقوة في النص بان يكون مفسرا او محكما في الاية والاية تعارضه دونه بان كان مجملا
او مأولا على ما مر ذكره في اول الكتاب حتى صارت الحديث المشهور اولى من الغريب اي من الخبر الذي
دونه من اخبار الاحاد لان الحجة هو الخبر المنقول عن النبي عليه والاستشهار يوجب قوة ثبوت في النقل
الذي به ثبت الخبر عن النبي عليه السلام ويصير حجة ويصير وصفا للخبر لانا نقول خبر مشهور ومتو
اتر وشاذ وبهذا اخرج الجواب عما يقال كان ينبغي ان يترجح الخبر بكثرة الرواة حتى لو كان الخبر راويه واحد
ولمعارضه روايتان او رواة يترجح على الاول ادليس في الاشتهار الا كثرة الرواة وقد انكر الشيخ
ذلك في باب المعارضة لان بكثرة الرواة اذا لم يبلغوا احد التواتر والشهرة لا يحدث وصف في الخبر يتقو
به بل هو حيز الاحاد كما كان فاما اذا لم يبلغ حد التواتر او الشهرة فقد حدث فيه وصف يتقوى به حيث
يقال خبر مشهور ومتواتر فيعتبر هذه الكثرة في الترجيح دون القياس ونقل عن بعض مشايخنا ان احد
النصين المتعارضين وان كان لا يترجح بنص اخر ولكنه يترجح بالقياس لان القياس غير معتبر في مقابلة
النص فكان بمنزلة الوصف للنص الذي يوافقه وتابعا له فيصلح مرجحا وذكر شمس الائمة ان احد الخبرين

لا يترجح

لا يترجح بالقياس وينبغي ان يكون هذا اصح لانه من جنس ما يصلح حجة بنفسه بطريق الاصالة وان لم
يكن حجة في الموضع وكذلك اي وكما لا يترجح احد الدليلين بدليل اخر فيما ذكرنا من الامثلة لا يترجح
صاحب الجراحات على صاحبه فيما اذا جرح رجل رجلا يعني جراحة يقصد بها القتل وجرحه اخر
جراحات كذلك ايضا حتى لو خدش احدهما وجرح الاخر فالضمان ان كان خطأ والقصاص ان كان
عمدا على الجارح دون الخادش فمات منها اي من الجراحات بانه مات ولم يندمل واحده منها حتى
لو جرحه احدهما واندمل ثم جرحه الاخر او اندمل جرح احدهما بعد ما جرحاه ثم مات فجعل
اندمال جرح الاخر كان الدية والقصاص على من يندمل جرحه دون الاخر وذلك خطأ انما قيد به
مع انه لو كان عمدا لا يترجح صاحب الجراحات على الاخر يجب القصاص عليهما ايضا فتبين ان صاحب
الجراحات الواحدة في وجوب الدية ولا يعتبر عدد الجراحات مع امكان اعتباره بقسمة الدية
عليه اثلاثا انه جرح احدهما جراحة واحدة والاخر تسع جراحات لو قيل بالترجيح لكان الدية
في الخطاء والقصاص في العمد على صاحب التسع دون الاخر ولما سقط الترجيح كان اعتبار عدد
الجراحات ممكنا في الخطاء بقسمة الدية عليه وايجاب عشرها على صاحب الجراحة الواحدة وتسعة
اعشارها على الاخر ومع ذلك لم يعتبر بل اعتبر عدد الجراحات لا عدد الجنايات وفي العمد بعد
سقوط الترجيح لا يمكن عدد الجنايات لعدم تجزء القصاص بوضع المسئلة في الخطاء ليتبين ان بعد
سقوط الترجيح المصير الى عدد الجاني لا الى عدد الجنايات وانما وجب المصير الى عدد الجاني دون
عدد الجنايات لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلا يعتبر
العدد في الجراحات الحاصلة من واحد بمنزلة جراحة واحدة الا ترى لو انفرد صاحب الجراحات
لم يكن عليه الا دية واحدة ولو انفرد صاحب الجراحة الواحدة كان عليه دية كاملة فعرفنا ان
المعتبر عدد الجاني لا عدد الجنايات حتى تجعل واحدة قائلا انما ذكر هذا التعليل ان الترجيح في جعله
قاتلا وحده واهدار جناية الاخر لا في اعتبار عدد جنايات مع اعتبار جناية الاخر لان كل جراحة
من جراحات صاحب الجنايات المتعددة يصلح معارضة لصاحب الجراحة الواحدة فلم
يصلح وصفا لجناية اخرى فلا يقع بها الترجيح ولو قطع احدهما وحز الاخر رقبته فالقاتل هو الذي
حز رقبته دون الاخر لزيادة قوة فيما هو علة القتل من فعله وهو انه لا يتوهم بقاء حيا بعد فعله
بخلاف فعل الاخر قوله وكذلك قلنا اي وكما قلنا مساواة صاحب الجراحات المتعددة صاحب
الجراحة الواحدة قلنا بمساواة صاحب القليل صاحب الكثير في استحقاق الشقص الشائع المبيع
بشفعة الشقص الجوار بين الشي والنصيب وانما وضع المسئلة في الشقص وان كان صاحب الحكم الجوار عندنا
لذلك حتى كان من جواره من جانبين فلا يترجح على من كان جواره من جانب واحد ليمكنه بيان قول الشافعي

رحمه الله بقوله وقد وافقنا الشافعي في هذا صورته دار بين ثلثة نفر لاحدهم نصفها وللاخر ثلثها وللثالث سدسها
فباع صاحب النصف نصيبه وطلب الاخوان الشفعة لم يترجح صاحب الثلث على في استحقاق الشفعة حتى
لم يكن له ان يأخذ جميع المبيع بالاتفاق لكن كان لكل واحد منهما استحقاق الشفعة بقدر نصيبه عند الشافعي
فيقتضى الشقص المبيع بينهما اثلاثا بعدد ملكهما وان كان البايع صاحب الثلث قضى بين الباقين ارباعا
وان كان البايع صاحب السدس قضى به بين الاخرين اخماسا وعندنا يقضى بالمبيع بين الباقين انصافا
بكل حال وقوله لان كل جزء الى اخره دليل على المفهوم من هذا التقرير بما على الملفوظ وهو
المساواة يعني قلنا انهما سواء في استحقاق الشقص والرجحان لصاحب الكثير على صاحب القليل
لان كل جزء من اجزاء السهم لصاحب الكثير مع صاحب القليل بكل جزء مما في يده وان قل فلم يحصل
شيء من السهم الذي في يده وصفا يغير ذلك الشيء وهو ما في السهم فلا يقع به الترجيح اذ لم يوجد في جانب صاحب
الاكثر العلة وهو غير صالح للترجيح وقوله وقد وافقنا الشافعي على هذا اشارة الى المفهوم ايضا
اي وافقنا على عدم الترجيح حيث لم يحكم باستحقاق صاحب الكثير بكل المبيع ولو رجح صاحب الكثير
بالحكم باستحقاقه للجميع وحرمان صاحبيه ولكنه جعل حق الشفعة من مرافق الملك اي من منافعه
وثمراته كالثمر والمتولد من الاشجار والحيوانات المشتركة فجعله اي حق الشفعة منقسما على
قدر الملك وكان هذا اي ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله غلطا بعد حكم العلة وهو استحقاق الشفعة
متولدا من العلة وهو ملك الشفيع ما يشفع منقسما على اجزائهما وكلاهما غير مستقيم لان الحكم يثبت
بعلة لا بطريق التولد بل بايجاد الله تعالى اياه مقارنا للعلة وكذا الحكم لا ينقسم على اجزاء العلة لا يسلم انه
ضرورة كل جزء من العلة علة لجزء من الحكم والشرع جعل جميعها علة لجميع الحكم لا غير والقول
بالانقسام كان نصبا للشرع بالرأي وذلك فاسد بل الشفيع يأخذ المبيع باعتبار ان ملكه القديم جعله
احق من الدخيل لا من حيث ان المأخوذ صار حقا لملكه شرعا واذا لم يصر المأخوذ من مرافق
ملكه لم يتوزع عليه وان كان مرفقا فهو من حيث ان الاصل علة وثبوت حق التملك للشفيع حكمه
ثم الملك يثبت له من الثمن الذي يعطيه فكان مرفقا من حكم العلة لا من العلة فلم يؤثر فيه زيادة
العلة بخلاف الثمرة لانها متولدة من الشجر فثلث الشجر لا يولد الا ثلث الثمر والعلة بدل المنفعة
فثلث المنفعة لا يكون الا ثلث البدل قوله واجمع الفقهاء في ابني عم احدهما زوج المرأة
يعني ماتت امرأة وتركت ابني عم احدهما زوجها وصورته ظاهرة ان التعصيب الذي في زوج
لا يترجح بالزوجية والباقي بينهما بالتعصيب فيصح من اربعة ثلاثة للزوج وسهم للاخر وقال عامة
الصحابة في ابني عم احدهما اخ لام وصورة المسألة اخوان زيد وعمرو ولكل واحد منهما
ابن فمات زيد وتزوج امرأته التي هي ام ولده عمرو فولدت له ابنا فهذا الابن والابن الذي

كان

كان لعمرو من غير هذه المرأة ابنا عم لابن زيد احدهما اخوه لامه فلو مات هذا الابن وترك
ابني عمه هذين لا غير كان للذي هو اخوه لامه السدس بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة ويصح
من اثني عشر سهما سبعة اسهم للاخ من ام وخمسة للاخر وهو مذهب علي وزيد وعامة الصحابة
وقال عبد الله بن مسعود المال كله لابن العم الذي هو اخ لام وهو احدى الروايتين عن عمر رضي الله عنه
لانه اجتمع للميت عصبتان استويا في قرابة الاب وتفردت احديهما بقرابة الاب فيترجح على الاخرى
كالاخوين لاب احدهما لام والزيادة ههنا وهي الاخوة لام وهذا لان العلة يترجح بزيادة من جنسها اذا
كانت الزيادة لا تصلح علة بنفسها لو انفردت كما بينا والزيادة ههنا وهي الاخوة من جنس العمومة
لانها قرابة كالعمومة ولو انفردت لم تصلح علة للتعصيب فتصلح مرجحة لقرابة العصوبة كما
في الاخوين لاب احدهما لام بخلاف ابني عم احدهما زوج حيث لا يترجح احدهما بالزوجية
لان الزوجية ليست من جنس القرابة والعلة انما تترجح بالزيادة من جنسها لا من خلاف جنسها
وجه قول العامة انه اجتمع في ابن العم الذي هو اخ سببان للميراث الاخوة فيستحق
بكل واحد منهما ولا يصير احدهما تبعا للاخر كما لو وجدا في شخصين وهذا لان الترجيح انما
يقع بما يصلح علة بانفراده فاما ما يصلح وصفا بانفراده فلا يقع به الترجيح كما في الجراحات
والشهادات وههنا الاخوة بانفرادها علة صالحة للاستحقاق فلا يصلح وصفا للعمومة
لانها ليست من جنس العمومة وهي اقرب من العمومة فان استحقاق العم بعد استحقاق
الاخ فلا يصلح مرجحة للعمومة بل يعتبر علة بانفرادها كالزوجية في المسألة الاولى بخلاف
الاخوين لاب لاحدهما حيث يترجح احدهما بقرابة الام لان السبب واحد وهو الاخوة والاخوة
لام في معنى زيادة وصف في الاخوة لاب الا ترى ان الاخ لاب وام لو انفرد لم تكن قرابة الام سببا
للاستحقاق حتى لم يستحق بالفرضية شيئا وانما يستحق بالعصوبة لا غير واذا لم يصلح علة والمنزل
واحد والوجوه صلحت مرجحة ولا يلزم عليه الاخوان لام احدهما لاب حيث لا يترجح الاخ
الذي لاب وام على الاخ الذي لام بل يرث الذي لام بالفرض والاخر بالعصوبة مع ان المنزل
واحد وهو قرابة الاخوة لان ذلك امتنع لمعنيين احدهما ان قرابة الاب اقوى من قرابة الام
فلا يصلح تبعا لقرابة الام بوجه والثاني ان استحقاق الاخ لام بالفرض واستحقاق الاخر
بالعصوبة فلم يكن بينهما مزاحمة لاختلاف الحكم فلم يحتج الى الترجيح وما يجري مجراه اي مجرى المذكور
وهو العدالة مثل فقه الراوي وحسن ضبطه واتقانه ومثل التأثير في القياس قوله
واما القسم الثاني وهو الوجوه التي بها يقع الترجيح على وجه الصحابة فاربعة احدها الترجيح
بقوة الاثر يعني اذا كان احد القياسين المؤثرين المتعارضين اقوى تأثيرا من الاخر

كان راجحا عليه وسقط العمل به فاما اذا لم يكن احدهما موثرا فلا يكون حجة فلا يتاتى الترجيح والثاني بقوة ثباته اي ثبات الوصف الموثر على الحكم المشهود به والمراد به ان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الاخر بحكمه والثالث بكثرة اصوله اي اصول احد القياسين او اصول الوصف والرابع الترجيح بالعدم اي عدم الحكم عند عدمه اي عدم الوصف وهو العكس الذي مر بيانه اما الاول اي صحة الوجه الاول فلان الاثر يعني الحجة المعنى الذي صار به الوصف حجة وهو الاثر فمهما قوي اي كان اقوى كان الاحتجاج به لفضل وصف في الحجة اي لزيادة اثره وكان ذلك في الذي هو حجة على مثال الاستحسان في معارضة القياس فان القياس وان كان موثرا يرجح عليه الاستحسان لزيادة فيه وكذا عكسه وهو اي القياس في ترجحه بقوة الاثر مثل الخبر في ترجحه بقوة الاتصال او ترجيح القياس بقوة الاثر مثل ترجيح الخبر فانه لما صار حجة بالاتصال بالرسول صلى الله عليه وسلم ازداد اي الخبر قوة بما يزيد قوة في ذلك المعنى وهو الاتصال بضبط الراوي التي متعلقة ببين وسلامته اي سلامة الخبر عن الانقطاع بالاتصال الاسناد على مر ذكره في بيان اقسام السنة قوله وليس فضل عدالة بعض الشهود جواب عما يقال ان الشهادة صارت حجة بالعدالة لما صار الوصف حجة بالعدالة لما صار الوصف حجة بالاثر والخبر بالاتصال ثم الشهادة لا يترجح بقوة العدالة عند التعارض حتى لو وجد اصل العدالة في الجانبين تحقق التعارض وان كانت العدالة في احد الجانبين اقوى منها في الجانب الاخر فكذا القياسان بعد ما ظهر تاثيرهما ينبغي ان لا يترجح احدهما الا بقوة الاثر فقال وليس كذلك اي كما ذكرنا من قوة الاثر وقوة الاتصال فضل عدالة بعض الشهود لانه اي الفضل او العدالة على تاويل المذكور ليس بذي حد يمكن معرفته ترجح البعض بزيادة قوة فيه عند الرجوع الى حد ولا مسوغ اي ليس بذي انواع متفاوتة بعضها فوق بعض ليظهر لبعضها عند المقابلة بالبعض بل هو اي العدالة هي التقوى والانزجار عن ارتكاب ما يعتقد الحرمة فيه ولا تفاوت فيه بين الناس وكذا الوقوف على حقيقته متعذر لانه امر باطن فربما كان الذي يظن انه اعدل ادنى درجة في التقوى من الذي يظن انه دونه بخلاف تاثير العلة وان قوة الاثر عند المقابلة يظهر على وجه لا يمكن ارتكاب انكاره وذلك لان تاثير العلة انما يثبت بادلة معلومة متفاوتة الاثر بعضها فوق بعض يمكن العمل بها على انا لا نسلم ان الشهادة صارت بالعدالة بل بالولاية الثابتة بالحرية والناس كلهم سواء في اصل الولاية الثابتة بالحرية وانما شرطت العدالة لظهور جانب الصدق فاذا ظهر الصدق باصل العدالة وجب على القاضي القضاء ولا يلتفت الى زيادة قوة

في العدالة

في العدالة من احد الجانبين فاما القياس فانما صار حجة الا بالقاثير والتفاوت فيه ثابت على ما بينا مثاله اي مثال الترجيح لقوة الاثر ما قلنا في طول الحرة اي الغنا والقدرة على تزوج الحرة وفي المغرب الطول الفضل يقال لفلان على فلان طول اي زيادة وفضل وعن الشعبي اذا وجد الطول الى الحرة بطل نكاح الامة فعداه بالى واما قولهم طول الحرة فمتسع فيه فلا يمنع الحر من نكاح الامة حتى لو كان مالكا لمهر الحرة فتزوج امة جاز عندنا وقيد بالحر لانه لا يمنع العبد بالاتفاق وقال الشافعي يمنع يعني لم تجز له نكاح الامة ان الولد يتبع الام في الرق والحرية على غنية اي حال كونه مستغنيا على ارقاق حرة بقدرته على نكاح الحرة وذلك اي الاسترقاق اي الجزء مع الاستغناء عنه حرام على كل جزء لانه كالاهلاك حكما اذ الرق في الاصل عقوبة الكفر الذي موجبه القتل ولهذا كان للامام الخيار في الكافر المقهور بين القتل والارقاق ولانه استرقاق الجزء كان حراما الا لضرورة وهو خوف الوقوع في الزنا المشار اليه في قوله تعالى ذلك لمن خشي العنت منكم وذلك لان طريق اقتضاء الشهوة في الاصل النكاح لا غير وهذه الشهوة مركبة في الطباع فمتى اشتهى وهو عاجز يوشك من الوقوع في الزنا فابيح له حال عدم نكاح الامة لدفع الضرورة يرتفع باصابة الطول فيرتفع الاباحة كحل الامة والميتة وفي قوله على جزء احترز عن العبد فانه لا يحرم عليه ارقاق جزئه بنكاح الامة مع قدرته على نكاح الحرة لانه رقيق حقيقة فلا يكون في نكاح الامة ارقاق جزء للحر بل كان امتناعا من تحصيل صفة الحرية للجزء وذلك لا يحرم عليه وهذا وصف بين الاثر وهو ما بينا ان الارقاق كالهلاك الى اخره ولا يلزم عليه اذا تزوج حرة على امة حيث لا يبقى نكاح الامة صحيحا مع ان فيه ارقاق الولد ايضا مع الغنية لانا اقمنا السبب وهو العقد مقام حقيقة الارقاق في الحرمة بلا ضرورة فلا يكون اذ البقاء على السبب حكم البقاء على رق ثبت والارقاق ابتداء حرام لانه عقوبة الكفر لا البقاء عليه لانه يبقى بعد الاسلام والتوبة ولا يلزم ايضا اباحة العزل مع ان فيه اعدام الولد اصلا لان في العزل تضييع الماء والامتناع من تحصيل الولد وكان دون السبب لاهلاك الموجود ولا يلزم ايضا ان كان الزوج مجنونا او غنيا او كان الامة المنكوحة عجوزا او عقيما حيث ابيح النكاح وان لم يكن فيه ارقاق الولد لان الارقاق امر يحصل بالعلوق من مائه وذلك امر باطن لا يوقف عليه فاقيم نكاح الامة مقام الارقاق كما اقيم النكاح مقام الوطء والعلوق في اثبات حرمة المصاهرة وثبوت النسب وقلنا انه اي نكاح الامة مع طول الحرة جائز لانه نكاح يملكه العبد باذن المولى فيملكه الحر كسائر الانكحة التي يملكها العبد وهو قوي الاثر اي هذا القياس اقوى الاثر من القياس الاول لان الحرية من صفات الكمال فان الادمي يصير بها اهلا للولايات

از

وتملك الاشياء فاستحقاق الكرامات الموضاعات للبس وكان تاثيرها في الاطلاق وفتح باب
النكاح الذي هو من النعم لا في المنع والحجر والرق من اضاف سبب الحل فان العبد لا يملك الانكاح
امراتين لنقصان حاله بالرق والحر يملك نكاح اربعة لشرف الحرية فيجب ان يكون الرقيق والرق
النصف من الحر في الكل في اعتبار الشروط لانهما مختلفان في اصل الحل لا في الشروط الا ترى ان العبد
في السعي مثل الحر في الاربع في اشتراط الشهود ووجوب المهر والخلو عن عدم العدة والولي على
اصل الخصم فلو كان عدم الطول لجواز نكاح الامة في حق الحر لكان شرطا في حق العبد ايضا لانه
لا اثر للرق في اسقاط الشروط وتنصيفها وكيف يجوز ان يتسع الحل الذي ثبت بطريق الكرامة بالرق
الذي هو الاوصاف النقصان ويتضيق بالحرية التي هي من اوصاف الكمال واسباب الكرامات فيحل
للعبد يتزوج الامة مع طول الحرة ويتزوج الامة على امة وعلى حرة ويجوز للعبد نكاح الامة وان
كانت عنده حرة لان العبد في مثل حالها فلا يظهر نقصها في حقه من التهذيب ولا شيء منها للحر
فهذا عكس المعقول ونقض الاصول وهذا اي ما بينا ان الحرية من صفات الكمال الى احره انه
ظهرت قوته في نفسه بالنظر الى الاصل وان زاد قوة ووضوحا بالتامل في احوال البشر فان ما ثبت
بطريق الكرامة وحق البشر يزداد بزيادة الشرف حتى ان النبي عليه السلام لما كان اشرف الناس ابيح له من
النساء ما شاء فثبت ان زيادة الكرامة يوجب زيادة الحل فلا يجوز القول بزيادة حل العبد
مع نقصان حاله على الحر فان قيل نحن لا نسلم ان تاثير الرق في المنع وتاثير الحرية في الاطلاق
ولكن ما لم يؤد الى الارقاق فاذا ادى حرم كرامة له لا يحاب به كما حرمت المجوسية على المسلم دون الكافر
قلنا نحن لا نسلم انه ارقاق ولئن سلمنا انه ارقاق فلا نسلم ان الارقاق بهذا الطريق حرام لما نبين
فاما ما ذكر الشافعي من الاثر وهو ان الارقاق اهلاك حكما فضعيف لحقيقته اي في نفسه لان
ارقاق الجزء دون التضييع لان بالارقاق يفوت صفة الحرية لا اصل الولد مع انه امر يرجى زواله بالعتق
وبالتضييع يفوت اصل الولد على وجه لا يرجى وجوده ثم التضييع بالعزل بدون الحرة ونكاح
الصبية والعجوز مع العقيم انه اتلاف حقيقة جائز والارقاق الذي هو اهلاك حكما كان اولى بالجواز
قيل في العزل امتناع من اكتساب سبب الوجود لكن اذا اراد مباشرة سبب الوجود ينبغي للولد
لان الماء ليس بولد بل هو جماد لا يوصف بالرق ولا بالحرية الا بطريق التبع للاصل فاذا انفصل لم يتصل
صفة الرق ولا صفة الحرية وانما يصير ولدا بعد الاختلاط بماء فقبله له حكم العدم لانه بمنزلة احد
شطري العلة ولا حكم لبعض العلة قبل وجوده واذا اختلط ترجح ماؤها على مائه بحكم الحضانة فيعلق
الولد من المائين رقيقا ابتداء فلم يثبت له صفة الحرية اصلا فلم يكن هذا ارقاق الجزء ومعنى المعقود
والاهلاك في ارقاق الجزء ضعيف باحواله اي باحوال الاثر فان نكاح الامة جائز لمن ملك سرية ام

ولد

ولد يستغني بها عن نكاح الامة وارقاق الحر فانها اذا جاءت بولد يكون حر الاصل وكذا لو كانت
تحته ام ولد ثم تزوج حرة فان نكاحها لا يبطل وقد استغنى عن ارقاق الولد فان الرق صفة الولد
فلا يحدث فيه قبل وجوده وانما يوجد بالوطي فكان ينبغي ان يحرم الوطي واذا حرم الوطي بطل النكاح
ومع هذا لم يبطل واذا كان كذلك لم يكن وصف الارقاق مطردا في اثبات الحرمة في جميع الاحوال فيفسد
العلة بفوات الاطراد الذي هو شرط صحتها واما عدم جواز نكاح الامة على الحرة فليس باعتبار
حرمة الارقاق للحر كما ذكره الشافعي رحمه الله بل باعتبار نقصان حالها بالرق كما سنبينه ولعلم
اما ذكر الشيخ رحمه الله من جواز نكاح الامة لمن ملك سرية مذهبنا واما عند الخصم فلا يجوز
فقد ذكر في التهذيب فان كان في ملكه امة تحل له وطيها او كان قادرا على ان يشتري امة لا يحل
له ان ينكح امة لانه مستغن عن ارقاق ولده بما معه فعلى هذا لا يصح الاحتجاج به على الخصم لانه
احتجاج بالمختلف وهو غير جائز والسرية الامة التي اتخذها مولاها وحصنها وطلب ولدها فعلية
من السر اي من الجماع او فعولة من السرو السيادة [illegible] ومن ذلك اي ومن الترجيح بقوة الاثر
قول اصحاب الشافعي وكان ينبغي ان يقال ومن ذلك ما قلنا في هذه المسئلة كذا لان ما قلنا هو الذي
ترجح بقوة الاثر دون قولهم الا ان الشيخ تسامح في العبارة فان سياق الكلام يفهم ان مراده بيان
مثال اخر يرجح قولنا بقوة الاثر وكان التقدير ومن الامثلة التي ترجح قولنا بقوة الاثر هذه المسئلة
في نكاح الامة الكتابية انه لا يجوز للمسلم يعني اذا فات طول الحرة حتى حل نكاح الامة المسلمة ولا
يجوز نكاح الامة الكتابية لان الرق من الموانع يعني له تاثير في تحريم النكاح حتى لم يجز نكاح الامة
على الحرة وكذا الكفر في الجملة حتى لم يجز نكاح الكافر للمسلمة اصلا ولم يجز للمسلم نكاح كافرة
فاذا اجتمعا تايد احدهما بالاخر والحق المجموع بالكفر الغليظ وهو كفر غير اهل الكتاب كالمجوسية
والارتداد في المنع من النكاح ولان جواز نكاح الامة ضروري لما فيه من ارقاق الحر
على ما بينا والضرورة انقضت باحلال الامة المسلمة التي هي اطهر من الكافرة والحاجة الى احلال
الكافرة كالمضطر الى الطعام اذا وجد الميتة وذبيحة المسلم وهو غائب لم تحل له الميتة لان الذبيحة
اطهر وان كانت حراما بدون اذن المالك في غير حالة الضرورة فلما وقعت الغنية بالاطهر لم تحل
الاخرى قلنا نحن لا باس اي بنكاح الامة الكتابية عند عدم الطول ووجوده وان كان تركه اولى
عند وجود الطول لانه الضمير راجع الى المفهوم لان دين اهل الكتاب دين فيه فيصح منعه نكاح
الحرة فيصح نكاح الامة كدين الاسلام وهو نكاح تملك العبد فيملكه الحر النكتة الاولى وانه قد
بين تاثير النكتة الثانية في المسئلة المتقدمة وتقريره ان الرق لا يؤثر في تحريم اصل النكاح بل اثره
في التنصيف فيما يقبله كان طلاق الامة ثنتين وعدتها حيضتين وقسمها على النصف من

فقسم الحرة وحد الامة والعبد في الزنا والقذف على النصف من حد الحر وقوله فيما يقبله احترازعن
نحو حد السرقة والطلقة الواحدة والحيضة الواحدة وما يتعلق بالعبارات فانها لا يقبل التنصيف
فلم يؤثر الرق فيها وذلك اي التنصيف يختص بما يقبل العدد من الاحكام والتجزي لان تنصيف الشي
بدون ان يكون ذا عدد دون اجزاء لا يتصور والنكاح الذي ينبني على الحل في جانب الرجل متعدد
حيث يجوز له ان يتزوج اربعا من النسوة فيظهر التنصيف منه بالرق فيحل للعبد نكاح امرأتين واما
نكاح المراة في نفسه مقابلا بالرجال فليس بمتعدد اذ لا يحل المراة للرجلين بحال ليتنصف بالرق الى رجل
واحد ويتعذر تنصيف من هذا الوجه لكنه اي نكاح المراة ذو احوال متعددة عند اجتماعها
مع الحرة قد يكون متقدما على نكاح الحرة او متاخرا او مقارنا اياه فيقبل التنصيف بالرق باعتبار
الاحوال فيصح نكاح الامة متقدما على نكاح الحرة ولم يصح متاخرا عنه قولا بالتنصيف بقيت
حالة المقارنة وهي لا يقبل التنصيف وقد اجتمع فيه معنى الحل والحرمة لان الحاقها بحالة التقدم
يقتضي الحل والحاقها بحالة التاخر يقتضي الحرمة فتغلب معنى الحرمة احتياطا كالطلاق الثلث
والاقراء لما اوجب الرق تنصيفها والطلقة المتوسطة والقرء المتوسط لم يقبلا التنصيف وقد
اجتمع فيهما جهة الثبوت والسقوط بالنظر الى طرفيهما رجحنا جانب الثبوت احتياطا او يقال لنكاح
الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة بالسبق وحالة الانضمام الى الحرة بالمقارنة او التاخر
فيكون محلله في احدى الحالتين دون الاخرى فان قيل سلمنا ان رق الرجل موثر في تنقيص الحل لان
الرق يؤثر في تنقيص المالكية التي عليها ينبني الحل ولكن لا نسلم ان رق المراة يؤثر في تنقيص حلها
لان حلها بناء على المملوكية والرق يزيد في المملوكية فكيف يؤثر في تنقيص الحل المبني عليها والدليل عليه
ان الرق يفتح عليها بابا من الحل كان مسدودا قبله فانها يحل بملك اليمين والنكاح جميعا وقبل الا
سترقاق لم يكن يحل الا بملك النكاح فاستحال ان يسد عليها بابا كان مفتوحا قبله واذا كان شأن
حدثه فيها بالرق لا يجوز ان ينقص الحل الثابت فيها بالرق قلنا كان الحل في حق الرجل كرامة فكذلك
في حق المراة كرامة لان النكاح نعمة من الجانبين على ما عرف فلما كان حل الرجل يتنصف برقه فكذلك
حل الامة وقوله انفتح بسبب رقها باب من الحل قلنا حل ملك اليمين بطريق العقوبة ولهذا
لا يطالبه بالوطي ولا يستحق عليه شيئا فالاستمتاع بها كالاستمتاع بسائر الاموال ولا دخل لذلك
اثر الرق في صحة ما ملك النكاح بحله من الجانبين فقد ثبت كرامة فاثر الرق في الجانبين جميعا ولهذا
بتنقص قسم الامة وعدتها بالاتفاق وطلاقها عندنا واذا ثبت ان اثر الرق في التنصيف لا في تغيير
اصل النكاح لا يتغير حكم النصف الباقي ويبقى على ما كان فيجوز نكاح الامة المسلمة والكتابية متقدما
على نكاح الحرة لا متاخرا ومقارنا عملا بالتنصيف كما يجوز نكاح الحرة المسلمة والكتابية مطلقا فهذا

نصف

وصف اي الوصف الذي اعتمدنا عليه وهو ان دين الكتابية دين يصح معه نكاح الحرة فيصح نكاح
الامة وصف قوي اثره لما بينا ان الحل الذي يثبت به المحلية للنكاح لا يختلف بدين اهل الكتاب كما في الحرية
واصل هذا الحل لا يتغير بالرق فبقيت كالامة المسلمة وكالحرة في اهل العقدة وكذلك اي ولان اثر الرق
والتنصيف لا غير او ولان ما يملكه العبد من الانكحة يملكه الحر ولهذا في الحر اذا تزوج امة على انه صحيح خلافا
للشافعي رضي الله عنه كالعبد اذا فعله لان اثر الرق في التنصيف لا في ازالة الحل واثباته وقد كان الاماء
من المحللات على ما كانتا عليه قبل الرق وضعف اثر وصف الشافعي فانه جعل الرق اي رق المراة
من اسباب التحريم وليس كذلك بل هو من التنصيف كرق الرجل وقد جعل اي الشافعي رحمه الله الرق من اسباب
فضل الحل حيث اباح للعبد مع نقصان حاله من الانكحة ما لم يبح للحر مع شرفه وفضله على العبد وهذا
اي جعل الرق من اسباب الخسيس ونقض الاصول وهي ان يكون اثر الرق في التنصيف لا غير وان
يكون الحر اوسع حلا من العبد وان يكون العبد ادنى درجة من الحر في استحقاق الكرامة وفيما ذهب
اليه نقض هذه الاصول وقوله ودين الكتابي جواب عن قوله وكذلك الكفر يعني لما كان الرق ليس
من اسباب التحريم دين الكتابي كذلك الا ترى ان النكاح يصح معه ابتداء حتى جاز للمسلم تزوج الكتابية
ويبقى النكاح بعد ما اسلم زوج الكتابية حتى ابت عن الاسلام لا تفرق بينهما واذا كان كذلك لا يوجب
انضمام الرق اليه تغليظا فيه وتحريما للنكاح لعدم تاثيرها في التحريم ولو كان كفر الكتابية يتغلظ
بالرق في حكم النكاح لكان كذلك في ملك اليمين ايضا كالمجوسية واثرهما مختلف يعني ان سلمنا
ان الرق والكفر من الموانع لا يمكن الجمع بينهما ايضا ليصيرا بمنزلة علة ذات وصفين لان منع الرق
النكاح باعتبار نقصان الحال ومنع الكفر اياه باعتبار خبث الاعتقاد وكان منع الكفر بطريقه
غير طريقه منع الرق فلا يمكن ان يجعل الكل علة واحدة بدون اتحاد لاسب معنى التغليظ
فكان اجتماعهما بمنزلة اجتماع علتين في شخص واحد فلم يترك احدهما بالاخرى كما في
عم احدهما زوج او اخ لام قال القاضي الامام في الاسرار اما اعتبار الخبث في الكفر من طريق
الشرع وبالرق لا يزداد خبث الكفر فالرقيق ربما يكون اتقى وابقى من الحر فيكون اطهر شرعا انما
سقط منزلته عند الناس وما لذلك في تحريم الحل وقوله ـــ وغير مسلم جواب عن نكتة الثانية
يعني لا نسلم ان جواز نكاح الامة بطريق الاصالة في جميع الاحوال لا بطريق الضرورة فكذلك
نكاح الامة في النصف الباقي لها والدليل عليه انه لو تزوج امة ثم تزوج حرة لا يبطل نكاح الامة
ولو كان جواز نكاح الامة ضروريا لما بقي بعد ما زالت الضرورة بنكاح الحرة كما لو قدر المتيمم
على الماء في خلال الصلاة وقدر المضطر على الطعام الحلال في خلال اكل الميتة ولا يقال القدرة
على الاصل لا يبطل حكم البدل بعد حصول المقصود وههنا لما جاز العقد وتم فقد حصل المقصود

لانا نقول نحن لا نسلم حصل المقصود فان النكاح عقد عمر و حصل المقصود عنه بانقضاء العمر
فقبل الانقضاء لا يتم المقصود لكنه في حكم الاستحسان يعني انه في حكم الجواز لبس بضروري بل
حكم الاستحباب ضروري كمثل نكاح الحرة الكتابية حتى لا يستحب له نكاح الامة مع طول الحرة
كما لا يجب له نكاح الحرة الكتابية مع وجود المؤمنة لما قلنا من سقوط حرمة الارقاق هذا تعليل
لكونه غير ضروري يعني لا نسلم انه ضروري لانه كونه ضروريا منع على ثبوت حرمة الارقاق
ساقطة فانتفى كونه ضروريا لانتفاء دليله فتوسه وساله ايضا اي مثال اخر للترجيح بقوة الاثر
ترجيح دليلنا في هذه المسئلة اذا اسلم احد الزوجين في دار الاسلام ولا يمكن ابقاء النكاح بينهما فان
اسلمت المراة وبقي الزوج كافرا او اسلم الزوج والمراة وثنية او مجوسية لا يقع الفرقة عندنا بنفس
الاسلام بل يجب عرض الاسلام على الاخر فاذا اسلم يبقى النكاح وان ابى فرق القاضي بينهما سواء كان
قبل الدخول او بعده وان ارتد احد الزوجين والعياذ بالله وقعت الفرقة بنفس الردة قبل الدخول
او بعده وقال الشافعي ان لم يكن المراة مدخولا بها وقعت الفرقة للحال في الفصلين اعني في الاسلام
والردة وان كانت مدخولا بها يتوقف الفرقة على انقضاء العدة في الفصلين ايضا فتبين هذا ان
المراد من قوله من اسباب الفرقة الى اخره ان الاسلام من اسباب الفرقة عند انقضاء العدة ان
كانت مدخولا بها وان لم يكن كذلك فالفرقة واقعة بمجرد الاسلام وحصول الاختلاف والمراد بالعدة
انقضاء ثلاث قراطها رعلى ما عرف من اصله واحتج في ذلك بان هذه فرقة وجبت بسبب طاري غير
مناف للنكاح بحكمه من حيث حرمة الاستمتاع فوجب ان يتعجل في غير المدخول بها ويتاخر
الى انقضاء العدة في المدخول بها قياسا على الفرقة بطلاق وانما قلنا طاري لانها يجب الاختلاف
الدينين وانه طاري وانما قلنا انه غير مناف حكما بدليل ان النكاح باق مع الاختلاف على العرض
والاباء عندكم والى انقضاء العدة عندي وكذلك مع ردتهما جميعا على اصلكم وما بنا في حكما
يتصور مع البقاء الملك اليمين وحرمة الرضاع والمصاهرة وهذا مع مؤثر لان اثر هذا الاختلاف
اثرا في ايجاب الفرقة بدليل انه يمنع ابتداء النكاح فصحت اضافة الفرقة اليه وقلنا نحن ان الاسلام
ليس من اسباب الفرقة لانه من اسباب العصمة اي عصمة الحقوق وتاكيد الاملاك لقوله عليه
السلام اذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم فلا يجوز ان يستحق به زوال الملك بحال ولا
عليه ان اوزال النكاح توقف على اسلام حتى لو اسلم بقيا عليه وما يوجب الفرقة لا يجوز ان يتوقف
قرار النكاح على وجوده فثبت ان لا تاثير للاسلام في ايجاب الفرقة وبقاء الاخر على ما كان من الكفر
ليس من اسباب التفريق ايضا بالاجماع فان كفره كان موجودا وصح معه النكاح ابتداء وهو لا
يجوز ان يكون سببا للفرقة لان ما لم يكن قاطعا لا يوجب قطعا ضرورة فان قيل انا نسلم ان كفره لم يكن

سا

سببا لكفر الاخر لبقاء الاتفاق فاما مع اسلامه فلا نسلم انه ليس سبب لانه وحدث اصر
موثر وهو اختلاف الدينين الاترى ان كفره لم يكن مع ابتداء انعقد محرما للوطي مع كفر الاخر
والان هو محرم ومانع فلما صيرورته مانعا ومحرما بتبدل الحال لا يدل على صيرورته
قاطعا فان كثيرا من الاشياء يمنع ولا يقطع والنزاع وقع في القطع كان الحالم بتبدل الاترى ان قيام
العدة وعدم الشهود يمنعان ابتداء النكاح ولا يمنعان البقاء والاشتغال عن النكاح بنكاح
الحرة يمنع نكاحها ابتداء ولا يمنع بقاء اذا تزوج الحرة بعد الامة ولما لم يصلح الاسلام سببا
للفرقة والكفر الباقي لم يصلح اختلاف الدين الناشي منهما لانه ليس لكل واحد منهما اثر
في الفرقة فاذا اجتمعا يكون كذلك ايضا ولو جعل الاختلاف سببا وجب اضافة الحكم الى الاسلام
الذي هو الوصف الاخير منهما لان الكفر سابق عليه وكذا الاختلاف لانه وحدثه وقد بينا انه
لا يصلح سببا واذا ظهر ان واحدا من هذه الاشياء لا يصلح سببا لاستحقاق الفرقة ولا
بد من دفع ضرر الظلم ان هو المقصود بالنكاح وهو الاستمتاع فات شرعا وجب اثبات
الحكم مضافا الى سبب جديد وهو فوات اغراض النكاح من حل الوطي والمس والتقبيل مضافا
الى امتناع الاخر عن اداء الاسلام لا بالاسلام الاول لانه لو اسلم الثاني بقي النكاح باغراضه
بالاجماع فوجب اضافة استحقاق الفرقة الى امتناع الحادث الى الاسلام العاصم
وكفر الباقي في حق الذي اسلم متعلق بقوله فوجب اثبات الحكم اي وجب استحقاق الفرقة
رعاية لحق المسلم فان المسلم ان كان هو الزوج وجب عليه ادرار النفقة من غير ان يكون
له فائدة الاستمتاع وان كانت المراة صارت المعلقة بفوات اغراض النكاح مع بقائه
والتعليق ظلم وتفويت الامساك بالمعروف واذا كان كذلك صار مفوضا الى القاضي
لانها فرقة لازالة الظلم والقاضي قد ولي لازالة الظلم عن الناس وهو اي فوات الاغراض سبب
للفرقة ظاهر الاثر فان الاسباب يراعى لاحكامها فاذا خلت عنها وجب القول بالغايها كما
في الطبور المذكورة فان وقوع الفرقة فيها بناء على فوات اغراض النكاح محالا لانه على من كان
فوات الامساك بالمعروف من جهته اما في الجب والعنة فظاهر واما في اللعان فلان الاستمتاع
لما حرم بالتلاعن وفات غرض النكاح بسبب فعل الزوج وهو الذي نعت المراة متعلقه
مظلومة لا يصل اليها حقها فوجب دفع الظلم عنها بالتفريق وكذا في الايلاء بان الزوج ظلمها
بمنع حقها في المدة فجوزي بزوال نعمة النكاح عند مضي المدة وعلى اصل الشافعي صار
الزوج ظالما بعد مضي المدة فوجب التفريق ان اصر على الظلم ولا يلزم على ما ذكرنا الحرمة
بسبب الاحرام والعدة والحيض والنفاس لان هذه حرمات لا تدوم بل هي في معرض الزوال فلا يؤدي

الى تفويت اغراض النكاح فلا يتحقق الظلم بخلاف ما نحن فيه قوله فاما الردة فمنافية
لانها من اسباب زوال العصمة يعني هي موجبة للفرقة على سبيل المنافات لا لانها موضوعة
للفرقة فيثبت الحرمة بنفسها من غير توقف على انقضاء عدة ولا قضاء قاض كما في طرو الرضاع
وحرمة المصاهرة وذلك لانا وجدنا الردة قد ابطلت النكاح ولا يخلو من ان يكون مبطلا
وضعا او بطريق المنافاة ولا وجه الى الاول لان المبطل لشيء وضعا لا يتصور وجوده
غير مبطل له لانه وضع لابطاله فاذا لم يبطل لا يكون موجودا كالعتق لما كان وضع الابطال
الملك وازالة الرق لم يكن عتقا عند عدم الابطال والازالة وقد وجدنا الردة متحققة غير
مبطلة للنكاح فيما اذا ارتد الامراة فقلنا انها لم يوضع لاجل ملك النكاح ولان الموضوع
لابطال شرعي يكون مشروعا لابطاله لا محالة والردة محظورة بوجه ولما ثبت انها ليست
موضوعة لابطال ملك النكاح علمنا انما يبطله بطريق المنافاة كالرضاع والمصاهرة فانهما
ليسا بموضوعين لابطال النكاح لتحققهما في غير ملك النكاح ولكنهما منافيان للنكاح على معنى
انهما سببا الجزئية البعضية والحرمة المبنية على الحرية منافية للنكاح فكذلك الردة تبديل
الدين وذلك موجب لابطال عصمة الشخص وعصمة املاكه فيوجب بطلان عصمة ملك النكاح
لان ملك النكاح دون نفسه وكذا الشخص ببطلان العصمة يلتحق بالموتى والجمادات والميت
ليس باهل الملك النكاح واذا كان كذلك وجب ان يتعجل الفرقة على كل حال ان الشيء لا يبقى مع ما ينافيه
وذلك امر بين اي كون الردة من زوال اسباب العصمة التي عليها مبنى النكاح امر ظاهر لا خفاء به
اذ الردة يؤثر في ازالة عصمة النفس والمال بالاجماع ولا يلزم ان ارتدا معا حتى لا يقال لو كان بطلان
النكاح بالردة للمنافاة لزم ان يبطل ارتدادهما بالطريق الاولى لان ارتداد المنافي كما لو اجتمع الرضاع
والنسب او المصاهرة لانا نقول كان القياس ان يكون ارتدادهما مبطلا ايضا للمنافاة كما قال زفر رحمه الله
الا انا تركناه باجماع الصحابة رضي الله عنهم لان العرب ارتدوا في عهد ابي بكر رضي الله عنه ثم
اسلموا لم يامرهم بتجديد الانكحة ولم ينكر احد من الصحابة فيجعل محل الاجماع وهذا لان الاصل في الاسباب
طهرا ولم يعرف التاريخ بينهما ان يجعلا كانهما وقعا معا كما في الغرقى والحرقى وقد تحقق ارتداد العرب
ولم يعرف التاريخ ان المراة ارتدت اولا او الرجل فجعل كانهما ارتدا معا فصار اجماعا من هذا الوجه
ولان الاتفاق دون حال الاختلاف يعني لو لم يكن الاجماع منعقدا لا يدل منافاة ارتداد احدهما
للنكاح على منافاة ارتدادهما اياه لان حال اتفاقهما على الارتداد في اقتضاء الحرمة دون حال اختلافهما
فيه لان في حال الاختلاف ليس منهما معصوم وحق المسلم فلانقطاع العصمة بينهما بطل النكاح لهذا
المعنى وفي حال الاتفاق في معدوم فلا يصح التعدية اي تعديته حكم الاختلاف اليه اي الى الاتفاق لتنافي

حكمين

حكمين اي الاتفاق والاختلاف فان الاتفاق يقتضي الحل وبقاء النكاح والاختلاف يوجب الحرمة
والفرقة وضعف اثر قوله يعني ضعف اثر قياس الشافعي واعتباره ارتداد احدهما بارتدادهما
جميعا في عدم منافات النكاح وقوله لانا وجدنا دليلا على قوله فلم يصح التعدية اليه وقوله
وضعف اثر قوله ان الردة كفر يعني لا يمكن اعتبار ارتدادهما في اثبات المنافاة فيه ولا ارتداد احدهما
بارتدادهما في نفي المنافاة عنه ولانا وجدنا لاختلاف الدين تاثيرا في الحرمة فانه يمنع ابتداء النكاح بالخلاف
ويقطعه ايضا عنده كما بينا والاختلاف والاتفاق في الدين تاثيرا في الحل حتى جاز نكاح مجوسيين ولو
اسلم احدهما لم يجز فثبت ان الاتفاق ليس مثل الاختلاف فلم يكن الحاق احدهما بالاخر فلا يلزم
من منافاة احدهما منافاة الاخر ولا من عدم منافاة احدهما عدم منافاة الاخر وذكر شمس الائمة
رحمه الله ولا يجوز ان يجعل امتناع صحة النكاح بينهما ابتداء بعد الردة علة للمنع من بقاء النكاح
لانا بينا فساد اعتبار حالة البقاء بحالة الابتداء وهذا لان البقاء لا يستدعي دليلا مبقيا وانما يستدعي
الفائدة في البقاء وبعد ردتهما يتوهم منهما الرجوع الى الاسلام وبه يظهر فائدة البقاء فاما الثواب
ابتداء فيستدعي الحل في المحل وذلك معدوم بعد الردة وعند ردة احدهما لا يظهر في البقاء
فائدة مع ما بهما عليه من الاختلاف ومثاله اي مثال قول الشافعي ان الردة غير منافية في الضعف قوله
مسح الراس انه ركن في الوضوء فيسن فيه التكرار كالغسل هذا اي وصف الركنية ضعيف الاثر لان
الركنية لا يؤثر في التكرار بدليل عدم تاثيرها فيه في غير هذا الموضع بل تاثيره في الوجود
لا غير ولا يختص به اي لا يختص التكرار بالركن في الوضوء ايضا فان التكرار مسنون في الوضوء
والاستنشاق وهما ليسا بركنين يعني انهما ليسا بمثلا زمين فان الركن قد يوجد بدون التكرار
كما في اركان الصلوة والحج وغيرهما والتكرار قد يوجد بدون الركنية كما في المضمضة والاستنشاق وتعليلنا
بانه مسح فلا يسن فيه التكرار تعليل بوصف قوي اثره فان اثر المسح في التخفيف بين لا شبهة فيه
اذ الاكتفاء بالمسح مع امكان الغسل ما كان الا للتخفيف ويؤدي الفرض ببعض المحل مع امكان الا
ستيعاب التخفيف ايضا وكذا سقط التكرار في مسح الخف والجبيرة والتيمم للتخفيف فعرفنا ان تاثيره
في التخفيف قوي لا ضعف فيه وهذا اي الترجيح بقوة الاثر ومسائل اصحابنا اكثر من ان تحصى
قوله واما الثاني اي صحة الوجه الثاني من الترجيح وهو قوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم
المشهود به اي الحكم الذي يشهد الوصف بثبوته فلان الوصف المؤثر انما صار حجة باثره
المعروف اثره بالكتاب والسنة والاجماع يعني يعرف اثره الثبوتي باحد هذه الادلة فاذا ازداد الوصف
ثباتا على الحكم ازداد قوة بفضل معناه الذي صار به حجة وهو رجوع اثره الى هذه الادلة فان وصف
المسح لما ظهر اثره في التخفيف كان بزيادة ثباته على هذا الحكم ثابتة بالنص او الاجماع ايضا كتوقيت اصل

الا ثر فيترجح على ما لم يوجد فيه هذه القوة وذلك اي الترجيح بقوة الثبات الا ترى توضيح
لعدم الثبات وصف الوكتبة على التكرار لازم لتفسير الثابت اذ المراد من الثبات على الحكم لزومه
له ومسح الجوارب يعني على قول من يجيزه وكذلك قولنا اي مثل قولنا في المسح قولنا في صوم
رمضان انه متعين فلا يشترط تعيينه كصوم فانه اولى من قول الشافعي صوم فرض فيشترط تعيينه
كصوم القضاء لكونه اثبت على حكمه فيما ذكروا لان وصف الفرضية لا يوجب الا الامتثال به اى
لا يقتضى الا الاتيان بالمفروض لا التعيين لا محالة اى لا يقتضى تعيين النية فان الحج يجوز بمطلق
النية وبنية النفل على اصله وذلك اي وصف الفرضية وصف خاص في الباب اي في باب الصوم
يعني التعليل بوصف الفرضية بايجاب التعيين لو صح انما يصح في باب الصوم دون سائر
المواضع لانه لا يقتضى التعيين في غير هذه الصورة بل التعيين في غير هذه الصورة بل التعيين
في غيرها انما يجب بمكان اخر لا بوصف الفرضية فاما التعيين اي سقوط التعيين بوصف التعيين
اذ المراد من التعيين التعيين بطريق اسم السبب وارادة المسبب اى التعيين بوصف العينية اى
في سقوط اشتراط التعيين لازم اي ثابت في كل عين حتى يتعدي اى تثبت في رد الودايع والغصوب
ورد البيع الفاسد حتى لو رد الوديعة او المغصوب الي المالك ورد المبيع الى البايع في البيع الفاسد لا
يشترط تعيينه لاجل الوديعة او الغصب او لرد البيع على اي طريق وجد يقع عن الجهة المستحقة
لتعيين المحل ولو ادى الدين يشترط التعيين لعدم التعيين وعقد الايمان بالله تعالى يعنى لا يشترط
نية التعيين في الايمان بالله عز وجل بان يعين بانه يؤدى الفرض مع انه اقوى الفروض على اي
وجه يأتي به يقع عن الفرض لكونه متعينا غير مسوغ على فرض ونفل وفي بعض النسخ عقد الامان
بفتح الهمزة يعني اذا حلف على فعل غيره او على الامتناع من فعل بان حلف ليصومن يوم الجمعة
او لا يكلم فلانا اليوم ففعل ذلك الفعل او امتنع عنه لا على قصد البر يقع عن البر للتعيين او معناه
اذا وجد الفعل الذى هو شرط للحنث بنية الحنث على اي وجه وجد نسيانا او كرها او خطأ فقد حنث
ونحوها كتصدق النصاب للفقير بدون نية الزكوة فانه مسقط للزكوة لتعيين المحل وكاطلاق
النية في الحج يتأدى به الفرض لتعيين حجة الاسلام بدلالة الحال وكالسيف المحلى بالذهب و
الفضة اذا بيع بجنس الحلية وقد ادى بعض ثمن السيف في المجلس ثم افترقا يتعين المؤدى
للحلية سواء اطلق او عين او قبل من ثمنها لتعيين ثمن الحلية للقبض قوله وكذا
قولنا يعني وكما كان قولنا فيما تقدم اولى وارجح بقوة ثبات الوصف المذكور كان قولنا في منافع
انها لا تضمن بالاتلاف لاجل مراعاة شرط ضمان العدوان لان ضمان العدوان بالنص قوله تعالى
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم مقدر بالمثل صورة او معنى بلا صورة ولايجاب الزيادة

على المثل حرام بالاجماع والاعيان ليست بمماثلة للمنافع في المالية للتفاوت الفاحش بينهما
من حيث ان الاعيان تبقى وتدوم ولا بقاء للمنافع واذا كان كذلك لا يمكن ايجاب ما هو فوق المثل
وصفة المالية على المتعدى كما لا يمكن الجيد مكان الردي وهو معنى قوله بالاحتراز عن الفضل
اولى من قولهم ان ما تضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر كالاعيان وذلك لان المنفعة مال
كالعين بدليل ان الحيوان لا يثبت دينا في الذمة بدلا عنها والناس يتمولونها والتفاوت الثابتة باعتبار
العينية والعرضية مجبور بالاجر في احد الجانبين وان منفعة شهر واحد اكثر اجرا تعد المقابلة
بالدرهم الواحد فينجبر النقصان بتلك الزيادة فاستويا فيه فيبقى بعد ذلك التفاوت فما وراء
القيمة وذلك غير معتبر كالتفاوت في الحنطة من حيث الحبات واللون ونحوهما فيما اذا اتلف
حنطة وادى مثلها وهذا معنى قوله واثبات المثل تقريبا يعني ايجاب المثل ثابت بقدر الامكان
فاذا لم يكن الا بادنى تفاوت يتحمل كما في ايجاب القيمة عن العين عند تعذر ايجاب المثل صورة
مع انها يستدرك بالظن والحزر وان كان فيه اي في ايجاب الضمان فضل لانه اي لان ايجاب ذلك
الفضل اي على المتعدي واهدار على المظلوم يعني لما لم يكن ايجاب المثل بدون الفضل لم يكن
بد من التزام احد محذورين اما ايجاب الفضل على المتعدى رعاية لجانب المظلوم لجبر حقه
او اهدار حق المظلوم بعد ايجاب الضمان على المتعدى احترازا من ايجاب الفضل
وكان الاول اولى لان الحاق الخسران بالظالم احق وفيه دفع الظلم ودفع سد باب العدوان
او معناه ان ذلك الفضل ان اعتبر فهو فضل واجب على المتعدى وليس ذلك بمتعد
في حقه لتعديه وان لم يعتبر فهو اهدار الجهة الفضلية على المظلوم تحقيقا لايجاب المثل
جبر الحقه وهو جائز ايضا كاهدار الجودة في باب الربوا تحقيقا للمساواة ولانه الضمير
راجع الي المفهوم اي ولان الثابت في هذه المسئلة اما اهدار وصف عما وجب على الظالم
وهو العينية الموجبة للبقاء على تقدير ايجاب الضمان او اهدار اصل اى اسقاط حق
المظلوم على تقدير عدم ايجاب الضمان فكان الاول وهو اهدار الوصف اولى تحملا لادنى
الضررين لدفع اعلاهما ولو صرفت الضمير في لانه الي شئ مما تقدم من ايجاب الضمان
ونحوه اسند المعنى لان ما حكمت عليه بانه اهدار وصف غير ما حكمت عليه بانه اهدار
اصل ولابد في مثل هذا الكلام ان يكون المحكوم عليه واحدا او قوله ان التقييد
دليل على قوله اولى من قولهم يعني قولنا كذى اولى من قولهم لان التقييد بالمثل واجب
في كل باب اي في كل نوع من الضمانات ماليا كان او بدنيا فان ضمان الصيام والصلاة والاعتكاف
مقيد بالمثل بالاجماع عند الامكان فكان هذا الوصف اثبت مما ذكروا فكان ارجح ووضع

الضمان في المغصوب اي اسقاط الضمان عمن اتلف مالاً معصوماً امر جايز في الشرع مثل العادل
يتلف مال الباغي فان ماله مع بغيه معصوم لا يباح لغير العادل اتلافه ولا يجوز استغنامه
و تملكه لاحد وفي التقويم كاتلاف الباغي اموالنا ونفوسنا و حال المنفعه وهو الطهر والفضل
على التعدى اي ايجاب الفضل على المتعدي غير مشروع فاما لم يجد تعديا اوجب زيادة على
المثل بعذر من الاعذار في الدنيا ولا في الاخرة فثبت ان ما ذكرنا في نفي الزيادة على المتعدي ثابت
على ما ذكروا وهذا اي عدم ايجاب الفضل لان الفضل وان قيل بانه اي ايجابه حكم شرعي نسب
الى صاحب الشرع لان الضمان يجب بقضاء القاضي وهو نايب الشرع فيكون هذا اضافة الظلم
الى الشرع بغير واسطة يعني بدون جناية من العبد اذ لم يوجد من المتعدي في مقابلة الفضل
الواجب عليه تعد على الغير فيكون جورا ونسبة الجور الى صاحب الشرع باطله وقد يظن
ان قوله بدون واسطة فعل العبد هاهنا غير محتاج اليه لانه يوهم ان نسبة الجور اليه بواسطة
فعل الجور جايزة وليس كذلك بل نسبة الجور اليه لا يجوز بحال وما يضاف الى صاحب الشرع
من ان نسبة ايجاب الجزاء بواسطة فعل العبد ليس بجور وعبارة التقويم يويده فان المذكور
ان الزيادة راجعة الى ما يبين من حكم الله بفتوانا وحكم الله مصون عن الجور الا انه ذكر في نسخة
من اصول الفقه والظنها للشيخ ان اضافته الى الشرع بواسطة فعل العبد تجوز من حيث الاراده والتقد
ير والمشية دون الرضا والامر به فعلى هذا يكون ذكره مفيدا و محتاجا اليه وان لا يضمن اي عدم
وجوب الضمان و سقوطه مضاف الى عجزنا عن الدرك اي درك المثل الواجب في هذا المثل لانا نعلم
انه قد وجب على ذمة المتلف ضمان ما اتلفه مقدرا بالمثل فان ايجاب المثل من العدل ولكنا عجزنا
عن معرفته فسقط ذلك للعجز وذلك اي عدم وجوب الضمان وسقوطه للعجز سايغ حسن كسقوط
وجوب المثل صورة عند العجز عن ضمان العدوان وسقوط فضل الوقت في ضمان الصوم والصلوة
ولان الوصف وهو الفضل على تقدير ايجاب الضمان ثابت اصلا بلا بدل اذ لا يبقى للمتلف حق فيه في الدنيا
ولا في الاخرة لوجوبه بحكم الشرع فكان ايجابه اتلافا اصلا والاصل وهو حق المظلوم وان عظم بالنسبة
الى الوصف ثابت على تقدير عدم ايجاب الى ضمان في دار الجزاء بالاخير الا ابطال الا والتاخير اهون
من الابطال في الضرر فكان اولى مع ان تاخير الحق بالعذر امر مشروع بقوله عز وجل وان كان
ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وتاخير الحقوق الى دار الاخرة اصل فانها دار الجزاء على الحقيقة وهذا
اشتراط المماثلة في ساير الاحكام كذلك اي مثل اشتراطها هاهنا او اشتراطها هاهنا مثل اشترا
طها في عامة الاحكام التي يتعلق بالضمان فاما ضمان العقد فباب خاص لانه ثابت بخلاف القياس
للحاجة مختص بالعقد على ما مر بيانه فلا يكون ثباته على الحكم مثل ثبات الاول فكان الاول ارجح

واما

واما اعتبارهم ضمان المنافع بضمان القيمة عن العين فليس بصحيح لانه لا يلزم من ايجاب القيمة ايجاب
زيادة بالفتوى ونسبة جور الى الشرع بل الواجب قيمة عدل على الحقيقة فان لكل عين متقومة
قيمة مثل على الحقيقة عند الله وربما توصل بالمعارف الحال وهي الواجبة بالفتوى الا انه اذا
آل الامر الى الاستيفاء وذلك سني على الوسع قلنا بقدر بقدر الوسع وسقط اعتبار ادنى تفاوت
في القيمة لانه لا يستطاع التحرز عنه فاما هاهنا فالتفاوت في اصل الواجب في الاستيفاء ولا يلزم
عليه الشاهد على ابراء الدين اذا رجع لانه يضمن النقد وله فضل على الدين لانا نقول انما ثبت
على المشهود عليه دينا فيتعين بالقبض ويضمن دينا فيتعين بالقبض وليس فيه ايجاب فضل
فاما ما اعتبر من ترجيح جانب المظلوم فهو ضعيف جدا لان الظالم لا يظلم لكنه ينتصف منه مع قيام
حقه في ملكه فلو لم يجب الضمان سقط حق المظلوم لا بفعل مضاف الينا وعند ايجاب الضمان
سقط حق الظالم في الوصف بمعنى مضاف الينا وهو انا نلزمه اذ ذلك حق الحكم به عليه ومراعات
الوصف في الوجوب كمراعات الاصل الا ترى ان في القصاص الذي ينبني على المساواة التفاوت في الوصف
يمنع جريان القصاص كالصحيحة مع الشلاء ولا ينظر الى ترجيح جانب المظلوم والى ترجيح جانب
الاصل الى الوصف فعرفنا ان قوة الثبات فيما قلنا ذكر شمس الايمة رحمه الله وليسوا اما
الثالث وهو كثرة الاصول يعني الترجيح بكثرة الاصول ان يشهد لاحد الوصفين اصلان او
اصول فيترجح على الوصف الذي لم يشهد له الا اصل واحد مثل المسح في مسئلة التثليث فانه
لما شهد لصحة التيمم ومسح الخف ومسح الجبيرة وغيرهما ولم يشهد لصحة وصف الخصم وهو
الركنية الا الغسل فيترجح عليه ثم زعم بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ان الترجيح بكثرة
الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة على ما مر بيانه فكذا هذا ولانه من جنس الترجيح بكثرة
العلة لان شهادة كل اصل بمنزلة علة على حدة وعند الجمهور هو صحيح لان الحجة هو الوصف
المؤثر لا الاصل المستنبط منه لكن كثرة الاصول يوجب زيادة تاكيد ولزوم للحكم بذلك الوصف
من وجه اخر غير ما ذكرنا من شدة التاثير والثبات على الحكم فيحدث بها قوة في نفس
الوصف فلذلك صلحت للترجيح فهو اي الوجه الثالث من الترجيح من جنس الا شبهها في السنن
بكثرة الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن الترجيح يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال
في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا فيترجح على ما ليس بتلك الصفة فيتبين ما ذكرنا انه
في الحقيقة ترجيح الوصف المقوى على ما ليس يقوى لا ترجيح الاصول على اصل وهو اي الترجيح
بكثرة الرواة والاصول قريب من القسم الثاني وهو الترجيح بقوة الثبات من هذا الباب اي
باب الترجيح قال شمس الايمة رحمه الله وما من نوع من هذه الانواع وما من نوع اذا قوبل الا

ويتبين به امكان تقرير النوعين الاخرين فيه ايضا وهذا في التقويم وذلك لان الاقسام الثلثة راجعة
الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تاثير الوصف الا ان الجهات مختلفة فتعددها باعتبار الجهات فالترجيح
بقوة الثاني بالنظر الى الاصل وذكر في بعض فوايد هذا الكتاب ان الفرق بين هذا القسم احد من نتايج
ولا يكون هذا ترجيح القياس بالقياس لان ذلك انما يجوز باعتبار ان كل قياس علة على حدة وفيما نحن
فيه القياس واحد والمعنى واحد الا ان اصوله كثيرة قوله واما الرابع وهو العكس اختلف في
الترجيح بالعكس فعند بعض المتاخرين لا عبرة به لان العدم لا يتعلق به حكم اي لا يوجب عدم العلة
عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشي فلا يصلح مرجحا لان الرجحان لا بد له من سبب ويختار عامة
الاصوليين انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل حجة دليل على اختصاص
الحكم بذلك الوصف وكاده تعلقه به فصلح مرجحا من هذا الوجه لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه
اضافة الرجحان الى العدم الذي ليس بشي كما قال الاول وبظهر ثمرته عند المعارضة فانه اذا عارض
هذا النوع ترجيح اخر من الانواع الثلثة كان ذلك مقدما عليه كالترجيح في الذات على الترجيح في الحال وهو
ينعكس فيما ليس بمسح اي ينعدم الحكم المرتب على المسح وهو سقوط الترجيح لعدم وصف المسح
كما في اغتسال الخبث والحايض فانه ليس فيه التكرار وكذا في كل ما تعلق تطهيره ليس فيه التكرار ايضا وكذلك
اي ومثل قولنا في المسح قولنا فيما اذا ملك الرجل اباه او اخته ان قرابة الاخوة محرمة للنكاح الذي
هو استدلال بموجب النص كقرابة الولاد اصح من قول الشافعي هذه قرابة يجوز وضع
زكوة احدهما في الاخر فلا يوجب العتق كقرابة بني الاعمام لان ما قلنا ينعكس في بني الاعمام فانهم
لما لم يوجب حرمة النكاح ولم يوجب العتق وقولهم لا ينعكس فان الوصف الذي ذكروه وهو
جواز وضع الزكوة قد انعدم في الكافر ولم ينعدم الحكم المرتب عليه وهو عدم العتق فان الكافر
لا يعتق على المسلم اذا ملكه وكذلك اي وكقولنا فيما تقدم قولنا في بيع الطعام بالطعام الاخر
اذا باع طعاما بعينه لا يشترط القبض في المجلس عندنا لانه اي لان كل واحد من البدلين مبيع
عين فلا يشترط قبضه في المجلس كما اذا باع ثوبا بثوب وقال الشافعي رحمه الله يشترط القبض في
المجلس لان البدلين كالذهب والفضة ثم ما ذكرنا اولى لانه ينعكس ببدل الصرف وراس مال السلم
لانه اي لان كل واحد منهما دين بدين معنى قد عدمت العينية في هذين العقدين فعدم الحكم المرتب
عليها وهو عدم اشتراط التقابض وذلك لان الاصل في الصرف النقود وهي لا تتعين في العقود فكان
دينا بدين وفي السلم فيه دين وراس المال في الغالب النقود ايضا وكان دينا بدين فشرط فيهما القبض
فثبت ان ما ذكرنا ينعكس ولا ينعكس تعليله اي تعليل الخصم لان بيع السلم لم يشتمل اموال الربوا
اي لم يقتصر عليها انجاز حل الشمول على الاقتصار معنى كما يكون السلم في مال الربوا بان اسلم دراهم

حنطة

في حنطة يكون في غيره بان تكون راس المال ثوبا ومعناه ان بيع السلم قد يكون غير مشتمل على
اموال الربوا فان اسلم ثوبا في عددي متقارب وعبارة التقويم اوضح من عبارة الكتاب وهي
وعليهم لا يوجب العدم لعدمها فان القبض شرط في المجلس في باب السلم ولم يشتمل على اموال الربوا
ومع ذلك اي ومع كونه غير مشتمل على اموال الربوا اوجب فيه القبض للاحتراز عن النسية بالنسية
بالنسية فثبت ان ما ذكروا غير منعكس لبقاء الحكم عند عدم الوصف فان قيل ما ذكرنا وان لم يكن
منعكسا لكنه مطرد وما ذكرتم ليس بمطرد فان بيع اناء من فضة باناء من فضة او ذهب يوجب القبض
في المجلس وان كانا عينين وكذا لو كان راس المال ثوبا يشترط قبضه في المجلس وان كان عينا فكان ما
ما قلناه اولى قلنا الاصل في الصرف والسلم ورودهما على الدين بالدين وربما يقع على عين بدين ويتعذر
على عامة التجار معرفة ما يتعين وما لا يتعين فاقيم اسم صرف وسلم مقام الدين بالدين وعلق
وجوب القبض بهما تسهيلا على الناس ووجب القبض بهما سواء وردا على دين بدين او عين
بدين او عين بعين لان الكل في حكم الدين تقديرا لان الشي اذا اقيم مقام شي فلا ينظر بعد الى الشي
الذي اقيم هو مقامه كالنوم لما اقيم مقام الحدث عند الاسترخاء والسفر لما اقيم مقام المشقة
لم يلتفت بعد ذلك الى حقيقة الحدث والمشقة فان قيل ما ذكرنا وان لم يكن منعكسا موافق للنص
وهو قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل يدا بيد قبض بقبض وفي بعض الروايات
قبض بقبض وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شيتم بعد ان يكون يدا بيد
وما ذكرتم مخالف للنص وكان مردودا قلنا قد ثبت بالدليل ان المراد بيدا بيد عين بعين نقد بنقد
يقال لما ليس بنسية بيع بيد بيد وهذا لان اليد الة التعيين كالاشارة والاحضار كما هي الة القبض
وكذا القبض باليد للتعيين فيجوز ان يعبر باليد والقبض عنه فيحمل عليه لئلا يؤدي الى
الزيادة على كتاب الله وهو قوله جل ذكره احل الله البيع وحرم الربوا وقوله جل جلاله الا ان تكون تجارة عن تراض
منكم شرطا ليس منه لانه بمنزلة النسخ كذا في الاسرار ولا يقال قد رددتم اشتراط العينية على
الكتاب بنهيه عليه السلام عن الكالي بالكالي فزيدوا القبض بهذا النص ايضا لانا نقول ان ذلك ثبت
بالاجماع وقبول الامة الى هذا الحديث فيجوز الزيادة على الكتاب ولم يوجد ذلك في خبر القبض فافترقا
قوله واما القسم الثالث يعني من اقسام اول الباب وهو بيان المخلص في تعارض وجوه الترجيح
فالترجيح اذا تعارضا يحتاج الى ترجيح احدهما دفعا للتعارض احدهما في الذات اي بمعنى راجع
الى الذات والثاني في الحال اي بوصف في الذات على مضادة الوجه الاول اي على مخالفته اذ لو كان على
موافقته لا يحتاج الى الترجيح فانما احدهما ان الذات اسبق وجودا من الحال زمانا او رتبة فبعد
ما وقع الترجيح بمعنى في الذات لا يصير الى الحدث معنى وحال الاخر بعد ذلك كاجتهاد امضى

حكمه لا يحتمل النسخ بما يحدث من احدهما ان اخذ بعده واذا اتصل الحكم بشهادة المستورين النسب
او النكاح لرجل لم يتغير بعد ذلك بشهادة عدلين لاخر كذا ذكر شمس الايمة ولا يقال الذات اسبق
على نفسها لا على ذات اخرى وترجيح للخصم يقع بحال ذات اخرى بيننا وبان لا نقول المنظور كون
الذات في نفس الامر مقدمة على الحال على ان الترجيح بالحال او بالذات قد يقعان في شي واحد
كما في مسلة البنت رجحنا بالكثرة وهي راجعة الى ذات الصوم ورجح الخصم بالفساد احتياطا
وهو راجع الى حال الصوم ايضا ولان الحال قايمة بالذات بيان الوجه الثاني اي الحال قايمة بغيرها
وما هو قايم بغيره له حكم العدم في حق نفسه لعدم قيامه وبقايه بنفسه وكانت الحال موجودة
دون وجه تابعة لغيرها والذات موجودة من وجه واصل بنفسها وكان الترجيح بها اولى
بعد ما صار الدليل راجحا باعتبار الذات لا يجعل الاخر راجحا باعتبار الحال لانه يصير نسخا
وابطالا لما هو اصل بنفسه بما هو تبع لغيره والتبع لغيره لا يصلح مبطلا لما هو اصل بنفسه وناسخا
له وقد يرد عليه ايضا ان بيع الشي لا يصلح مبطلا لذلك الشي ولكنه يصلح مبطلا لشي اخر والجواب
مثل الاول وهذا عندنا اي وهذا النوع من الترجيح مذهبنا والشافعي رحمه الله وان كان خالف
في هذا الاصل ولكن يخفى عليه هذا الاصل في بعض المسايل وهو معذور من مزل القدم فان المجتهد
اذا اخطا في موضع الخفا كان معذورا وانما المواخذ عليه الخطا في موضع الظهور والمصيب
في تراكم الزلل ماجور يعني ومن اصاب بالحق في مواضع يزل فيها اقدام الخواطر فهو ماجور
ارادته ابا حنيفه واصحابه رضي الله عنهم فانهم امعنوا في طلب الحق فاصابوا حقيقة المعنى فلم
يزل اقدامهم عن الصواب وبيانه اي بيان رجحان الترجيح بالذات على الترجيح بالحال اي المواضع
المتفق عليها قولنا في ابن الاخ لاب وام او لاب انه احق بالتعصيب من العم لان هذا اي ابن
الاخ راجح في ذات القرابة فان قرابته قرابة اخوة وهي مقدمة على العمومة بالاتفاق لان الاخ
مجاورة في الصلب والعم مجاور راسه والعم راجح حاله وهي زيادة القرب لانه يتصل بواسطة
واحده وهي الاب وابن ابن الاخ بواسطتين وكذا العمة لام مع الخال لاب وام احق بالثلثين من المال
والثلث للخال لان العمة راجحة في ذات القرابة لادلايها الى الميت والخال راجح بحاله وهو الذكورة وتوع
القرابة فانه يتصل بام الميت من الجانبين والعمة متصلة بابيه من جانب واحد لاستوايهما في الذات
اي ذات القرابة لان الكل قرابة الاخوة فيترجح بالاول وهي زيادة الاتصال لاحدهما وابن ابن الاخ لاب
وام لا يترجح من ابن الاخ لاب للرجحان في الذات يعني انهما وان استويا في ذات القرابة لان منزلتهما
واحدة وهذا الاخوة لكن لاحدهما وهو ابن الاخ لاب لان معنى مرجح في ذاته وهو القرب
لان نفسه اقرب الى الميت بواسطة والاخر معنى مرجح يرجع الى غيره وهو زيادة الاتصال

لحده

لحده وكان الاول احق بالعصوبة ومثله اي ومثل الترجيح المذكور في الفرايض كثير فان ابن العم لاب
اولى من ابن ابن العم لاب وام لما قلنا والجد وان علا اولى من العم وبنت العم وان سفلت اولى بالثلثين
من الخال والخالة للرجحان في ذات القرابة والعمة لاب وام اولى من العمة لاب وام وان استويا في الذات
للرجحان في الحال وقس هذا اوله وعلى هذا اي على ان الترجيح بالذات اقوى من الترجيح
بالحال عند تعارض الترجيحين قال اصحابنا في مسايل صنعة الغاصب بان احدث في المغصوب
عنه متقومة وهو ما يزاد قيمة العين به في الخياطة بدل من قوله في مسايل صنعة الغاصب
مع تكرير العامل وتفسير له اي بان غصب ثوبا فقطعه قميصا وخاطه والصياغة بان غصب
نقرة فصاغها حليا او ضربها دراهم والطبخ والشي بان غصب طعاما فطبخه او شاة فذبحها
وشواها ونحوه بان غصب ساجة او اجرة فادخلها في بنايه او حديدا فضربه سيفا او صفرا
فضربه انية انه ينقطع حق المالك يعني من عين القيمة لانه ينقطع اصلا وهذا الجواب في مسيلة الصياغة
على قول ابي يوسف ومحمد واما عند ابي حنيفة رحمهم الله فلا ينقطع بالصناعة حق المالك لما سنبين
وذلك لان الوصف الحادث في المغصوب بصنعة الغاصب متقومة وهو حق الغاصب بدليل ان المغصوب
منه لا ياخذ العين الا ويعطيه ما ازدادت الصنعة من الخياطة والشي والاصل متقوم حقا للمغصوب
منه ولا يمكن التمييز بينهما في الشي والطبخ ونحوهما اصلا وفي الخياطة ونحوها لا يمكن التمييز
الا بنقضها والنقض ابطال لحق الغاصب وحقه محترم لا يجوز الابطال عليه لحق المغصوب
ولا سبيل الى اثبات الشركة لاختلاف الملكين جنسا فلا بد من تملك احدهما بالاخر بالقيمة
فجعلنا حق الغاصب اولى بالاعتبار لان حقه في الصنعة قايم لانها موجودة من كل وجه لبقايها على
الوجه الذي حدث من غير تغيير وهو المراد من قوله قايمة بذاتها لا القيام الذات الذي يكون
للعين لان المراد من الصنعة اثرها ولا بد له من القيام بالمحل ولانها في حدوثها الى صاحب العين
لانه لا يحدث شيا والثوب ليس بفعله ايضا لصيرورته مخيطا فيثبت انه مضاف الى فعل الغاصب
لا غير وكانه احترز من الزوايد المتولدة من العين فانها حق المالك لتولدها من ملكه وكما اذا
هبت الريح حنطة مغصوبة والقيها في طاحونة فطحنها والقاها في ارض الغاصب فنبتت حيث
لم ينقطع حق المالك لانه صيرورته دقيقا وزرعا لما لم يكن بفعل احد وفعل الطاحونة والريح
لا يصلح للاضافة اليه بقيت مضافة الى الحنطة فيكون ملكا لصاحب الحنطة الا انه استحق الا
سرار وحق المالك في المغصوب ثابت من وجه دون وجه لانه قايم من وجه هالك من وجه في
الثوب لم يبق صورة ومعنى من وجه لانه كان ثوبا بالتركيب وقد زال بالقطع من وجه وبعض
منافع القايمة زالت بالقطع وحدثت بالخياطة ما لم يكن ثابتا وكذا احدث بفعل الشي صفة

النضج وهي متقومة لانها تزيد قيمة اللحم واللحم يصير بها مستهلكة صورة ومعنى
من وجه اما الصورة فظاهر واما المعنى فلانه كان صالحا لوجوه من الاغذية والان لم يصلح
الا لما آل اليه وكذا الطبخ بالماء فثبت ان العين هلكت من وجه ولهذا كان للمالك حق الترك
في هذه الصورة ويضمن كل القيمة وهي من ذلك الوجه اي الوجه الذي صارت هالكة
ويضاف الى صنعة الغاصب لان الصنعة سبب تبديل المحل من جميع الوجه ويصير موجودا
مضافا الى الفعل كما اذا غصب حنطة فزرعها فنبتت او طبخها او بيضا فحضنها عند
دجاجة فافرخت او نالها فانبتها حين غرست فاذا تغير من وجه دون وجه بقي الموجود في
حق المالك مضافا الى الفعل من وجه وقد بيّنّا ان الثوب تبدل من وجه صورة ومعنى من ذلك
الوجه فيصير مضافا الى فعل الغاصب وجودا والصنعة وجدت من قبله كل وجه وان وجود
من وجه مضافا اليهما وهي غير مضافة اليه كذا في الاسرار في شرح التقويم ولا يلزم على هذا الثوب
ما اذا صبغ الثوب احمر او قطعه قباء ولم يخطه او ذبح الشاة وسلخها وارّبها ولم يشوها
حيث لم ينقطع في هذه الصورة حق المالك مع وجود صنعة الغاصب وتغير المغصوب بها لانا
نقول ان كل حق الغاصب في صورة الصبغ قائما من كل وجه حق المالك في الثوب قائم من كل وجه
ايضا لانه لم يفت الاسم والهيئة ولا المعاني فان الثوب الاحمر يصلح لما يصلح له الابيض الا ان الناس
ما اعتادوا الانتفاع به الا بجهة مخصوصة فاما صلاحيته لجميع الانتفاعات فعلى ما كان من قبل
ولما كان كل واحد منهما قائما من كل وجه ترجح الاصل على الفرع اي على الوصف في قطع الثوب
وذبح الشاة بدون الخياطة والشي وجد الاستهلاك من كل وجه الا انه لم يعارضه قول
الغاصب لانه ليس بمتقوم فلم يبطل به حق المالك لكنه مخير ان شاء مال الى جهة الهلاك يضمنه
القيمة وان شاء مال الى جهة القيام فيأخذ الثوب ويضمنه النقصان ولا يلزم عليه ايضا
مسألة الصياغة على قول ابي حنيفة رضي الله عنه فان عنده لا ينقطع بها حق المالك حتى كان
له ايضا اخذ العين من غير ان يضمن الغاصب لان الصنعة هناك قائمة من وجه دون وجه
اذ هي قائمة صورة لا معنى لان الجودة بانفرادها لا قيمة لها في اموال الربوا فصارت الصنعة وال
اصل سواء فيترجح الاصل على الوصف بخلاف الصفر والحديد فانه يخرج بالصنعة من ان يكون
مال الربوا فانه يباع بعد الصنعة عددا لا وزنا فكانت الجودة متقومة فافترقا وقال الشافعي
رحمه الله صاحب الاصل راجح على صاحب الصنعة لانه بالموجود والموضوع الا انه التقوم
بها لانه وصف والاوصاف اتباع لموصوفاتها والجواب ما قلنا ان البقاء حال بعد الوجود فاذا
تعارضا اي الترجيح بالحال كان الوجود احق من البقاء ثم كون الشيء تابعا وصفا لغيره لا يبطل

حق

حق صاحبه فان حق الانسان في التبع محترم كما ان حقه في الاصل محترم فاما هلاك الشيء فيبطل الحق فمتى
كان الشيء هالكا من وجه فمن ذلك الوجه ليس بمستحق فلا يعارض حقا مستحقا فاما كل وجه
سواء كان تابعا او اصلا بنفسه فلهذا رجحنا حق الغاصب ووجهه وكذلك اي وكما قلنا في صنعة
الغاصب قلنا من على هذا الاصل وكذا فاذا وجدت العزيمة في البعض دون البعض تعارضا اي
الوجه الذي وجدت العزيمة فيه والبعض الذي لم يوجد فيه او تعارض وجود العزيمة
في البعض فان وجودها يقتضي الجواز وعدمها يقتضي الفساد فرجحنا بالكثرة التي هي معنى راجع
الى الذات وحكمنا بالصحة ورجح الشافعي البعض الذي لم يوجد فيه العزيمة فحكم بالفساد احتياطا
في العبادة فانه اذا اجتمع فيها جهة الصحة وجهة الفساد ترجحت جنبة الفساد بالاتفاق وما اعتبر
معنى في الحال لان الفساد من الاحوال والجواب عما قال الشافعي ان الترجيح بالفساد يؤدي الى نسخ
الذات بالحال فان اعتبار الكثرة يقتضي الجواز ويترجح الفساد يبطل ذلك لا محالة فيكون فيه نسخ
الذات بالحال وهو غير جائز لما مر ولا يقال ليس كذلك بل فيه نسخ الحال بالحال لان الكثرة والقلة من
الاوصاف ايضا لانا نقول الكثرة يحصل بانضمام الاجزاء وهو معنى راجع الى الذات والفساد حال
طارئ على الذات من كل وجه وكان الاول اولى وعلى هذا اي على هذا الاصل المذكور فانه وهبت
له الالف ضمها الى الالف الاولى وهي ثمن السائمة لانها اوجب الالفين على الحول يعني قد استحق عليه
معنى المجانسة وقد يعارض هذا المعنى في الالفين على السواء فوجب الترجيح بالقرب الى الحول
لانه يرجع الى الاحتياط في حق الله تعالى كعروض التجارة ويقوم بما هو الانفع للفقراء احتياطا فان
نضوق في ثمن الابل فربح الفاضل الربح الى اصله وان بعد اصله عن الحول ولا يعتبر الرجحان بالا
حتياط من الزكوة بان يضم الى الالف الاخرى باعتبار القرب الى الوجوب لان التبعية معنى يرجع
الى الذات المستفاد فان كون الشيء متفرعا عن الشيء معنى يرجع الى ذاته لان ذاته جزؤه ومنه والقرب
الى الحول حال زائدة فيه فكان الترجيح بمعنى زائد راجع الى الذات احق من الترجيح بالحال وهذا
كعروض التجارة اذا كانت مشتراة باحد النقدين يقوم في حكم الزكوة وان كان التقويم بالنقد انفع
للحول ذاتها ثم استوضح محمد رحمه الله في الجامع هذا الكلام فقال لو كان باع العبد تجارته
يساوي الف درهم فزادت زيادة متصلة حتى صارت تساوي الفين فلو قلنا بضم الزيادة
الى المال الاخر اذا كان اقرب الى الحول لادى الى امر قبيح وهو ان يزكي اصل الجارية باعتبار وصفها
باعتبار حول اخر فلهذا يضم المتولد الى ما تولد منه كذا في شرح الجامع لشمس الائمة رحمه الله
يكون اصلا لغيرها من الفروع كما اذا احرم المكي بعمرة فطاف لها شوطا ثم احرم بالحج يرفض
احرام العمرة عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لان العمرة ايسر قضاء واقل ويرفض احرام الحج

عند ابي حنيفة رحمه الله لان العمرة راجحة في ذاتها لوجود جزء من اركانها بخلاف الحج
وما قاله ترجيح بالحال فوقـــه واما الرابع من اقسام اول الباب وهو بيان الفاسد من وجوه
الترجيح ترجيح القياس بقياس اخر وقد مر الكلام فيه وما يجري مجراه مثل ترجيح احد
القياسين بالخبر لان القياس متروك بالخبر فلا يكون حجة في مقابلته والى المصير الى الترجيح بعد
وقوع التعارض باعتبار المماثلة ومثل ترجيح احد الخبرين بنص الكتاب لان الخبر لا يكون حجة في معارضة
النص على ما قلنا يعني في اول الباب لان الترجيح لا يقع بما يصلح علة بانفراده والثاني من الترجيحات
الفاسدة الترجيح بغلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه واحد وبالاصل
الاخر يخالف الاصل الاول شبه من وجهين او من وجوه وهو صحيح عند عامة اصحاب الشافعي
وقد نقل صاحب القواطع عن الشافعي رحمه الله انه قال في كتاب ادب القاضي اذا اشبه اصلين
ينظر ان اشبه احدهما في خصلتين والاخر في خصلة الحقته بالذي اشبه في خصلتين وهذا
تنصيص على ترجيح احدى العلتين بكثرة الشبه وهذا لان القياس لم يجعل حجة الا لافادته
غلبة الظن ولا شك ان الظن يزداد قوة عند غلبة الاشتباه كما يزداد عند كثرة الاصول وهذا
باطل عندنا لان الاشتباه اوصاف واحكام تجعل عللا وكثرة العلل لا يوجب ترجيحا لكثرة الاثبات
والاخبار ولا فرق بين اوصاف تستنبط من اصل واصول ولو كان من اصول شتى لم يوجب ترجيحا
فكذا هذا وهذا بخلاف كثرة الاصول فان هناك الوصف واحد وكل اصل يشهد لصحته يوجب
قوة واثباته على الحكم ترجيحا فاما هاهنا فالاصل واحد والاوصاف متعددة لان كل شبه وصف
على حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة قال الغزالي رحمه
الله ترجيح العلة بكثرة شبهها باصلها على التي هي اقل شبها باصلها ضعيف عند من يرى مجرد
الشبه في الوصف الذي يتعلق بالحكم موهما للحكم ومن رأى ذلك موجبا فغايته ان يكون كعلة
اخرى ولا يجب ترجيح علتين على علة واحدة لان الشيء يترجح بقوته لا بانضمام مثله اليه
كما لا يترجح الحكم الثابت بالكتاب والسنة والاجماع على الثابت باحد هذه الاصول والثالث من الترجيحات
الفاسدة الترجيح بالعموم مثل ترجيح الشافعي رحمه الله التعليل بوصف الطعم في الاشياء
الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يتناول القليل وهو الحفنة مثلا والكثير وهذا الكيل
والتعليل بالكيل والجنس لا يتناول الا الكثير وكان الاول اولى ان المقصود من التعليل تعميم
حكم النص فكونه اعم كان اوفق لمقصوده وهذا باطل عندنا لان الوصف فرع النص لكونه مستنبطا
منه او باسبه والنص الخاص والعام سواء عندنا وعند الخصم الخاص يقضي اي يترجح على العام
فكيف صار العام احق من الذي هو فرعه هو راجع الى العام والضمير المجرور راجع الى الذي

يعني

يعني كيف صار العام في الفرع احق من الخاص الذي هو اي العام دونه في الرتبة ويؤيده عبارة
في الفرع احق من الخاص الذي هو اي العام دونه في الرتبة ويؤيده عبارة شمس الائمة وعنده
الخاص يقضي الى العام كيف يقول في العلل ان ما يكون اعم فهو يترجح على ما يكون اخص او قال
معناه وكيف صار العام من الوصف احق اي اقوى من النص الذي هو فرعه حيث لم يترجح العام
من النص على الخاص منه ولان التعدي غير مقصود من التعليل عند التعليل عند الخصم
حيث جوز التعليل بعلة قاصرة وكان وجود التعدي وعدمه في التعليل بمنزلة لصحته بدونه
فبطل الترجيح بالعموم الذي هو عبارة عن زيادة التعدي الا ترى ان كثيرا من اصحاب الشافعي
رحمه الله لم يرجحوا المتعدية على القاصرة وقالوا هما سواء منهم صاحب القواطع والغزالي
ورجح بعضهم القاصرة على المتعدية منهم ابو اسحق الاسفرايني ولو كان العموم مقصودا
لترجحت المتعدية بعمومه قال الغزالي رحمه الله ترجيح المتعدية على القاصرة ضعيف
عند من لا يفسد القاصرة لا لكثرة الفروع بل وجود اصل الفروع لا يوجب قوة في ذات العلة
بل يتعدح ان يقال القاصرة ما وفق للنص وامن من الزلل فكانت اولى وعندنا صار الوصف
علة بمعناه وهو التأثير ولا مدخل للعموم في ذلك بل العموم صورة ولا اعتبار بها في العلل والوا بع
من الترجيحات الفاسدة الترجيح بقلة الاوصاف مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي رحمه الله
من وصف الطعم في باب الربوا على الجنس والكيل وحده الصفة اذ الجنس شرط عندهم قالوا
علة ذلك يعني ذات وصفين احد اقرب الى الضبط وابعد من الخلاف واكثر تأثيرا من ذات وصفين
لعدم توقفها واثاره والحكم على شيء اخر وكانت اولى ومنهم من قال التي هي اكثر وصفا اولى
لانها اكثر شبها بالاصل والصحيح انهما سواء لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص والنص
الموجز لا يترجح على المطول والسائر فكذا في العلة ولم يعتبر ذلك اي الرجحان بالقلة والكثرة في النص
الذي جعل نظمه حجة مع تحقق الاختصار والاشباع فيه ومع كونه اصلا ففي هذا اي التعليل
الذي هو فرع النص ولا يتحقق فيه والاشباع اولى ان لا يعتبر القلة والكثرة اذ الاعتبار فيه
للتأثير لا للقلة والكثرة بخلاف اعتبار الكثرة في الصوم لان الصوم انما صار صوما باعتبار صورته
ومعناه فكان اعتبار الكثير فيه اعتبار الاداء في مقابلة الحال فاما هاهنا فلا اعتبار للصورة
اذ العلة صارت علة بمعناها لا بصورتها فلم يكن فيها اعتبار الكثرة واعلم ان الاصوليين ذكروا
وجوها كثيرة في الترجيح الصحيحة والفاسدة بحيث لا يكاد ينضبط الا ان الشيخ رحمه الله اقتصر
في بيان الوجوه الصحيحة على الاربعة المتقدمة لانها هي المبنية على المعاني المختصة بين اهل
الفقه ولان ما سواها من الوجوه الصحيحة قد اندرج فيما تقدم من الاول في الابواب واقتصر في بيان

الوجوه الفاسدة على اربعة لانها هي المسدّ اوله بين اهل النظر وقد يحصل الوقوف ببيان فسادها
على فساد ما سواها من الوجوه الفاسده فيقل الفايده في الاشتغال بتفاصيلها باب وجوه
دفع العلل الطردية الاوصاف الطردية نوعان نوع منها اوصاف فاسدة في ذاتها لخلوها عن التاثير
والملائمة ونوع منها اوصاف صحيح في نفسها لكونها ملائمة الا ان اهل الطرد تمسكوا باطرادها
لا بتاثيرها ومناسبتها اذ المنظور عندهم نفس الاطراد لا غير ولهذا الباب لبيان وجوه الاعتراض
على هذا النوع من الاوصاف الطردية وهو قسم الثاني من هذا الباب اي هذا الباب هو القسم الثاني من
دفع العلل فانه قد ذكر في اول ذلك الباب ان العلل نوعان موثرة وطردية وعلى كل قسم ضروب من الدفع
وقد فرغ من باب وجوه العلل الموثرة وما يتعلق بها فرع في بيان القسم الثاني من ذلك الباب الا وهو دفع الحذف
اي عما اوجبه علة المستدل لا عن الحكم المقصود فهو احق بالتقديم حتى لو كان هذا النوع من الاعتراض
راجحا للخلاف كان اولى بالتقديم لان المصير الى النزاع مع امكان الوفاق وحصول المقصود به اشتغال
بما لا يفيد ونوع من السفه ثم الحجة على الخصم ما يكون مناقضا لدعواه فاذا وافقه الخصم فيما قال لم يكن مناقضا
لدعواه فلا يكون حجة عليه واما القول بموجب العلة فالتزام ما يلزمه المعلل بتعليله اي انه قبول
السايل ما يوجبه المعلل عليه بتعليله يعني مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود ويدل عليه عبارة عامه
الاصوليين هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما للدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه
وهذا النوع من الاعتراض انما يستقيم فيما اذا اثبت المعلل بتعليله مما يتوهم انه محل
النزاع ولا يكون كذلك فيمكن للسايل دفعه بالتزام موجبه مع بقاء مقصوده في الحكم او اثبت المعلل
بدليله ابطال ما يتوهم انه اخذ الخصم بالتزام السايل موجب دليله مع بقاء نزاعة في الحكم بين ان ذلك
ليس ما اخذه فمسئلة التثليث ومسئلة التعيين من امثلة القسم الاول والمسايل الباقيه الى اخر الفصل
من امثلة القسم الثاني واكثر القول بموجب العلة يتحقق في هذا القسم لخفاء ما اخذ الاحكام ولكثرتها
وتشعبها وعدم الوقوف على ماهو ما اعتمد الخصم من جملتها لخلاف في محل النزاع وهو الاحكام المختلف
فيها فانها قل ما يتفق الا نقول عنها ولهذا اشترك في معرفة الاحكام المنقولة عن الايمة الخواص
والعوام دون معرفة المدارك وانما اي القول بموجب العله بلي اي يضطر اصحابنا الطرد الى القول
بالمعاني الفقهيه الموثرة يعني لما راوا ان الاشتغال بالطرد لم يغن عنها شيا اعرضوا عنهم
وذكروا بعد في المناظرة اوصافا موثرة ومعاني فقهيه لا يمكن ردها بهذا النوع من الاعتراض
او معناه انهم لما تمسكوا باطراد وصف ورد عليهم هذا النوع من الاعتراض اضطروا الى بيان
التاثير لذلك الوصف ليصير حجة على الخصم والوجه الاول اظهر لان هذا الاعتراض لما توجه على
المستدل صار منقطعا عند عامة الاصوليين ليبين ان ما يصيبه من الدليل لم يكن متعلقا بمحل

النزاع

النزاع واذا كان كذلك لم ينفعه بيان التاثير للوصف بعد ما صار منقطعا وكان الوجه الاول اولى وذلك
اي القول بالموجب يتحقق في هذا الوصف فما تجاوزه اي تجاوز المقدار المفروض في استيعاب الراس
الذي هو سنة بالاجماع تثليث وزيادة ولكن في غير المحل الذي ادى فيه الفرض وذلك ليس
بمانع من التثليث اذ ليس مقتضى التثليث اتحاد المحل لما ذكروا واذا كان كذلك اي كما ذكرنا ان اتحاد
المحل ليس مقتضى التثليث فقد ضم الماسح الى الفرض امثاله وكان هذا الظن تثليثا وزيادة
ان التثليث ضم المثلين الى الاول وهذا ضم ثلثة امثال او اكثر فان غيرا اي المستدل العبارة
بطريق العناية فقال وجب ان يسن تكراره اي اردت بالتثليث التكرار الذي يقتضي اتحاد المحل المحالة
او بطريق الانتقال من حكم الى حكم اخر فانه صحيح بمعنى هذا الوصف كما اقتضى التكرار ايضا فثبت
به هذا الحكم لم يسلم ذلك اي سنة التكرار في الاصل وهو الغسل فيقول لا نسلم ان التكرار في الاصل
مسنون قصدا بل المسنون تكميله اذ هو الاصل في الاركان وتكميله اي تكميل الاصل او تكميل
الركن او الفرض باطالته في محله بمنزلة اطالة القيام والركوع والسجود لا بتكراره لان النص الذي
يوجبه لا يقتضي التكرار ولكنه تقتضي الكمال فيكون في الاطالة امتثال به لكن الفرض لما استغرق
في الغسل محله لم يكن التكميل بالزياده من جنسه في محله خلفا عن الاصل وهو التكميل بالاطالة
والاصل هنا مقدور عليه في مسح الراس لاتساع محله فبطل الخلف وهو التكميل بالتكرار
وقوله في مسح الراس يدل منها هنا قال القاضي الامام التكميل انما هو تحصيل بزيادة
من جنس الاصل في محل الاصل لانه في محله لا يكون الا كمالا وها هنا التكميل بهذا الطريق ممكن
من غير ما تجديد لا يحصل بالاستيعاب تكميل الطهارة المطلوبة بالمسح فرضا بما هو طهور يستعمله
في محل الفرض لان الراس كله في محل المسح والبلل طهور ما لم يستوعب العضو كالماء في الغسل يبقى
طهورا في اخر العضو على حكم الابتداء فيزداد بالامتداد طهارة قدر الفرض الذي لو اقتصر
عليه اجزاه فطهارة مثلها بماء مثل ماء الاصل في المحل مثل محل الاصل فيلحق بالغسل اذا
ثلث فيكون الزيادة عليه عما ظهر كما ذكر في الغسل بعد الثلث ويظهر بهذا اي بما ذكرنا من
القول بالموجب والممانعه فقه المسئلة فان المعلل يحتاط الى الوجوع الى طلب التاثير بوصف الركنيه
في التكرار والى التامل في مسح الذي هو معتمد خصمه فتبين حينئذ ان لا اثر للركنية في التكرار اصلا
لان في اركان الصلاة لم يشرع التكرار فرضا ولا سنة مع قيام وصف الركنية والاثر لها اي للركنية في التكميل
لا محاله يعني ليس التكميل مختصا بالركنية مع كونها موثرة فيه بل هو ثابت فيما هو رخصة
وفيما هو سنة ايضا فلا يكون هذا الوصف منعكسا الا ترى ان مسح الراس يشارك مسح الخف
في الاستيعاب سنة يعني يسن الاستيعاب في مسح الخف بالمد الى الساق التي هي منتهى محل

الغسل كما بين في مسح الراس وهو اي مسح الخف رخصة وليس بركن بدليل انه لو نزع خفيه و
وغسل رجليه جاز وكان افضل ولو كان ركنا لا يتادي الوضوء بدونه كمسح الراس وكذلك اي كمسح
الخف المضمضة فانها ليست بركن وقد بين التكميل فيها ايضا فيها بالتكرار كغسل الوجه فثبت ان
وظائف الوضوء اركانها ورخصها وسننها سواء في معنى التكميل لا اختصاص للركنية واما المسح
فقد ظهر تاثيره في التخفيف وثبت اختصاص التخفيف به وهو معنى قوله لا محالة وكان معكسنا لانه لا يوجب
التطهير معقول يعني انما كان مؤثرا في التخفيف لان المسح لا يعقل منه معنى التطهير بدليل ان الطهارة
لا تحصل بالمسح لو تحققت نجاسة في المحل فلما اي كان المسح كما بينا انه يؤدي لتطهير غير معقول
يعني لما كان المطلوب منه طهارة حكمية لا حقيقية كانت الاطالة فيه سنة ليزداد بها الطهر
حكمي مثل الاول مع رعاية صفة التخفيف لا التكميل بالتكرار لان التكميل به شرع فيما
تحصل معنى التطهير فيه وهو التطهير بتسييل الماء ليكون ادعى الى الطمانينة القلب كما في غسل
النجاسة العينية من البدن والثوب وهذا كله اي ما ذكرنا ان الاستيعاب بتثليث وزيادة
وان اكمال المسح بطريق السنة يحصل بالاطالة دون التكرار بناء على كذا يتادى ببعض الراس
لا محالة اي بكل حال سواء استوعب او اقتصر على مقدار الفرض وذلك اي يتادى الفرض
بالكل والخط الى الاداء في طريق الرخصة مثل القراءة عندكم فانها وان طالت كان فرضا مع ان
فرضها يتادى باية واحدة وكذا الركوع والسجود والجواب عنه اي عما ذكر وان الفرض يتادى
الكل والخط الى الاداء في رخصه فصار البعض هو المراد ابتداء بالنص بخلاف النص الموجب للقراءة
فانه لا يقتضي تبعيضا بل هو دال على وجوب مطلق القراءة فيتادى بمطلق ما يسمى قراءة والقليل
والكثير داخلان تحت المطلق فلذلك يتادى الفرض بالتكثير كما يتادى بالقليل والفضل على
نصاب التكميل بدعة كالفضل على الثلث في الغسل والفضل على الاستيعاب في مسح الخف
قوله ومن ذلك اي ومما يمكن ان يقال فيه بموجب العلة لان هذا الوصف وهو الفرضية يوجب
التعيين لان تحصيل الوصف واجب كتحصيل الاصل فلم يكن بد من نية الفرض لتميزه عن غيره
بالتعيين لكنه وان اوجب التعيين لا يمنع وجود ما يعينه وقد وجد التعيين فهو انفراده بالوجه وعدم
المزاحم لان الله تعالى لم يشرع في شهر رمضان صوما سوى الصوم المشروع فيه وثمة يجوز
بدون التعيين فكذا هاهنا ينصرف مطلق الاسم اليه فيكون اطلاقه تعيينا اي اصابة للمشروع
المعين ولا نقول اي صوم رمضان لا يجوز عندنا سوى تعيين النية من العبد ابتلاء كما قلتم ولكن
التعيين قد وجد من العبد لان اطلاق النية منه تعيين في هذه الصورة لان التعيين ساقط عنه
والفرق بين النكتتين ان النكتة الاولى تشير الى التعيين ساقط عن العبد لحصول التعيين بتعيين

الشارع والنكتة الثانية تشير الى ان التعيين لم يسقط عنه ولكن اطلاق النية منه تعيين
فكان التعيين مضافا الى العبد ففي هاتين المسئلتين انما امكن للسائل القول بموجب العلة لان الحكم
المذكور فيها وهو التثليث في المسئلة الاولى والتعيين في المسئلة الثانية ليس محل النزاع وانما
النزاع في ان الاستيعاب تثليث وان الاطلاق تعيين قوله ومن ذلك اي ومما يتاتى به القول بموجب
العلة قول الشافعي رحمه الله ان الشروع في صلوة التطوع او صوم النفل غير ملزم لانه فعل قربة الى
اخره حتى انه اي القضاء يجب اذا فسد لا باختيار بان شرع في صلوة النفل بالتيمم ناسيا الماء في رحله
ثم وجده اي تذكر في خلال الصلوة او شرع في صوم النفل فصب الماء في حلقه وجب عليه القضاء عندنا
وان لم يوجد منه الافساد ولما وجب القضاء بالافساد كما وجب بالافساد علم انه مضاف الى معنى اخر شامل
لهما وهو الشروع الذي يصير الاداء به مضمونا عليه وفوات المضمون يوجب المثل فانه قيل في تقرير المعلل
العبارة فقال لانه نفل قربة لا يمضي في فاسدها فوجب ان لا يلزمه القضاء بالشروع ولا بالافساد كالوضوء
قلنا كذا يعني يلتزم هذا الموجب ايضا ونقول القربة بالشروع المضاف الى عبادة لا يمضي في فاسدها
وانما يجب بالشروع في عبادة يلتزم بالنذر ولا بد له من اضافته الى هذا الوصف لان الوصف انما
يذكر علة للحكم وما ذكر لا يصلح للوجوب فلا بد من اضافته الى وصف يصلح علة للوجوب وهو انه
مما يلتزم بالنذر وعدم اللزوم باعتبار الوصف الذي ذكره لا يمنع اللزوم باعتبار الوصف الذي ذكرنا
واذا آل الكلام الى ما قلنا اضطر المعلل الى اقامة الدليل على ان الشروع غير ملزم وانه ليس نظير النذر في
كونه ملزما فيظهر به فقه المسئلة وذلك اي قولهم في هذه المسئلة انه باشر نفل قربة لا يمضي في فاسدها
فلا يلزم القضاء مثل قولهم في العبد الى اخره وصورة المسئلة ما اذا قتل العبد خطا يجب على القاتل قيمته
ولا يزاد على دية الحر وينقص منه عشرة دراهم عندنا حتى لو كانت قيمته عشرين الف درهم
يجب عشرة الاف درهم الا عشرة دراهم وعندهم يجب قيمته بالغة ما بلغت قالوا العبد مال فلا
يتقدر بدله بالقتل كالدابة وغيرها وقلنا لا يتقدر بدله بهذا الوصف وهو المالية ولكنه لا يمنع وجود
وصف اخر يتقدر بدله به وهو وصف الادمية لان العبد بهذا الوصف ليس بمال بل هو منفي
على اصل الحرية على ما عرف فيتقدر بدله بهذا الوصف كدية الحر لا بوصف المالية واما تنقيص
ديته من دية الحر بعشرة فسيأتيك بيانه ان شاء الله تعالى في باب العوارض وهذا الكلام حسن
اي التزام السائل ما ذكره المعلل من الحكم بناء على الوصف الذي ذكره واثباته مقصودا بوصف اخر
طريق حسن فان الموجود قد يكون ببعض صفاته حسنا وببعض صفاته رديا اي قبيحا فيجامع الحسن
والقبح يتضادان ولها امثلة في المحسوسات والمشروعات فان الانسان قد يوصف بالحسن باعتبار وجهه
وبالقبح باعتبار قصر قامته وقتل الجاني حسن باعتبار جنايته قبيح باعتبار تخريب بنيان الرب وكذا

الصوم المنهي والصلوة المنهيّ عنها وكذا العبد بين اثنين اذا امره احدهما بفعل ونهاه الآخر عن ذلك الفعل كان اقدامه عليه وانتهاؤه عنه حسنًا من وجه قبيحا من وجه واذا كان كذلك جاز ان يكون القربة مضمونة بوصف خاص وهو انه يلتزمها بالنذر غير مضمونة بسائر الاوصاف وهي كونها قربة وكونها مما لا يمضي في فاسدها وكونها غير واجبة بالامر ونحوها قوله ومن ذلك اي ومما نقل فيه بموجب العلة قولهم فيما اذا اسلم مذروعا في جنسه بان اسلم مرويًّا في مرويّ فانه لا يجوز نجوز عندهم مالية يسلم مذروعا في مذروع فيجوز كما اذا اسلم هرويًّا في مرويّ ونحن نقول بموجبه فان هذا الوصف وهو ان اسلام مذروع لا يفسد العقد عندنا ولكن ذلك الوصف لا يمنع وجود الفساد بمعنى آخر يوجب الفساد الا ترى انه لو لم يقبض راس المال في المجلس او قرن بهذا العقد شرط فاسد بان اسلم بدراهم رجل بعينه كان فاسدا بالاتفاق مع وجود هذا الوصف فيجوز ان يفسد بالمعنى الجنسية ايضا فانها احد وصفي علة الربوا فيصلح محرمة للنسئة كالوصف وهو الكيل فانه لو اسلم حنطة في شعير لا يجوز لما قلنا من وجود احد وصفي علة الربوا كذا هاهنا فحينئذ يضطر المعلل الى بيان ان الجنسية لا يصلح علة لفساد هذا العقد بها ان امكنه وكذلك اي ومثل قولهم في هذه المسألة قولهم في المختلفة الاخرى ونحن نقول بموجبه اي بموجب هذا التعليل فان عندنا لا يلحقها الطلاق بوصف انها منقطعة النكاح ولكن بوصف انها معتدة عن نكاح صحيح فان العدة اثر من آثار النكاح ويبقى بها بعض ملك النكاح عليها حتى كان له ولاية منعها عن الخروج فيكون المرأة بهذا الوصف محلا للطلاق واحترز بقوله نكاح صحيح عن المعتدة عن نكاح فاسد فانها ليست بمحل للطلاق لانها في حال المباركة ليست بمحل للطلاق ففي حال المباركة التي هي حال العدة اولى ومن ذلك قولهم اشتراط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار والصوم تحرير في تكفير ونحن نقول هذا الوصف وهو كونه تحريرا في تكفير يوجب اشتراط ايمان المحرر كما قلتم لكن قيام الموجب لاشتراط الايمان لا يمنع معارضة ما يسقط اشتراطه وهو اطلاق صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق بقوله فتحرير رقبة كالدين يسقط يعني قيام الدين في الذمة يوجب الاداء لكنه يمنع وجود ما يسقط كما اذا ابرأ صاحب الدين من عليه الدين عن حقه واذا كان كذلك حصل الامتثال بالامر بالاعتاق الكافرة كما حصل باعتاق المؤمنة فيخرج عن العهدة فيضطر المعلل عند ذلك الى الرجوع الى فقه المسألة وهو ان الامتثال لا يحصل بتحرير الكافرة كما لا يحصل به في كفارة القتل لان المطلق محمول على المقيد وكذلك اي وكقولهم في مسألة الكفارة وقولهم في السرقة يعني في ان القطع في السرقة لا يوجب سقوط ضمان المسروق عن السارق انها اخذ مال الغير بلا تدين اي بلا اعتقاد اباحته ولا تاويل الاخذ فيوجب الضمان كالغصب بخلاف اخذ الحربي مال المسلم واخذ الباغي باخذ بتا ويل فيعتبر في اسقاط الضمان عند وجوده المنفعة وانا نقول به ان نسلم ان ما ذكروا من الوصف وهو انه اخذ مال الغير يوجب الضمان

ولكنه يمنع اعتراض ما يسقط كالابراء اي كابراء صاحب الحق وهو المسروق منه السارق عن الضمان فكذلك اي كالابراء باستيفاء الحد عندنا في اسقاط الضمان فتحول الكلام حينئذ الى ان استيفاء الحد هل يوجب الضمان ام لا فيظهر فقه المسألة ففي هذه المسائل بالقول بالموجب تبين ان ما ذكرت بماحل الحكم عندي وان هذا التعليل لا يقدح فيما ذهب اليه من الحكم ثم اختلف في انه هل يجب على السائل بعد ما رد المأخذ الذي ذكره المعلل بيان ما خذه فقيل يجب لاحتمال ان يكون هذا هو المأخذ عنده ولعلمه لعدم التكليف يقول به عنادا او قصد الاتفاق كلام خصمه والا كذلك اذا اوجب عليه فكان الوجوب افضى الى صيانة الكلام عن الخبط والعناد فكان اولى وقيل لا يجب اذ لا وجه لتكليفه بذلك بعد الوفاء بشرط الموجب له وهو استيفاء محل النزاع لانه عاقل متدين وهو اعرف بما خذ نفسه او بما خذ امامه وكان الظاهر من حاله الصدق فيما ادعاه فوجب تصديقه كيف ولو لم يصدق واوجبه عليه بيان المأخذ فان امكن للمستدل الاعتراض عليه انقلب المستدل معترضا ولا يخفى ما فيه من الخبطة وان لم يكن فلا فائدة في ابداء المأخذ لامكان ان يأتي بما لا يصلح للتعليل ترويجا لكلامه بعد منه بامتناع ورود الاعتراض عليه فان قيل القول بموجب في هذا القسم وهو اذا كان التعليل لابطال مذهب الخصم يؤدي الى القول بتخصيص العلة لان السائل لما سلم ان ماخذ علة المعلل يوجب ما رتب عليها من الحكم كان تخلف الحكم عنها لمانع ثبت عنده فيكون تخصيصا فيستقيم القول به ممن يجوز تخصيص في العلة ولا يستقيم من انكره والشيخ المصنف رحمه الله من هذه الفرقة فينبغي ان لا يصح منه تصحيح القول بالموجب في هذا القسم قلنا لا نسلم انه تخصيص من حيث المعنى وان كان يرى اي انه تخصيص صورة لان المقصود من التخصيص رفع النقض عن العلة التي رام المعلل تصحيحها ببيان المانع المخصص وليس ما نحن فيه مقصود السائل عن القول بالموجب تصحيح علة المعلل بل المقصود منه الحامه وانقاف كلامه لا غير ولم يكن تخصيصا بل كان ابطالا لكلامه معنى فلذلك صح من الكل

الفصل الثاني وهو الممانعة قوله والرابع في نسبة الحكم الى الوصف لان اصحاب الطرد يشترطون صلاح الوصف وتعلق الحكم به وجودا وعدما فاذا انقطعت نسبة الحكم عنه كان فاسدا والفرق بين هذا القسم والقسم الاول ان الممانعة في الوصف في عدم تسليم وجود الوصف المذكور في محل النزاع والممانعة في نسبة الحكم الى الوصف هي عدم تسليم كون الحكم منسوبا الى الوصف المذكور مع وجود ذلك الوصف في محل النزاع اما الاول وهو الممانعة في نفس الوصف كمثل قول الشافعي كفارة الافطار في رمضان انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا وهذا الوصف وهو كونها متعلقة بالجماع غير مسلم عندنا بل هي متعلقة بالافطار اذ ا

كمل جناية لا بالجماع بدليل انه لو جامع ناسيا لصومه لا يفسد صومه لعدم الفطر وان كان
الوطء زنا يوجب الحد ولو كان ذلك ذاكرا الصوم فسد لوجود الفطر وان كان الوطء حلالا في نفسه
وهذا لان الجماع آلة الفطر والحكم لا يتعلق بالآلة وانما يتعلق بالحاصل بالآلة كما الجرح فان من جرح
انسانا ومات المجروح انها متعلقة بالافطار على وجه الجناية وهذا الوصف عام يتناول الجماع
والاكل والشرب على السواء فيثبت الحكم بكل واحد وعند هذا المنع يضطر الى بيان حرف المسئلة وهو
ان الفطر بالجماع فوق الفطر بالاكل والشرب في الجناية فلا يمكن الحاق الاكل والشرب به قياسا ولا دلالة
ثم قيل ايراد هذا المثال ههنا غير ملايم لانه من امثلة القسم الرابع فان السائل منع عنه نسبة الحكم
الى الجماع واضافه الى وصف آخر وهو الفطر واجيب بانه وان كان كذلك فهو ممانعة في الوصف ايضا
من حيث ان المعلل جعل كون الكفارة متعلقة بالجماع علة للمنع من الوجوب في الاكل والشرب
والسائل منع كونه متعلقا بالجماع فيكون مانعا لنفس الوصف عن كونه علة فيصح ايراده ههنا من هذا
الوجه قوله ومن ذلك اي ومما يتحقق فيه ممانعة نفس الوصف قولهم في بيع التفاحة بالتفاحتين
انه بيع مطعوم بمطعوم من جنسه مجازفة ذات او وصف اي يريدون مجازفة ترجع الى نفس الذات
او الى اوصافها من الرداءة او الجودة فلا بد من القول بالذات لان التفاوت والتساوي في الوصف ساقط
الاعتبار في الاموال الربوية بالاجماع ثم نقول مجازفة في الذات اي تريدون مجازفة في الذات او
تقولون هي مجازفة في الذات باعتبار الصورة التي بها عرفت تفاحة ام هي مجازفة بالنظر الى المعيار
الذي وضع لمعرفة القدر من الاشياء والضمير في صورته راجع الى المبيع او الى الذات على تاويل المذكور
فلا بد من القول بالمعيار اي بالمجازفة من حيث الصورة لا يمنع جواز البيع بالاتفاق فان بيع قفيز من الحنطة
لان المجازفة من حيث الصورة لا يمنع بالاتفاق وان بيع قفيز بقفيز منهما جائز مع وجود المجازفة في الذات
صورة فربما يكون احدهما اكثر مما الآخر عدد الحبات والاجزاء فان قيل اي ذكر المعلل الحجة
الى هذا التفصيل بل يريد بها مطلق المجازفة لم يسلم له المجازفة مطلقة اي لا نسلم له ان مطلق المجازفة
مانع صحة هذا البيع لما بينا ان المجازفة ما لا يمنع بيع المطعوم بالمطعوم بالاجماع فان التزم المعلل
بدا ان تفسير المجازفة بالمجازفة في الكيل فاذا فسرها بها لم يسلم وجودها في بيع التفاحة بالتفاحتين
لان التفاحة لا يدخل تحت المعيار والمجازفة كيلا فيما لا يدخل تحت الكيل لا يتصور فقد ادى الا
ستفسار الى الممانعة في الوصف فيضطر المعلل بعد الاستفسار والممانعة الى الرجوع الى حرف المسئلة
وهو ان الاصل وهو الحرمة في بيع المطعوم لان الطعم عنده علة لتحريم البيع في المطعومات والجنسية شرط
والمساواة كيلا مخلص عن الحرمة ففي بيع التفاحة بالتفاحة قد وجدت العلة والشرط ولم يوجد
المخلص لعدم المساواة فيهما كيلا فيثبت الحرمة كما لو فاتت المساواة بالفضل على احد الكيلين

وعندنا هذه الاموال جواز العقد كما في ساير الاموال والفساد باعتبار فضل حرام
وهو الفضل على المعيار ولا يتحقق ذلك فيه المساواة فيما لا يدخل تحت المعيار اصلا فيجوز
بيع التفاحة بالتفاحة عملا بالاصل قوله ومع ان الكيل متصل بقوله لا نسلم له المجا زفه
مطلقة يعني لا نسلم ان مطلق المجازفة مانع من صحة البيع لان الجواز متعلق بالمساواة
كيلا بالاجماع وبها يقع التخلص عن فضل هو ربوا ولا يزول بالمساواة كيلا الا فضل
عن كيل فثبت ان الحرمة متعلقة بالمجازفة كيلا لا بمطلق المجازفة او هو متصل بقوله
الطعم علة لتحريم البيع يعني انه جعل الطعم علة لتحريم البيع عند المقابلة بالجنس وهو
يقتضي تحريم البيع في القليل والكثير عند فوات التساوي كيلا مع ان الكيل اي التساوي
بالكيل الذي يظهر به جواز لا بعدم الفضل على المعيار لا يقتضي الا الاحتراز عن الفضل على
المعيار وكان اثبات العلة على وجه يوجب الحرمة مطلقة في الكثير والقليل على خلاف مقتضى
النص قوله ومن ذلك اي ومما يمكن فيه ممانعة الوصف قولهم كذا في الاسرار الولي
يملك تزويج الثيب الصغيرة عندنا كما يملك تزويج البكر الصغيرة وعند الشافعي رحمه
الله لا يملك احد من الاولياء تزويجها اصلا حتى تبلغ ان ولايته عليها زالت بالثيابة فالبالغة
فيستبد بتزويجها بمشورتها وان كانت الثيب مجنونة يجوز للاب والجد تزويجها صغيرة او
كبيرة ولا يجوز لغير الجد والاب تزويجها ان كانت صغيرة فان بلغت زوجها السلطان بمشورة
الاولياء او باذن لهم في تزويجها كذا في التهذيب قالوا هذه ثيب يرجى مشورتها احترازا به
عن المجنونة فان مشورتها يرجى عاجلا فلا تنكح الا برايها كالثيب البالغة النائبة والمغمى عليها
والغائبة لانا نقول اللام متعلقة بقوله ومن ذلك براي حاضر ام براي مستحدث اي تريدون
قولكم لا ينكح المراة الا برايها رايا قايما في الحال او رايا مستحدثا فان اردتم الاول فلا نسلم الاول
وجوده في الفرع وهو الصغيرة اذ ليس لها راي قايم في الحال لا في المنع ولا في الاطلاق فانه لم يجز
تزويجها لم يفصل في ذلك بين ان يكون العقد برايها او بدون رايها او من العقد فالكلام بفصل
عرفنا انه ليس بها راي قايم فان عنيتم الثاني فلا نسلم وجوده في الاصل وهو الثيب البالغة
لان لها رايا قايما لا مستحدثا ولهذا لو كان للولي تزويجها بمشورتها في الحال بالاتفاق وكان لها
ان تتزوج بنفسها ايضا عندنا وكان هذا ممانعة لنفس الوصف في الفرع والاصل فان قال المعلل
لا حاجة الى التفصيل بل اشترط رايها على الاطلاق فلما لا نحن نقول بموجب ما ذكرت فان عندنا
لا تنكح الا برايها ايضا لان راي الولي قائم مقام رايها كما في عامة التصرفات فان قال رايهما كان ينبغي
اريد بالاطلاق الراي راي الغير بل راي نفسها قايما كان او مستحدثا انتقض بالثيب المجنونة البالغة

فانها بزوج وان كان رايها موجودا بالافاقة اذ الجنون يحتمل الزوال لا محالة كالصبي
لكنهم يفرقون بين الصغيرة والمجنونة بان الصغيرة بالبلوغ تصير من اهل الاذن والبلوغ
عنها وان كان منتظرا وليس لافاقة المجنونة اوان منتظر اليه اشير في التهذيب فيظهر
به اي بما قلنا من الممانعة فقه المسئلة وهو ان ولاية الولي ثابتة فلا يقطعها الاراي وابيه
وهو راي البالغة فاما المعدوم قبل الوجود وهو الراي الذي سيحدث للصغيرة فلا
يحتمل ان يكون شرطا مانعا لولاية الولي من الثبوت او دليلا قاطعا لولايته بعد الثبوت لان ما
سيحدث من مانع او علة لا يصلح ان يكون موثرا في الحكم قبل ثبوته في المنع ولا في الاثبات لان
الحكم لا يسبق عليه فكيف يصلح الراي المعدوم مانعا او قاطعا ولو كان الراي المعدوم الذي
سيحدث قاطعا للولاية لما ثبتت الولاية على صبية وصبي ورايت بخط شيخي رحمه الله
ان الشافعي رحمه الله جعل الراي المستحدث غالبا دليلا على قطع استبداد ولاية الولي في نكتة
جعل ذلك مانعا من النفاذ فصار محجورا بسبب رايها قال الشيخ بقوله شرطا مانعا او دليلا قاطعا
اشار الى المعنيين والمذكور في بعض الشروح ان معناه ان المعدوم وهو الراي المستحدث لا يحتمل
ان يكون مانعا من ثبوت الولاية للجد فيها فيما اذا مات ابو الثيب الصغيرة وانقلبت الولاية الى الجد او
دليلا قاطعا للولاية الولاية فيما اذا مات والولي باق وهذا الذي قلنا اي ما ذكرنا من ممانعة الوصف
في هذه المسائل امثلة ممانعة الوصف في الفرع فانه في المسئلة الاولى كون الحكم متعلقا بالجماع في الاصل
وهو الحد مسلم ولكنه في الفرع وهو كفارة الصوم ممنوع وفي المسئلة الثانية المجازفة في بيع الصبرة
بالصبرة مسلم ولكن في بيع التفاحة بالتفاحة ممنوعة وفي المسئلة الثالثة مع رجاء المشورة عن
صحة النكاح مسلم في الاصل وهو البالغة دون الفرع وهو الصغيرة وفيه اي في هذا الوجه
وهو ممانعة الوصف قسم اخر وهو ممانعة الوصف في الاصل فان في مسئلة التثليث الوصف
وهو قوله طهارة مسح مسلم في الفرع غير مسلم في الاصل وهو الاستنجاء بل هو طهارة عن
النجاسة الحقيقية ولهذا كان الغسل فيه افضل ولو احدث ولم يحصل التثليث بان
خرج منه ريح لا يلزمه المسح ولا يسن ايضا فعلم انه ازالة نجاسة حقيقة فيضطر المعلل الى
الرجوع الى فقه المسئلة وهو بيان ما يتعلق به التكرار وعلى معرفة نفس المسح الذي تعلق به
التخفيف وهما اي المسح والغسل في اقتضاء التكرار طرفي نقيض يعني لا يمكن بينهما لانهما متناقضان
في اقتضاء التكرار في احدهما وهو الغسل تحقق في عرضه وهو التنظيف والتطهير الذي
وضع الغسل له فيصلح التكرار مكملا له وفي الثاني وهو المسح يفسد التكرار حقيقته والحقيقة
بالمحظور وهو الغسل لما مر ان الغسل في موضع النجاسة اي المسح مكروه اذا كان كذلك لا

يمكن

لا يمكن اعتبار احدهما بالاخر في شرعية التكرار وعبارة شمس الائمة فيضطر المعلل عند هذا
المنع الى الرجوع الى حرف المسئلة وهو اثبات التسوية بين الممسوح والمغسول بوصف صالح لتعلق
حكم التكرار به والتفرقة بينهما بوصف المسح والغسل فان احدهما يدل على الاستيعاب والا
خر يدل على التخفيف قوله واما الممانعة في الحكم وهو الوجه الثالث من وجوه الممانعة فيقول
كذا يعني لا نسلم ان المسنون في غسل الوجه التكرار بل المسنون فيه التكميل بعد تمام فرضه
بالزيادة على القدر المفروض في محله من جنسه وهو تلاوة القران وكذلك الركوع والسجود وقد
حصل التكميل هاهنا اي في المسح بالاستيعاب الذي هو سنة فيه لانه زيادة على القدر المفروض
في محله من جنسه ولكن التكرار للاستدراك متعلق بقوله لا بسن تثليثه بل سن تكميله
يعني التكرار في الغسل ليس بامر مقصود بل المقصود هو التكميل الا ان الفرض لما استغرق
محله في الغسل لا يمكن تكميله بزيادة من جنسه في محله الا بالتكرار فشرعية التكرار سنة
ضرورة فرضية الاستيعاب لا التعيين التكرار قصدا وهذا المعنى وهو استيعاب الفرض
محله معدوم في المسح لان الاستيعاب فيه سنة وليس بركن فلا يحتاج الى التكرار لاقامة سنة التكميل
فيه لحصول المقصود باستيعاب جميع الراس مرة واحدة قال شمس الائمة رحمه الله التكرار
مشروع لغيره وهو تحصيل الاكمال به لا لعينه وما كان مشروعا لغيره فانما يشرع باعتبار ذلك
الغير في موضع تحقق الحاجة اليه فاما اذا كان ما شرع لاجله يحصل بدونه لا يفيد اعتباره الا ترى
انه لو كرر المسح في ربع الراس او في الاذنين ما يتناوله الاسم لا يحصل به كمال السنة ما لم يستوعب جميع
الراس في المسح فبهذا تبين ان التكميل هاهنا بالاستيعاب وانه هو الاصل فيجب المصير
اليه الا في موضع تحقق العجز عنه بان يكون الاستيعاب ركنا في المغسول فحينئذ يصار الى
الاكمال بالتكرار ولا يلزم على ما ذكرنا مسح الاذنين فانه شرع لاكمال مسح الراس وان لم يكن
في محل الفرض حتى لا يتادى فرض المسح به بحال لان ذلك المسح لاكمال السنة في المسح بالراس
ولهذا الا يأخذ لاذنيه ماء جديدا عندنا ولكن يمسح مقدمهما ومؤخرهما مع الراس والمسح فيهما
افضل من الغسل الا ان كون الاذنين من الراس لما كان ثابتا بالسنة دون نص الكتاب يثبت لغاد
المحل فيما يرجع الى اكمال السنة به ولا يثبت الجواز فيما يتادى به الفرض الثابت بالنص وقلنا
لا ينوب مسح الاذنين من المسح بالراس لهذا ولان المشروع في الاصل وهو الغسل لمطابقة الفرق
بين النكتتين ان الاولى لبيان مشروعية نفس التكميل في الاداي التكميل سنة فيه دون التثليث
والثانية لبيان مشروعية سبب التكميل فيه فان الاطالة يحصل التكميل كما في اركان الصلوة لما قلنا من
استغراق الفرض محله قوله ومثل قولهم في صوم رمضان اي في منع جوازه بمطلق النية انه صوم فرض

فلا يصح اداؤه الا بتعيين النية كصوم القضاء والكفارة ويقال له اي للمعلل بعد التعيين او قبله
فان قال بعده لم نجد اي هذا الحكم وهو وجوب التعيين بعد التعيين في الاصل وهو صوم القضاء والكفا
رة لان التعيين بعد التعيين ليس بشرط فيه فيكون هذا ممانعة الحكم في الاصل وان قال قبله اي قال بعد
اريد بوجوب التعيين وجوبه قبل تعيين الصوم ولم نجده اي لم يمكنه اجابه قبل التعيين في الفرع
وهو صوم رمضان لان التعيين حاصل فيه باصل الشرع اذ المشروع في هذا الزمان ليس الا صوم الوقت
فصحت الممانعة ايضا اي صحت ممانعة هذا الحكم وهو وجوب التعيين في الفرع كما صحت في الا
صل فان قال لا حاجة الى هذا اي الى بيان ان التعيين وجب قبل التعيين او بعده بل التعيين واجب
مطلقا من غير نظر الى انه قبل التعيين او بعده قلنا له كذا يعني يدفعه حينئذ بالقول بالموجب
فيقول لا يصح عندنا الا بالتعيين ايضا غير اطلاقه اطلاق النية علينا وبل العزم تعيين للصو
او اطلاق الصايم النية ينصرف الى الرجوع الى حرف المسئلة وهو انه نية التعيين هل يسقط اشتر
اطه بكون المشروع متعينا في ذلك الزمان ام لا يسقط اعتباره ومثل قولهم في بيع التفاحة بالتفاحه
انه اي هذا البيع كذا يقال له اي للمستدل حرمه مطلقة اي يثبت هذا البيع حرمه مطلقة او موقته
اي منتهاة الى غاية وجوب التساوي فان قال موقتة اي يثبت به حرمة موقتة لم نجدها في الفرع وهو
بيع التفاحة بالتفاحة لعدم المخلص اذ ليس للتفاحة حال التساوي يجوز البيع فيها عند الخصم لعدم
دخولها تحت الكيل فيكون هذه ممانعة للحكم في الفرع وان قال يثبت به حرمة مطلقة لم نجدها في
الاصل وهي بيع الصبرة بالصبرة فيكون ممانعة الحكم في الاصل وذلك لان الحرمة متناهية معرفته
الى غايته وهي المساواة في القدر فان البدلين اذا كيلا ولم يظهر فضل في احدهما لا يعود الى العقد جواز
عندنا لزوال المعنى المفسد كذا في بعض الشروح فصحت الممانعة اي ممانعة الحكم على التقديرين فان
قال لا حاجة الى بيان انها مطلقة او موقتة لا نسلم له ذلك لان الحرمة الموقته الى غاية غير الحرمه
الموقته والمطلقة والحكم الذي يقع التعليل له لا بد من ان يكون معلوما في الاصل والفرع فيظهر حينئذ
حرف المسئلة وهو ان الحكم حرمة يزول بالمساواة كيلا لا حرمة مطلقة فلا يثبت الا في محل قابل للف
ضل الحرمة والمساواة فلا ينكح كرها يعني قياسا على الثيب البالغة يقال له ما معنى الكره اي
ما معنى قولك لا ينكح كرها فلا بد من ان يقول اريد انها لا ينكح بدون رايها اذ ليس هناك اكراه يتصور
فيقال في الاصل وهو البالغة عدم رايها غير مانع عن صحة التزويج ونفوذ ولاية الغير عليها فيكون
هذا ممانعة للحكم في الاصل لكن الراي القايم المعتبر مانع ولم يوجد في الفرع راي معتبر فيكون هذا
ممانعة الحكم للفرع وتبين به حرف المسئلة وهو ان المعتبر في ثبوت الولاية هو الصغر عندنا دون البكارة
وعنده على العكس وحقيقة المعنى فيه ان النكاح من المضار وضعا في جانب المراة على اصل الشافعي

لان حكمه اثبات الملك عليها وسلب موجب الحرية وهو ارقاق من وجه ولهذا كان الابن عن نكاح
الابن والمسلمة عن نكاح الكافر وانما تحمل ذلك لمصلحة حاجتها الى اقتضاء الشهوة كما تحمل قطع
اليد عند وقوع الاكلة ولا حاجة الا بعد البلوغ فينبغي لا يثبت الجواز قبله الا انه جوز في حق البكر
قبل البلوغ بدليل قام لنا على ان اجبارها على النكاح جائز فلا معنى للتوقف على حال البلوغ اذ لم يتغير
انها بعده وفي حق الثيب التوقف مفيد فيؤخر الى حال البلوغ لئلا يؤدي الى تفويت الاذن عليها
وعندنا النكاح من المصالح وضعا في جانبها لانه لتحصيل السكن والازدواج والولد واقتضاء
الشهوة وكلها من المصالح وما اثبت من الملك فلمكان الحجر عليها لا للتحقيق للمصلحة فلا يجوز ان
يجعل ذلك اصلا فيخرج به عن عداد المصالح الى ما هو من المضار بل يحمل الملك تابعا للاقامة
المصلحة ومتى كان النكاح مصلحة كان الاصل فيه التحصيل وهي عاجزة عن التحصيل لصغرها
قام الولي مقامها كما في البكر قول[redacted]ه ومثل قولهم اي ومثل قولهم فيما مضى من المسايل قولهم
في تجويز السلم في الحيوان ما يثبت دينا مهرا في الذمة يثبت دينا في الذمة سلما كالمقدور نحو المذروع
والمكيل والموزون سوى الذهب والفضة فيقال له اسه دينا في الذمة معلوما بوصفه الباء
للسببية اي بسبب وصفه او بسبب قيمته او هي صلة معلوما او زايدة اي ثبت دينا في الذمة معلوما
بوصفه لم يسلم له ذلك في الفرع وهو السلم وهي الاصل وهو المهر يعني لا نسلم ان الحيوان معلوما
بالوصف في السلم ولا في المهر بل يبقى مجهولا الا ان مثل هذه الجهالة متحمله في المهر دون السلم
لان مبنى النكاح على المساهلة دون المضايقة فلا يؤدي مثل هذه الجهالة فيه الى المنازعة
ومبنى البيع على المضايقة والمماكسة فيحترز فيه عن مثل هذه الجهالة لافضائها فيه
الى المنازعة من التسليم والسلم المقصود دين في البيع وفي تسمية المهر اصلا نوع تسامح فان
الشيخ جعل ثبوت الحيوان دينا مهرا او وصف القياس والمقدار اصلا له وكان ينبغي ان يجعل النكاح
اصل القياس ليستقيم له هذا الكلام كما جعله القاضي الامام في الاسرار فقال البيع عقد
معاوضة يستحق به الحيوان دينا قياسا على النكاح والخلع الا ان حكم السلم لما كان مستفادا
من المهر عند الخصم ان الحكم يثبت بالوصف سماه اصلا من هذا الوجه وان قال بقيمته اي
يصير معلوما بقيمته لم يسلم في الفرع فان الحيوان بعد ذكر الاوصاف يتفاوت في المالية تفاوتا
فاحشا فلا يصير قيمته معلومة بذكر الوصف وانما حقق الفرع لان في الاصل وهو المهر يصير
الحيوان معلوما بالقيمة فانه لو تزوج امراة على عبد او فرس يجب الوسط ويعرف ذلك بالقيمه
ويجبر على القبول كما لو اتاها بالمسمى فثبت انه يصير معلوما فيه بالقيمة فاما السلم فلا يصير معلوما
كما ذكرنا ان الحيوان لا يصير معلوم المالية بالوصف والاعتبار للقيمة في باب السلم اصلا ولهذا يجب

تسليم الحيوان عنده في السلم ولا يجوز اداء القيمة وراتب في نسخة اظنها للشيخ بهذه العبارة فيقال
لم يثبت الحيوان دينا في الذمة معلوم الوصف والقيمة ام معلوم الوصف مجهول القيمة ام مجهول
الوصف معلوم القيمة فان قال معلوم الوصف فلا يوجد في الاصل فان الحيوان لا يثبت دينا في الذمة
معلوم الوصف وان قال القيمة فلا يوجد في الفرع فان اعلام القيمة ليس بشرط لجواز عقد السلم
وان قال لا حاجة الى هذا اي الى التعيين انه يصير دينا بالوصف او بالقيمة قلنا بل اليه اي الى التعيين
حاجة لا جل بيان استواء الاصل والفرع في طريق الثبوت يعني لا بد من التسوية بين الاصل والفرع
في طريق الثبوت ليصح القياس وقد اعتبرت احد الدينين بالاخر ولا يصح ما لم يثبت انهما نظيران ولا
طريق لثبوت ذلك الا الايجاد في الطريق الذي يثبت له كل واحد من الدينين في الذمة وهما مختلفا اي
لم يوجد الايجاد هاهنا بل الاصل والفرع مختلفان في الثبوت احدهما هو المهر يحتمل جهالة الوصف
في الثبوت احدهما هو المهر يحتمل جهالة الوصف في الثبوت لانه يثبت دينا في الذمة بمجرد ذكر الاسم الجنس
كالعبد والشاة والفرس من غير ذكر وصف والثاني هو السلم لا يحتمل المذكور وهو جهالة الوصف
فان اعلام السلم فيه عند العقد على وجه لا يبقى فيه تفاوت فاحش فيما هو المقصود وهو المالية
على وجه يلتحق بذوات الامثال في صفة المالية شرط لجواز عقد السلم ولا يتحقق ذلك في الحيوان
واذا كان كذلك لا يجوز اعتبار احدهما بالاخر ولسه وعندنا يتعلق بالمجموع اي الاختلاف بين المهر
والسلم في ان المهر يحتمل جهالة الوصف والسلم لا يحتملها مذهبنا وعند الشافعي رحمه الله متماثلان
اذ المهر لا يحتمل جهالة الوصف ايضا كالسلم حتى لو تزوجها على عبد او فرس غير موصوف يجب مهر المثل
عنده دون المسمى كما لو تزوجها على دابة فيصح اعتبار احدهما بالاخر على اصله لتماثلهما الا ان هذا اسد
لا انه فصل مختلف فيه فلا يصح ملزما على الخصم وبعد هذه الممانعة لا يجد المعلل بدا من الرجوع الى فقه المسئلة
وهو اثبات ان الحيوان يصير معلوما ببيان الجنس والنوع والصفة فانه متى ذكر البعير امتاز عن سائر اجناس
الحيوانات ومتى ذكر انه بختي امتاز عن سائر انواعه واذا قال حقة وسمين من نسل ابل فلان امتاز من
سائر اجناسه واوصافه فلا يبقى بعد ذلك الا جهالة لا يمكن عبارة عنها فسقط اعتبارها كما في الثياب
فان الثوب وان استقصي في وصفه يبقى بين الامثال الداخلة تحت الاوصاف ضرب جهالة حتى لو استهلك
احد تلك الامثال على حرنخس قيمته لا المثل الاخر ثوبا هو مثله في السلم فكذا ما نحن فيه من الحيوان
ونحن نقول انما يثبت جواز السلم عند ذكر هذه الاشياء تفاوت فاحش لم يكن ذكرها مغنيا لبقاء الجهالة
المفضية الى المنازعة والحيوان بهذه المثابة فانا نرى بعيرين متساويين في الهيئة واللون والسمن والسن
بينهما تفاوت عظيم في المالية وكذا العبد والافراس فيبقى الجهالة فيه بعد ذكر هذه الاشياء فيمنع جواز السلم
كما في اللآلي والخلفات بخلاف الثياب اذا وصف لان التفاوت فيها ليس بفاحش لانها مصنوعة العبد وهو يصنع

ماله

ماله ومتى اتخذت الآلة والصانع يتحد المصنوع في الوصف واما تحدث باحداث الله تعالى فيقدر به من غير آلة ومثال
والية اشير في الاسرار ومثل قولهم في بيع الطعام بالطعام ان القبض شرط في المجلس كما قلنا في باب التراجيح انهما اثمان
لو تق بل كل واحد منهما بالاخر يحرم ربوا الفضل فكان القبض شرطا فيه كالنقود ثمنا بثمن لان عندنا اللام متعلقة
بمحذوف اي هذا الحكم وهو اشتراط القبض ممنوع في بيع الثمن لان عندنا الشرط في الاثمان التعيين لا ازالة الصفة
الدينية لا القبض الا ان التعيين في الاثمان لا يحصل الا بالقبض فشرط القبض فيها لتعيين بمعنى لحصول التعيين لا لذاته
وهاهنا التعيين حصل بالاشارة من غير قبض فلا يشترط فيه القبض فيرجع المعلل اذن بالضرورة الى معنى
المسئلة وهو بيان ان اشتراط القبض في الصرف ليس لازالة صفة الدينية بل للصيانة عن معنى الربوا بمنزلة المساواة
في القدر ومثله قولهم فيمن اشترى اباه ناويا عن كفارة يجب عليه فيها الاعتاق يجوز ويخرج عن العهدة
عندنا وعند زفر والشافعي عتق الاب ولا يخرج عن العهدة التكفير وكذا حكم سائر المحارم عندنا الا ان الشيخ
وضع المسئلة في الاب لعرتب عليه خلاف الشافعي قالوا ان العتق اب فصار كالميراث اي المعتق موصوف بالابوة
فكان اشتراؤه كميراثه في انه لا ينوب عن الكفارة اذا نوى فيقال لهم ما حكم العلة وهي قولهم العتيق اب فان
قال اي المعلل وجب ان لا يجزى شراؤه عن الكفارة لان العتق وقع بالابوة لا لاجل الكفارة كالمحلوف بعتقه
قيل له ماذا لا يجزى اي اي شيء لا يجزى عن الكفارة فلا سبق الا ذكر العتيق والاب فان عنيت ان العتق لا
يجزي والاب او كليهما لا يجزي ونحن نقول بذلك ايضا فان قال وجب ان لا يجزى عتقه عن الكفارة قلنا
انه اي بان عطفه لا يجزى عنها لان عندنا لا يتأدى الكفارة بالعتق اذ هي انما يتأدى بفعل منسوب الى
المكفر والعتق وصف ثابت في المحل شرعا بل يتأدى بالاعتاق وان قال وجب ان لا يجزى اعتاقه له اي اعتاق
المكفر الاب عن الكفارة لم نجده اي الاعتاق في الاصل وهو الميراث لانه لا صنع للوارث في الارث حتى
يصير به معتقا فكان هذا ممانعة الحكم في الاصل ولم يقل به اي بقول المعلل بالاعتاق في الفرع فكان
هذا ممانعة الحكم في الفرع ايضا فيظهر به اي بما ذكرنا من السؤال والممانعة فقه المسئلة وهو ان الشرا
عند الخصم ليس باعتاق حقيقة لانه لاثبات الملك والاعتاق لازالته فيستحيل ان يكون ما هو مثبت للحكم
مزيلا له وانما المؤثر في العتق وهو القرابة الموجب للصلة والملك شرط له اذ لا اثر له في الايجاب العتق
بحال ثم العتق لما لم يحصل الا عند الملك سمي المشتري معتقا مجازا لانه صاحب شرط كحافر البير سمي
قاتلا لانه باشر الشرط واذا لم الشرط اعتاقا فكان العتق مستحق الثبوت بالقرابة عند الدخول في الملك
لا يتأدى به الكفارة اذ لا بدله من الاعتاق كما لو قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر ثم اشتراه
لا يتأدى به الكفارة وعندنا شري القريب اعتاق بطريق انه متمم علة العتق اذ العتق عندنا مضاف
الى القرابة والملك جميعا لان العتق صلة وللقرابة تاثير في الصلاة بلا خلاف وكذا الملك موثر في ايجاب
الصلة حتى وجبت الزكوة باعتبار الملك صلة للقرابة واستحق العبد على مالكه النفقة صلة للملك ومتى

تعلق الحكم بعلة ذات وصفين يضاف الى اخرهما وجودا الماء لما عرف وهو الملك هاهنا والشرا هو الموجب للملك فكان العتق المضاف اليه مضافا الى الشرى بواسطته فينقلب الشرا اعتاقا بواسطة الملك وقد اقترنت نية التكفير بالاعتاق فصح بخلاف المحلوف بعتقه لان الملك هنا شرط لا اثر له لاستحقاق ذلك العتق فيكون معتقا بيمينه ولم يقترن نية الكفارة بها حتى لو اقترنت جاز ايضا كذا في المبسوط قوله
واما صلاح الوصف فيما سبق ذكره يعني في باب ركن القياس ان الوصف بمجرده غير صالح لاثبات الحكم وليس حجة بنفسه وانما يصير حجة بواسطة التاثير وكل وصف لم يظهر تاثيره معناه تمنى ان يكون دليلا وحجة وهذا كالجرح لما كان سببا لوجوب القصاص بوصف السراية فقبل ثبوت هذا الوصف لا يجب القصاص حتى لو اقيمت بينة على رجل بالجرح دون السراية لا يقضي القاضي بالقصاص ما لم يشهدوا ان الجراحة سرت كذا هاهنا وقد كان هو القسم الثاني من اقسام الممانعة فاذا قال عندي الاثر ليس بشرط بل الطرد عندي حجة بدون التاثير فلا حاجة الى بيان التاثير يقول انك تحتاج الى اثبات الحكم على الحكم ولما لم يكن الوصف بدون التاثير حجة عند الخصم لا يصح الاحتجاج عليه كمثل كان الكاف زايدة مثلها في قوله تعالى ليس كمثله شي اي مثال كان لو اقام حجة عند الخصم لا يصح الاحتجاج عليه كمثل كان الكاف زايدة مثلها في قوله تعالى ليس كمثله شي اي مثال كان لو اقام بينة كفار على مسلمين ان عليه كذا لم يقبل ولم يكن للمدعي ان يقول انا اثبت حقي بما هو حجة عندي لما قلنا ان الاحتجاج بما ليس بحجة عنده غير مقبول قال الشيخ رحمه الله في شرح التقويم وهذا لان الوصف كلام المتكلم وكلامه لا يصح لاثبات حكم شرعي الا ان كان له اثر في ايجاب الحكم ولا يجوز لاحد ان يدعي كلامه موجب للحكم على الغير من غير معنى يعقل فانه درجة الانبياء عليهم السلام فتبين ما اشار اليه الشيخ ان المراد من صلاح الوصف هاهنا صلاحه للالزام على الخصم وذلك بالتاثير والمراد من صلاحه فيما تقدم صلاحه للعمل به وذلك بموافقة العلل المنقولة عن السلف ومناسبته للحكم واهل الطرد يوافقونا في اشتراط الصلاح بهذا المعنى دون الاول وكانت هذه الممانعة ممانعة في التاثير في الحقيقة على ما اختاره الشيخ وقيل مثال هذه الممانعة قولنا في تعليلهم اثبات ولاية الاب بوصف البكارة باعتبار انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة لا نسلم ان وصف النكاح صالح لهذا الحكم وهو الولاية لانه لم يظهر لنا تاثيره في موضع اخر سوى موضع النزاع وان فسر الصلاح بالمعنى الثاني فمثال الممانعة فيه قولنا في تعليلهم في الاشياء الستة بالطعم والثمنية لاثبات شرط المماثلة والتقابض فيها باعتبار ان كل واحد من الوصفين لشدة الحاجة اليه ينبئ عن الخطر والعزة فيختص جواز البيع في هذه الاشياء بزيادة شرط اظهار الخطر كالنكاح لا نسلم ان هذا الوصف صالح لما رتب عليه من الحكم لان السبيل فيما اشتد اليه الاطلاق بابلغ الوجوه دون التضييق بزيادة الشرط ومثال اخر قولنا في تعليلهم في مسح الراس بانه طهارة مسح فيسن فيها التثليث كالاستنجاء بالاحجار لا نسلم ان وصف المسح الذي يدل على تخفيف صالح لتعليق حكم التثليث الذي ينبئ عن التغليظ به اليه اشار شمس الايمة وهذا وان كان ردا للمختلف الى المختلف لكن المقصود ايراد المثال وبيانه لا تصحيح القياس ولو قيل طهارة مسح فيسن

فيه التكرار كالاستنجاء يكون ردا للمختلف الى المتفق فيصح ثم ممانعة صلاح الوصف بهذا المعنى وان كان يدل الى فساد الوضع في بعض المواضع ولهذا اشار الشيخ الى المعنى الاول دون الثاني الا انها غير فساد الوضع لان الوصف ربما يكون صالحا في نفسه ولكن لم يتبين للسايل صلاحه وكان له ان يطالب المعلل ببيان الصلاح كما في العلل المؤثرة كان للسايل ان يطالبه ببيان التاثير فاذا بين صلاحه قبله السايل وتجاوز الى سؤال اخر ولما صحت هذه الممانعة بدون فساد الوضع كانت قسما اخر غير فساد الوضع والله اعلم قوله واما نسبة الحكم الى الوصف الذي ذكره المعلل فلان نفس الوجود لا يكتفي بالاجماع يعني ان اصحاب الطرد يضيفون الحكم الى الوصف من غير دليل يوجب اضافته اليه سوى انه يوجد عند وجوده ويعدم عند عدمه ونفس الوجود عند الوجود غير كاف في صحة اضافة الحكم لجواز ان يكون ذلك بطريق الاتفاق فان في المنصوص علته قد يكون اوصاف يوجد الحكم عند وجودها فلا يكون مناط الحكم بالاجماع وكذا العدم لا يصلح لاضافة الحكم اليه على ما مر بيانه فلا بد من دليل يوجب نسبة الحكم الى الوصف فمتى اضاف المعلل الى وصف من غير دليل صحت ممانعة السايل نسبة الحكم اليه كما صح القول بموجب العلة فانه في التحقيق اضافة الحكم الى الوصف المذكور وهذه الممانعة مختصة بالاصل فان قال لا اعرف في الاصل معنى اخر سوى ما ذكرته قلنا له هذا جهل منك فلا يصلح حجة لغيرك علي انا ان سلمنا انه ليس في الاصل معنى اخر لا نسلم ان الحكم ثابت به لجواز ان ثبوته بالاجماع او بالنص وذكر الغزالي في هذا المقام ان المستدل ان كان مجتهدا يجب عليه العمل بما ظهر به عنده متى عجز عن ابراز غيره وان كان مناظرا يكفيه ان يقول هذا منتهى قدرتي في استخراج الوصف فان شاركه في الجهل بغيره لزمك ما لزمني وان اطلعت على غيره لزمك التنبيه حتى انظر فيه فان قال لا يلزمني ذلك ولا اظهره وان كنت اعرفه فهذا عناد ومحرم وصاحبه اما كاذب او فاسق بكتمان حكم مست الحاجة الى اظهاره ومثل الجدل حرام وليس من الدين قوله وذلك ان منع نسبة الحكم الى الوصف يتحقق في قولهم في الاخ انه لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم لان حكم الاصل وهو عدم العتق في ابن العم لم يثبت لعدم البعضية لان العدم لا يجوز ان يكون موجبا حكما بل لمعنى اخر وهو بعد القرابة وكذلك لا يثبت النكاح اي مثل قولهم في الاخ كذا قولهم لا يثبت النكاح لم يثبت بها اي بشهادة النساء مع الرجال بل لان في هذه الشهادة شبهة زايدة والحدود تدرا بالشبهات فكيف يثبت بما فيه شبهة وكذلك اي ومثل ما ذكرنا من المسايل كل نفي وعدم نذكره او النفي تعرض لجانب المعلل والعدم تعرض لجانب الوصف مثل قولهم المبتوتة لا يلحقها الطلاق لانها ليست منكوحة لان العدم لا يصلح وصفا موجبا للحكم لانه ليس بشي ونفس الوجود لا يصلح علة حجة متعلق باول الكلام اي نفس وجود عند وجود الوصف لا يصلح دليلا على كون الوصف علة بالاجماع لانهم يعني اصحاب الطرد يسلمون ان صلاح الوصف

شرطا لكونه حجة مع ان الوجود عند الوجود يتحقق بدونه فثبت ان نفس الوجود ليس بحجة بلا
جامع وانه لا بد من اقامة دليل على نسبة الحكم الى الوصف مثاله تعليق كفارة الصوم بوصف الجماع
باعتبار انها توجد عند وجوده ليتعدى الحكم به الى جماع الميتة او البهيمة او ليمنع عن تعديه الحكم
الى الاكل والشرب لا يكون حجة لانا لا نسلم ان الحكم منسوب اليه بل الى الفطر الكامل على ما مر سابقا قوله
والنوع الثالث يعني من اصناف اول الباب هو فساد الوضع وقدم تفسيره في باب بيان دفع العلل
وهذا ينقض القاعدة اصلا اي القاعدة التي بنى عليها المجيب وهو فوق المناقضة في الدفع لان المناقضة
خجل مجلس يمكن الاحتراز عنه في مجلس اخر بالتفصي عن عهدة النقض بالجواب او بزيادة قيد
يندفع به النقض فاما فساد الوضع فيفسد القاعدة اصلا لان بعد ظهوره لا يمكن الاحتراز عنه في هذا
المجلس ولا في مجلس اخر ولا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى والتحقيق فيه ان المناقضة بيان ان
المجيب بنى الكلام في محله لكن غير محكم حتى قبل النقض وفساد الوضع بيان انه وضع الكلام في غير
موضعه فكان اقوى في الدفع قال شمس الائمة رحمه الله فساد الوضع في العلل بمنزلة الاداء فاسدا
في الشهادة وانه مقدم على النقض لان الاطراد انما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما يشتغل
بتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه فاما مع فساد في الاداء فلا يصار الى التعديل لكونه غير ورايت
في بعض نسخ اصول الفقه ان حاصل القول في فساد الوضع يحصره نوعان احدهما ان يبين المعترض ان القياس
موضوع على خلاف ما يقتضيه ترتيب الادلة وبيان ذلك ان يقول ان التعليل على خلاف الكتاب او على
خلاف السنة او يقول انه بالقياس حاول الجمع بين شيئين فرق الشرع بينهما او حاول التفريق بين شيئين
جمع الشرع بينهما ومخلص هذا النوع ان يكون القياس يخالف وصفه موجب تمسك في الشرع هو مقدم
على القياس فاذا كان كذلك كان القياس فاسد الوضع مردودا والثاني ان يكون الوصف مشعرا بخلاف
الحكم الذي ربطه به وهذا زايد في الفساد على فساد الطرد لان الطرد مردود من جهة انه لا يناسب الحكم
ولا يشعر به والذي لا يشعر به ويخيل خلافه يكون اولى بالرد ومثاله ذكر وصف يشعر بالتغليظ في ترتيب
تخفيف او على العكس من ذلك فاذا اعتبر القايس الحد على المهر في طلب الثبوت او المهر على الحد في حالة
السقوط يكون فاسد الوضع لان العقوبات تندرئ بالشبهات والاموال تثبت بالشبهات فاعتبار احدهما
بالاخر في الثبوت او السقوط يكون فاسدا في الوضع ودفع هذا السؤال باظهار الملائمة والتاثير لقياس
وبيان الجمع بين الفرع والاصل فانه ليس والاصار منقطعا مثاله اي مثال فساد الوضع تعليل اصحاب الشافعي
لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين اي بسبب بينهما والحاصل التعليل اي جعلوا نفس الاسلام علة
لايجاب الفرقة في غير المدخول بها حيث قالوا اسلام احدهما يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة
من غير توقف على قضاء القاضي وعلى انقضاء العدة في غير المدخول بها كردة احدهما

ولا بقاء للنكاح اي وتعليلهم لابقاء النكاح مع ارتداد احدهما الى انقضاء العدة في المدخول بها حيث
قالوا هذه فرقة وجبت بسبب طارئ على النكاح غير مناف اياه فوجب ان تتاجل الى انقضاء العدة في
المدخول بها كالطلاق فاوجبوا الفرقة بنفس الاسلام في المسألة الاولى وحكموا ببقاء النكاح مع الردة
في المسألة الثانية انه فاسد اي تعليلهم في هاتين المسألتين فاسد في وضعه لان الاختلاف حصل في المسألة
الاولى باسلام احدهما وبقاء الاخر على الكفر في المسألة الثانية حصل بردة احدهما وبقاء الاخر
على الاسلام والحكم يضاف الى الحادث ابدا او الى اخر الاوصاف وجودا والحادث في المسألة الاولى هو الاسلام
وكذا اخر الوصفين وجودا هو الاسلام لا غير فلو اثبتنا الفرقة لوجبت اضافتها الى الاسلام الذي حدث
الاختلاف به وذلك لا يجوز لان الاسلام شرع عاصما للحقوق والاملاك لا قاطعا لها وفي المسألة الثانية
الحادث هو الارتداد وهو اخر الوصفين فوجب اضافة الفرقة اليه وهو مناف للنكاح لانه يبطل عصمة
النفس والمال جميعا والنكاح مبني على العصمة واذا كان كذلك كان التعليل لابقاء النكاح الى انقضاء العدة
بعد تحقق الارتداد فاسد في وضعه لانه تعليل البقاء مع ما ينافيه وهو المراد من قوله والردة لا يصلح
عفوا يعني لو ابقينا النكاح للردة التي هي منافية له لزم ان يجعل ونهاية القبح قوله ومثله قولهم
في الصرورة وهو الذي لم يحج حجة الاسلام اذا حج عن نفل او نذر او عن الغير فانه يقع عما نوى وعند
الشافعي يقع عن الفرض كذا في الاسرار لان الحج يتادى بمطلق النية وكذلك يتادى بنية النفل
لان مطلق النية للعبادة التي يتنوع الى نفل وفرض يكون نية النفل كما في الصلوة والصوم في غير رمضان
فاذا استحق المطلق للفرض الا ترى ان الزكوة لما تادت بصدقة النصاب على الفقير بمطلق النية تادت
بنية النفل ايضا وهذا فاسد اي اعتبارهم نية النفل بمطلق النية فاسد في الوضع لان العلماء انما
اختلفوا في حمل المطلق على المقيد واعتبار المطلق بالمقيد فعند الشافعي يحمل المطلق على المقيد في
حادثتين اي في حكمين وعندنا في حادثة واحدة في حكم واحد كما في كفارة اليمين حملنا مطلق الكتاب
على المقيد بالتتابع بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه واحد لم يقل بان المقيد لم يحمل على المقيد لان
في ذلك الغاء صفة زايدة منصوصة وكان شيخا ما ذهبوا من هذا القبيل فكان فاسدا في وضعه لمخالفته
وضع الشرع توضيح ما ذكرنا ان مطلق النقد ينصرف الى نقد البلد المعروف لدلالة العرف فاما المقيد
بنقد اخر فانه لا يحمل على المطلق لينصرف الى نقد البلد ومثله اي ومثل التعليل المتقدم التعليل
في تحريم الربوا فانهم قالوا ان الطعم في المطعومات معنى له خطر التعلق ببقاء النفس وقوامها
بها فيجب ذلك حرمة التصرف في المحل عند المقابلة بجنسه الا بشرط زايد وهو المساواة في المعيار
اظهارا للخطر على النكاح لما تعلق به بقاء الجنس شرط فيه من الشروط ما لم يشترط في غيره من العقود
من الشهود والولي وغيرهما اظهارا لخطر المحل وهذا فاسد في الوضع فان الطعم لما تعلق به

قوام النفس كان من اعظم اسباب الحاجة ولمساس الحاجة اثر في الاطلاق والتوسعة دون التحريم و
والتضييق كما في اباحة الميتة عند الحاجة واعتبر هذا بالهواء والماء والطعام والدواء فان
تيسر الوصول الى كل واحد من هذه الاشيا بقدر الحاجة اليه ولهذا حل لكل واحد من الغانمين
ساول مقدار الحاجة من الطعام الذي يكون من الغنيمة في دار الحرب قبل القسمة وكانت العلة
فاسدة وضعا مع انه لاتاثير لها في اثبات المماثلة بين العوضين التي هي شرط جواز العقد بخلاف العقد
والنكاح فانه يرد على الحر والحرية تنبي عن الخلوص يقال طين حر اي خالص وفي التنزيل اني نذرت
لك ما في بطني محررا اي مخلصا من اعمال الدنيا والخلوص يمنع ورود الملك عليها فيصلح ان يكون
الاصل فيه التحريم ثم فيسبب الحل تعارض الحاجة الى بقاء الجنس وبينهما تعارض يجوز ان يتوقف على
لما فيه من مخالفة الاصل والطعم بالفتح والضم مصدر طعم الشي اكله وذاقه الا ان الجاري على سهم في علة
الربوا الفتح ومرادهم كون الشي مطعوما ومما يطعم كذا في المغرب قوله ومثلهم لهم في الجنون
الجنون ينافي وجوب الاداء بلا اتفاق قل اوكثر حتى لا ياثم بترك الاداء في حالة الجنون وينافي وجوب القضا
ايضا بالاتفاق اذا كثر بان زاد على يوم وليلة في حق الصلوة واستغراق الشهر في حق الصوم وان كان اقل
من يوم وليلة في الصلوة او مادون الشهر في الصوم يلزمه القضاء عندنا اذا افاق وعند الشافعي رحمه الله
لا يلزمه لان الجنون ينافي تكليف القضاء لانه يثبت بالخطاب والخطاب ساقط عن المجنون اصلا فينافي وجوب
القضاء ايضا فيبتني على وجوب الاداء وهو اي اعتبارهم انتفاء القضاء بانتفاء الاداء فاسد في الوضع
لان الوجوب اي نفس الوجوب في كل الشرائع اي كل المشروعات ثابت بطريق الجبر من غير توقف
على قدرة العبد واختياره والاداء بطريق الاختيار يعني وجوب الاداء انما يثبت في حال يمكن للعبد
اختيار الفعل وتركه وهي حالة القدرة فان وجوب الاداء وان كان بطريق الجبر ايضا لكنه متوقف
على القدرة بخلاف نفس الوجوب كما قيل في النايم والمغمى عليه فان اصل الوجوب ثابت في حقهما
وان كان وجوب الاداء متراخيا عنهما الى حالتي الانتباه والافاقة والقضاء الذي هو بدل الاداء يعتمد
انعقاد السبب للاداء على الاحتمال اي احتمال الاداء يعني ليس من شرط وجوب القضاء ان يثبت
وجوب الاداء حقيقة ثم يترتب عليه القضاء عند فواته بل الشرط فيه ان ينعقد السبب موجبا على وجه
يحتمل ان يفضي الى الاداء كما في قوله واسلامس السما ينعقد اليمين موجبه للبر بطريق الاصل
فيكفي في ذلك وجوب الخلف وهو الكفارة وان لم يكن الاصل ثابتا بطريق الحقيقة وفيما نحن فيه اصل الوجوب
ثابت لانه يعتمد تحقق السبب وقيام الاهلية والجنون لا يزول الاهلية لان اهلية العبادة يبتني على كونه
اهلا لثوابها واهلية الثواب بكونه مومنا والجنون لا يبطل الايمان ولهذا يرث قريبه المسلم ولا يفرق
بين المجنونة وزوجها المسلم ولا يبطل صوم من نوى صوم غد وجن بعد الشروع في الصوم بقي صايما الى
الوجوب

الوجوب ثابت في حق المجنون وان كان الخطاب بالاداء ساقطا عنه لعجزه عن فهم الخطاب كما في حق النايم
والمغمى عليه واحتمال الاداء قايم في حقه ايضا بزوال الجنون ساعة فساعة كما في النوم والاغماء
فيكفي ذلك في وجوب القضاء فعلم انه لا يلزم من منافاة الجنون وجوب الاداء منافاته وجوب
القضاء عند الافاقة فصار هذا التعليل مخالفا للاصول وهو ان الوصول بطريق الجبر لا ينافي
اصل الوجوب وان القضاء يعتمد انعقاد السبب للوجوب على احتمال الاداء لا حقيقة وجوب
الاداء فكان فاسدا في الوضع واشار القاضي الامام رحمه الله الى ان اثر الجنون في تاخير لزوم الفعل
حتى لا ياثم دون الاصل الايجاب كالنوم فجعل ما يسقط الخطاب بالفعل علة لاسقاط اصل الايجاب
حكم بخلاف النص والاجماع فيكون فاسدا واراد بالنص قوله عليه السلام من نام عن صلوة او
نسيها الحديث وبالاجماع اتفاق العلماء على وجوب القضاء على النايم كما هو موجب الحديث قوله
لزمهما اي ومثل قولهم المذكور في هذه المسئلة قولهم فيها ايضا ما يمنع القضاء الى اخره يعني لو
عللوا في هذه المسئلة بان ما يمنع القضاء اذا استغرق شهر رمضان منعه بقدر ما يوجد كما في الصبا
والكفر لشمول العلة وهي عدم العقل والفهم كان فاسدا في الوضع ايضا مثل التعليل الاول
لان الفصل بين اليسر والحرج اي بين ما يتيسر اداوه من حقوق الشرع وبين ما يؤدي الى الحرج
اصل مستمر اي مطرد في قواعد الشرع حتى يسقط ما ادى الى الحرج ولم يسقط ما يود اليه كالحيض
يسقط الصلوة دون الصوم لانها تبتلى بالحيض في كل شهر في الغالب والصلوة يلزم في كل يوم
وليلة خمس مرات فلو اوجبنا القضاء لادى الى الحرج بتضاعف الواجب عليها في زمان الطهر
فسقط بالحيض قضاء الصوم لان فريضة الصوم في السنة في شهر واحد واكثر الحيض في ذلك
الشهر عشرة ايام فايجاب عشرة ايام ودونها في احد عشر شهرا لا يكون فيه كثير حرج ولا يودي
الى تضاعف الواجب في وقته والتغوط اثر في الطهر دون الحجر في اداء الاربع حالة السفر من
حرج او انقطاع عن الرفقة ما ليس في اداء الركعتين وكالحيض اذا تخلل في صوم كفارة القتل
لم يوجب صفة التتابع لا يوجب والاستقبال لانها لا تجد شهرين خاليين عن الحيض في العادة
الطبيعية لو الزمناها الاستقبال رعاية للتتابع لوقعت في الحرج بخلاف كفارة اليمين عندنا وبخلاف
ما اذا نذرت ان تصوم عشرة ايام متتابعة لانها تجد ثلثة ايام او عشرة ايام خالية عن الحيض فلا
حرج في الاستقبال وانما قال عندنا لان التتابع في كفارة اليمين ليس بشرط عند الشافعي رحمه
الله فلا خصم اليهما مسئلة النذر بصوم ايام متتابعة لانه متفق عليها وقوله لما ذكرنا
المجموع اي هذه الاحكام ثابتة لما ذكرنا ان الفصل بين اليسر والحرج ثابت فكذلك
في الاستغراق حرج اي في ايجاب القضاء فيما اذا استغرق القضاء في الجنون الشهر

حرج بتضاعف العبادة المشروعة فوق فيها فان وظيفة السنة صوم شهر واحد فلو اوجبنا عليه القضاء
صار فرض السنة شهر واحد فلو اوجبنا عليه القضاء صار فرض السنة شهرين ولا شك ان في ايجابه
عليه حرجا فيسقط بعذر الحرج وليس في القليل اي في ايجاب القضاء في الجنون القليل وهو ما اذا لم يكن
مستوعبا حرج مثل حرج الثابت في الاستغراق فلم يسقط فثبت ان سقوط القضاء في الكثير للحرج
لا للجنون فلا يدل على سقوطه فيما ليس فيه حرج ولا كلام في الحدود الفاصلة يعني لا نزاع ان الفصل
بين اليسير والحرج ثابت على حدود اعتبرها الشرع انما النزاع في ان القليل من الجنون ليس مثل الكثير في
سقوط القضاء لان الكثير مستلزم للحرج دون القليل فكان اعتبار احدهما بالاخر فاسدا في الوضع
قال القاضي الامام في الاسرار ولا يلزم اذا استغرق لانه سقط بسبب الحرج في القضاء لان الجنون
ممتد كالصبا ولهذا المعنى سقط بالصبا ولا منازعة لكم معنا بين الممتد والقصير بعد ما بينا ان
عينه لا ينافي الايجاب عليه ولا حرج في استغراق الاغماء جواب عما يقال سقط القضاء في الجنون
المستغرق للحرج غير مسلم اذ لو كان للحرج لسقط في استغراق الاغماء ايضا لاستلزام تضاعف الواجب
كالجنون وحيث لم يسقط فيه دل على ان السقوط للجنون لا للحرج فيلزم منه السقوط في القليل ايضا
فقال لا نسلم ان استغراق الاغماء الشهر موجب للحرج لان الحرج انما يتحقق فيما هو غالب الوجود
وامتداد الاغماء شهرا قلما يقع اذ الانسان لا يعيش في الغالب شهرا مغمى عليه بدون اكل
وشرب ولو وقع كان في غاية الندرة فيلحق بالعدم بخلاف الجنون لانه قد يمتد سنين اوسنة
وسنين والى اخر العمر فيصلح عذرا مسقطا وفي الصلوة استواء الاغماء والجنون في الفتوى اي في
الحكم حتى كان الاغماء الزايد على يوم وليلة مسقطا لقضائها كالجنون الزايد على يوم وليلة لان
الاغماء يوجد غالبا في هذا المقدار من الزمان كالجنون وان اختلفا في الاصل فان الجنون مما يمتد
غالبا كالصبا والاغماء مما لا يمتد غالبا ولكنهما يستويان في حق الصلوة في غلبة الوجود او معناه
انهما مستويان في حكم الصلوة وان اختلفا في ذاتيهما فان الجنون يزيل العقل والاغماء لا يزيل بل يوجب
فترة وفرض يعتري الانسان ويمنعه عن استعمال القدرة ولهذا ابتلى الانبياء عليهم السلام بالا
غماء دون الجنون فكانت القياس في الاغماء في الصلاة ان لا يسقط وان كثر لوجود اصل العقل فيه
كما في النوم واستحسنا في الكثير وهو يوم وليلة فجعلناه مسقطا للحرج وكان القياس في الجنون ان يسقط
الواجب قل الجنون او كثر لزوال العقل فيه واستحسنا في القليل فلم نجعله مسقطا العدم الحرج
والحقناه بالعدم فحصل في هذا استواء الاغماء والجنون في حق الصلوة حتى كان قليل الجنون فيها
كقليل الاغماء وكثير الاغماء فيها ككثير الجنون وقوله لانهما سواء متعلق بقوله استوى
الاغماء والجنون في الفتوى اي هما متساويان في الامتداد في الصلوة بخلاف الصوم لان الجنون

فيه

فيه ممتد دون الاغماء وقوله والصبا ممتد ايضا الى اخره جواب عن اعتبارهم الجنون بالصبا
والكفر حيث قالوا الصبي اذا بلغ في خلال الشهر او اسلم الكافر لم يلزمهما قضاء ما مضى فكذا المجنون
اذا افاق فقال الصبا ليس بمتنوع اي ممتد وغير ممتد بل هو ممتد في نفسه كالجنون في حق الصلوة
والصوم والاغماء في حق الصلاة واليه اشار بقوله ايضا فلا يمكن الحاقه بالعدم بوجه ويتحقق فيه
معنى الحرج في ايجاب القضاء فكان استغراقه للشهر وعدم استغراقه بمنزلة وبخلاف الكفر
عطف على قوله والصبا ممتد من حيث المعنى الى معناه بخلاف الصبا فانه ممتد ليس الا وبخلاف
الكفر حيث لا يجب فيه القضاء وان كان قليلا لانه ينافي الاهلية كما بينا ان اهل العبادة من اهليه ثوابها
والكفر ينافي استحقاق ثواب الاخرة فينتفي عنه اصل الوجوب لعدم الاهلية فلا يمكن ايجاب القضاء
عليه بخلاف الجنون لانه لا ينافي اهلية العبادة لعدم منافاته استحقاق الثواب ولهذا بقيت عباداته
التي اداها في حال الافاقة ولا يجب عليه اعادة حجة الاسلام بعد الافاقة قوله وكذلك اي وكالتعليل
في المسئلة المتقدمة التعليل لكذا وكذا حج الشيخ رحمه الله بين المسئلتين لابتنائهما على اصل واحد
وهو التفرقة بين الثمن والمبيع كما اشار اليه ونحن نبين كل مسئلة على حدة اما بيان الاول فهو الدراهم
والدنانير يتعينان في عقود المعاوضات بالتعيين عند الشافعي رحمه الله لان هذا تعيين مفيد
صدر من اهله مضافا الى محله فيصح كما في المكيل والموزون وساير السلع وكما في العقد الوصية
والهبة والشركة والوكالة والمضاربة اما الاهلية فظاهرة ولهذا الوعين عوضا يتعين واما المحلية
فلانها اعتبار موجودة بذواتها قابلة للتعيين حتى يتعينت في العقود التي ذكرناها وهو مفيد
لانه يتعين الملك في العين وملك العين اكمل من ملك الدين ونحن نقول هذا التعليل فاسد في الوضع
لانه اعتبار الثمن بالمثمن وتسوية بينهما في الحكم والشرع فرق بينهما فجعل حكم العقد في جانب المبيع
ثبوت الملك واستحقاق اليد لا غير وهذا بلا خلاف فكان وجوده شرطا لجواز العقد الا في موضع
سقط ضرورة وهو السلم فيه بحكم النص وجعل حكم العقد في جانب الثمن وجوده ووجوبه
فانه اذا اشترى شيئا يجب الثمن في الذمة وذلك لم يكن موجودا قبل العقد وانما صار موجودا
بالعقد ومملوكا به وهذا حكم اصلي في جانب الثمن لا يتغير الا لضرورة كما في السلم بدليل
جواز الشراء بدراهم في الذمة مع القدرة على التعيين وبدليل جواز الاستبدال فيه قبل القبض كما
في ساير الديون ولو كان الحكم الاصلي في جانب الثمن ثبوت الملك في موجود وكان ثبوته دينا بطريق
الضرورة لبقي ملحقا بالاعيان فيما وراء تلك الضرورة وهو حكم الاستبدال كما في السلم ولما ثبت
الفرق بينهما في موضع الشرع كان التعليل للتسوية بينهما في الحكم فاسدا في الوضع لان فيه تغيير حكم
الشرع بجعل ما هو حكم العقد وهو صيرورة الثمن موجودا به شرطا له وهو معنى قوله لما عرف اي

في هذا الكتاب في باب شروط القياس او في موضع اخر من التفرقة بين المبيع والثمن هذا
اعتبروا النقود بالسلع فانهم اعتبروها بالتبرعات واليه الاشارة في قوله والتبرعات بحالها تبرعات
وكذلك ايضا لان التبرعات مشروعة للعين بالاثبات لا الايجاب شي منها في الذمة فلا يكون التعيين
فيها بتغيير الحكم العقد والمعاوضات لايجاب بدل بدل بها في الذمة ابتداء لان المتعارف بين
الناس في المعاوضات عقدها بلا اشارة الى الاثمان بل بتسمية مطلقة دانها يوجب في الذمة
ابتداء فكان اعتبار ما هو مشروع للالتزام في الذمة ابتداء بما هو مشروع لنقل الملك
واليد في العين من شخص الى شخص في صحة التعيين فاسدا وضعا لعدم مصادفة التعيين
محله ولما كان تعيين النقد في المعاوضات لا يوثر الايجاب في الذمة ابتداء بعقد الهبة وكما ان
ذلك بنا في صحة العقد لان موجبه نقل الملك واليد في العين فبدون موجبه لا يكون صحيحا
كذا التعيين هاهنا بنا في صحة العقد لانه يفوت ما هو موجب هذا العقد في الثمن وهو الالزام
ابتداء واما بيان المسئلة الثانية فهو ان المشتري اذا افلس عن نقد الثمن لم يثبت للبائع حق
نقض البيع واسترداد السلعة عندنا وعند الشافعي يثبت له ذلك لان الثمن احد عوضي العقد
فالعجز عن تسليمه يوجب حق الفسخ للبائع دفعا للضرر عن نفسه كالعوض الاخر وهو المبيع
اذا كان عينا فعجز البائع عن تسليمه بالاباق ونحوه او كان دينا كالسلم فعجز المسلم اليه عن تسليمه
بانقطاعه عن ايدي الناس ونحن نقول هذا التعليل فاسد وضعا لان القدرة على تسليم المبيع
شرط لجواز البيع لان موجب العقد في المبيع استحقاق ملك العين واليد على البائع ولا يتحقق ذلك
اذا لم يكن ذلك ثابتا عند العقد وكذا ان البيع للدين يشترط القدرة على التسليم حكما باشتراط الاجل
الذي هو موثر في قدرته على التسليم باكتسابه وادراك غلاته وباشتراط عدم انقطاعه عن ايدي
الناس واما القدرة على تسليم الثمن فليس بشرط قلنا ان الثمن يصير موجودا بالعقد فلا يقدر
عليه تسليمه قبل العقد لان المعدوم لا يتصور تسليمه ولا يجوز ان يجعل القدرة على الثمن بعد العقد
شرطا لجواز العقد لان الشرط ابدا يكون سابقا على الاصل كالطهارة للصلاة ولان الثمن وصف في الذمة
لا يقبل التسليم فتبين بهذا ان العجز عن تسليم المبيع يتمكن ذلك فيما هو موجب العقد فيه و
العجز عن تسليم الثمن لا يتمكن ذلك فيما هو موجب العقد فيه ولهذا اجاز اسقاط حق قبض الثمن
قبل القبض بالابراء ولم يجز ذلك في المبيع العين قبل القبض حتى اذا وهبه من البائع وقبله كان فسخا
للبيع بينهما فاثباتا حق الفسخ من غير تمكن خلل في موجب العقد اعتبارا لثبوته عند تمكن الخلل في موجب
العقد اعتبارا لثبوته عند تمكن الخلل في موجب العقد يكون فاسدا ولا يلزم عليه تمكن المولى من الفسخ
عند عجز المكاتب عن اداء البدل مع ذلك عجز عن اداء ثمنه لان موجب عقد الكتابة لزوم البدل

على

على ان يصير ملكا للمولى عند حلول الاجل بالاداء فان المولى لا يستوجب على عبده دينا ولهذا
لا يجب الزكوة في بدل الكتابة ولا يصح الكفالة به فعرفنا ان الملك هناك لا يسبق الاداء فاذا عجز عن الاداء
فقد تمكن الخلل في الملك الذي هو موجب العقد فيه فاما موجب العقد فلا يثبت للمشتري به حق
الفسخ كذا ذكره شمس الائمة فثبت بما ذكرنا ان قوله لما عرف من التفرقة بين المبيع
والثمن في اصل وضع الشرع متعلق بالمسئلتين وان قوله والتبرعات الى اخره متعلق بالمسئلة الاولى ووجه ايراد الاية ان الله تعالى سمى التبايع مداينة فلا بد ان يكون معنى
الدينية ليستقيم تسميته بها معنى الدينية في جانب المبيع اذ الشرط
فيه ان يكون عينا فثبت انه في جانب الثمن وكان في الاية اشارة الى ان الاصل في الثمن الدينية وان
المبايعة لالتزام الدين في الذمة والمراد بالاية هو بيع العين بالدين في اكثر الاقاويل والله اعلم فبطلت
وجوه المقاييس في ذلك اي فيما ذكرنا من تعيين النقود فانهم اعتبروا النقود بالسلع في البيع والتبرعات
والبعض والقياس في ذلك اي فيما ذكرنا من تعيين النقود فانهم اعتبروا النقود بالسلع في البيع
وبالتبرعات وبالعصبية والقياس على الكل فاسد الوضع واريد بوجه المقاييس القياس
الظاهر والاستحسان والقياس الطردي فانه لما كان فاسدا في وضعه لا ينافي فيه هذه الاقيسة
لانها تفتقر الى صلاح الوصف ومع فساد الوضع لا يكون الوصف صالحا كذا في بعض الشروح
والاظهر انه اراد به انواع المقاييس فيما ذكر من امثلة فساد الوضع جملة كما شرح القاضي الامام
في التقويم فقال هذه الجملة احسن عللهم واظهرها للقلوب صحة وابينها فقها فيعرف
بهذه الجملة ان اكثر عللهم لا يخلوا عن فساد الوضع وتبين بهذا انه لا بد من القول بالتاثير
الذي كان عليه السلف بالاخلاف وهذا ذكر شمس الائمة ايضا والمقاييس جمع مقياس
وهو من اوزان الالة وكان المعنى ان المعاني التي هي الات الاقيسة في هذه المسائل باطلة والمراد
بالمقاييس نفس الاقيسة والضمير في شرحه راجع الى البطلان الذي دل عليه فبطلت وفي
بوضعه الى الشرح وموضع الشرح الكتب الطوال مثل المبسوط والاسرار وغيرهما قوله
واما النوع الرابع من اقسام اول الباب وهو المناقضة وقد مر تفسيرها فيلجي اصحاب الطرد
الى القول بالاثر ايضا مثل الاقسام المتقدمة لان الطرد الذي تمسك به المجيب لما انتقض بما
اورده السائل من النقض لا يجد المجيب بدا من التخلص عنه ببيان الفرق وعدم ايراده نقضا ولا
يتحقق ذلك الا بالعدول عن ظاهر الطرد الى بيان المعنى وهذا لم يجعل ذلك انقطاعا او مسامحة السائل ولم
يمانعه في الشروع وبيان الفرق والتاثير فان جعل انقطاعا كما هو مذهب البعض ولم تسامحه السائل وذلك
بان يقول انك احتججت على باطراد هذا الوصف وقد انتقض ذلك مما اوردته فلم يبق حجة فلا ينفعه

بيان التأثير والشرع في الفرق في هذا المجلس لان ذلك انتقال عن حجة وهي الطرد الى حجة اخرى
وهي التأثير لاثبات المطلوب الاول فلا يسمع منه فيضطر الى التمسك بالتأثير والرجوع عن الطرد
فيما بعد من المجالس مثل قول الشافعي رحمه الله في اشتراط النية في الوضوء انهما طهارتان فكيف
افترقتا هو استفهام بمعنى الانكار اي فلا يفترقان وهذه نكتة منقولة عن الشافعي رحمه الله
لانه ان قال وجب ان يستويا يعني انه انكر التفرقة بينهما على الاطلاق ولم يبين الحكم فان فسر ذلك بان
قال وجب ان يستويا على الاطلاق كان باطلا بلا شبهة لان التيمم والوضوء قد افترقا في عدد الاعضاء فان
احدهما يؤدي في الاعضاء الاربعة والاخر يؤدي في عضوين وفي قدر الوظيفة حتى سن التكرار
الى الثلاث في الوضوء وذكره ذلك في التيمم بالاجماع والمراد ان وظيفة الوضوء الاستيعاب بالماء
والاستيعاب بالتراب ليس بشرط في التيمم بالاجماع انما الخلاف في الاستيعاب بمسح ففي رواية الحسن
عن ابي حنيفة رحمه الله ايضا لا يشترط بل مسح الاكثر كاف وفي ظاهر الرواية يشترط وهو من قبيل
الالزام على مذهب الخصم فان عند الشافعي رحمه الله التيمم الى الرسغ في قوله القديم كذا في الاسرار
وهو مذهب الاوزاعي وابي بكر الاعمش وفي نفس الفعل يعني الفعل الواجب في احدهما مسح وهو الاصابة
وفي الاخر غسل وهو الاسالة وهما مفترقان او معناه ان الفعل في احدهما تلويث حقيقة وفي الاخر
تنظيف وتطهير حقيقة وحكما والمراد ان نفس الفعل في التيمم شرط دون الوضوء حتى لو نام في مهب الريح
او موضع عدم حائط فاصاب وجهه وذراعيه او ذر رجل على وجهه وذراعيه ترابا لم يجز عن التيمم حتى
يمسح وينوي ولو وقع في ماء او اصابه مطر وسال على اعضاء وضوءه يصير متوضيا من غير فعل وان
قال وجب ان يستويا في النية اي قيد الاستواء بالنية وهو الغرض من هذا التعليل انتقض ذلك بغسل
الثوب او البدن عن النجاسة الحقيقية فانه طهارة لا يشترط فيه النية فيضطر المجيب عن ذلك ويرجع
الى بيان الترجيح الذي يندفع به النقض ويقع به الفرق وهو ان الوضوء تطهير حكمي اي تعبدي
غير معقول المعنى لانه لا يعقل في العين اي في محل وجوب الغسل نجاسته يزول بعده الطهارة
لانه طاهر حقيقة وحكما بدليل انه لو صلى وهو حامل محدث جازت صلوته والمحل الذي قام به النجاسة
وهو المخرج لم يجب غسله واذا ثبت انه تعبدي كان مثل التيمم الا ان معنى التعبد في التيمم في الاله
وفي الوضوء في المحل فيشترط فيه النية كما في التيمم تحقيقا لمعنى التعبد لان العبادة لا تتادى بدون
النية بخلاف غسل النجس لانه معقول المعنى لان المقصود ازالة عين النجاسة عن المحل ومعنى
التعبد فلا يتوقف على النية وذكر القاضي الامام ابو زيد بدل بل لو لم يكن النية شرطا في الاصل لما كانت
شرطا في البدل لان النية لتحصيل المعنى في العبادة ومتى لم يكن معنى العبادة ثابتا في الاصل لا يثبت
في البدل كما في ابتدال الغصوب وعكسه ابدال الكفارات ونحن نقول ان الماء في هذا الباب

الغسل

الغسل عامل في التطهير بطبعه كما انه مزيل ومروٍ بطبعه لانه خلق طهورا في الاصل قال الله تعالى وانزلنا
من السماء ماء طهورا والطهور هو الطاهر بنفسه المطهر لغيره كذا فسره ثعلب من ائمة اللغة وهو مبالغة
في صفة الطهارة وذلك بان يكون مؤثرا في غيره واذا كان كذلك يعمل في التطهير من غير قصد وكما يعمل
النار في الاحراق من غير قصد ثم اشار الى الجواب عن قوله هو تطهير حكمي لانه لا يعقل في العين نجاسة
فقال وكان القياس غسل كل البدن اعتبارا بما لو تنجس بدنه حقيقة وذلك لان بخروج النجاسة
يثبت صفة الحدث بلا شبهة ومعلوم ان مخرج النجاسة غير موصوف بالحدث وحده فانه لا يقال
دبر محدث ولا فرج حائض وانما البدن كله موصوف به اي بالحدث شرعا وعرفا وحقيقة اما شرعا
فلانه يمنع من اداء الصلاة وان غسل المخرج واما عرفا فلانه يقال رجل محدث وامراة حائض كما
يقال رجل عالم ومومن وان كان العلم والايمان قائمين بالقلب واما حقيقة فلان نفيه لا يصح لا يقال
انه ليس بمحدث وانه ليس بعالم وانما المحدث فرجه والعالم قلبه بل يكذب نافيه كذا قيل فثبت ان البدن
كله موصوف بالحدث دون موضع الخروج الا ان غسله ليس بشرط ولو كان هو الموصوف بالحدث لكان
هو اولى بوجوب الغسل واذا ثبت ذلك ينبغي ان يجب غسل كل البدن الا ان الشرع اقتصر الى اخره يعني
لكن الشرع اقتصر الى بعض الاعضاء تيسيرا ودفعا للحرج والحدث الذي يكثر وقوعه وعين هذه
الاعضاء لانها حدود البدن فان بالراس والرجل ينتهي طرفا البدن بالطول وباليدين ينتهي طرفا
العرض وهي امهات البدن اي اصوله في معنى الغسل لانها مواقع النظر اليها ومحل اصابة الغبار
وغيره لظهوره وكذا اقامة الغسل فيها ايسر من اقامته في غيرها فكانت اولى بالتنظيف والتطهير فلم
يكن التعدي اي تعدي وجوب الغسل عن موضع الحدث وهو المخرج الى الاعضاء الاربعة بل الى
جميع البدن الا موافقا للقياس لاتصاف جميع البدن بالحدث على سبيل الحقيقة كما بينا الا ان الاقتصار
على الاعضاء الاربعة المقتضي لغسل جميع البدن بخلاف القياس وذلك ليحصل الغسل وهذه
الاعضاء بخلاف القياس بل عدم غسل غيرها بخلاف القياس وانما نعني بالنص الذي لا يعقل
لا نعني انما المراد من قولنا النص الموجب للوضوء وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة
الاية غير معقول المعنى ان الثابت به وهو وصف محل الغسل بالخبث وهو غير معقول وفي بعض
النسخ وانما نعتبر بالنص الذي لا يعقل بمعنى الثابت بهذا النص بغير وصف محل الغسل من الطهارة
الى الحدث غير معقول المعنى لان حكم الحدث وان ثبت في اعضاء الوضوء عرفا وشرعا لكنه غير ثابت حقا
وانما يثبت ضرورة الامر بالتطهير اذ لا بد له من ثبوت خبث في المحل ليكون الغسل فيه ازالة الحدث
بعد اثباته في المحل امرا حكميا غير معقول كطهارة الاعضاء حقيقة وشرعا فان المحدث لو غمس يده
في الماء القليل لا ينجس وهذه النسخة اصح فان الشيخ قد ذكر في شرح التقويم ان الثابت بالنص تعبد

محل الطهارة من صفة الى صفة حتى اعطى له حكم النجاسة نصا غير معقول فلم يكن تغيير الصفة
المطهر وهو الماء فبقى الماء مطهرا بطبعه معقولا على ما كان واما كان ذكر الشيخ قوله وانما تغير بالنص
كذا دفعا لسوال يرد عليه وهو ان تطهير هذه الاعضاء لما كان معقول المعنى ينبغي ان يثبت بسائر الما
يعات الطاهرة على اصلكم كازالة النجاسة الحقيقية فقال النجاسة في الاعضاء يثبت بالنص غير معقول
المعنى والشرع اثبت النجاسة في حق الماء فبقيت النجاسة عدما في حق سائر المائعات فاما الماء فعامل
بطبعه اي مطهر ومزيل للخبث بطبعه لا يتوقف عمله على قصد وارادة والنية للفعل القائم بالماء
وهو التطهير يعني لو شرطت النية انما يشترط ليصير الماء مطهرا الا ان تثبت خبثا في المحل فما ثبت
في المحل قبل النية ولهذا كان الشرط عند الخصم نية رفع الحدث لا الاباحة وقد بينا ان الفعل القائم بالماء
متوقف على النية بل هو عامل بطبعه سواء كان الحدث في المحل معقولا او غير معقول فكان اي غسل هذا
المحل الذي ثبت به الحدث غير معقول المعنى فيحتاج الى النية ليطهر فعله على خلاف طبعه ويصير
مطهرا وبعد ما صار مطهرا بالنية فصار مثله واحدة انما المفارقة في صفة الطهورية للالة
فانه لا متمسك للخصم في مسئلة التيمم هو دليل لنا قوله ومسح الراس ملحق بالغسل جواب
عما يقال ان المسح شرع في الوضوء مطهرا وهو غير معقول المعنى في التطهير لانه اثره في تكثير النجاسة
لا في ازالتها فكان مثل التراب في انه ملوث التطهير فينبغي ان يشترط فيه النية كما في التيمم فقال هو
ملحق بالغسل لقيامه مقام الغسل في ذلك المحل فان الاصل فيه الغسل لسراية الحدث اليه كسرايته
الى سائر الاعضاء الا ان الغسل انتقل الى المسح بسبب حرج من الخروج فان في غسل الراس في كل يوم
مرات خصوصا في ايام الشتاء لمن كان له شعر كثير حرجا عظيما وفيه افساد الساق والعمايم والقلانس
فرع في المسح ابتداء تخفيفا وتيسيرا ولما قام المسح في هذا المحل مقام الغسل اخذ حكمه فاستغنى
عن النية كالغسل ولان الطهارة طهارة غسل فتغيير الجزء فيه بالكل وذكر القاضي الامام في
الاسرار في جواب هذا السوال ان الماء مطهر بنفسه لا بفعلنا الا انه اقل حتى لم يكن مثبتا الا ضعف
عن تطهير النجاسة الحقيقية لا نظيرها ما ازالة عينها وفيما نحن فيه النجاسة ضعيفة لانه
حكمية دون العين فاستغنى عن الازالة لافادة الطهر قوله ولا يجوز ان تتوقف
ليصير الوضوء قربة جواب عن طريقة اخرى سلكها الشافعي في هذه المسئلة وهي ان الوضوء
عبادة لانها اسم لفعل يؤتى به تعظيما لله تعالى لامره وحكمه الثواب وكل ذلك موجود في ال
وضوء وقال النبي عليه السلام الطهارة نور على نور يوم القيمة واذا ثبت كونه عبادة لا تتادى
بدون النية لان الله تعالى امرنا ان نعبده بشرط الاخلاص والاخلاص عمل القلب بالنية فجعله الاصح(?)
الاوى ان هذه الطهارة تتادى بالثواب فتبين به ان الطهارة الحقيقية غير مطلوب في محل

تعالى

لا استعمال بل المطلوب معنى المطلوب وذلك لا يحصل بدون النية فقال انا لا نسلم ان النية ليصح
الوضوء قربة شرط وان معنى العبادة فيه لا يحصل بدون النية لكنا لا نسلم انه اي الوضوء لم يشرع
الا قربة بل الوضوء المشروع نوعان نوع شرع بطريق القربة وهو لا يحصل بدون النية ونوع شرع
طهرا مجردا وهو حاصل بدون النية كغسل الثوب يعني اذا نوى غسل الثوب للصلوة وقع عبادة
موجبة للثواب وان لم ينو ذلك وقع معتبرا ايضا وان لم يقع عبادة حتى جاز اداء الصلاة فيه
الا ان المقصود هو الطهارة دون القربة والصلوة في ذلك اي في كون الوضوء من شرط صحتها استغنى
عن وصف القربة في الوضوء لان النصوص التي اوجبت اشتراط الوضوء للصلوة لا تدل على تعلق جواز
الصلوة بوصف القربة ولانها نهاية في العبادات فلا تحتاج الى قربة اخرى لتصير عبادة كذلك
شرع التقويم وانما يحتاج فيه اي كون الوضوء من شرطها الى وصف التطهير ليصير العبد به اهلا
للقيام في مقام المناجاة واليه الاشارة في قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم وقوله عليه السلام مفتاح
الصلوة الطهور وكذا في تسميته وضوءا وطهارة دليل عليه وهذا الوصف يحصل بدون النية
حتى ان من توضأ بلا نية صلى به غيره لبقاء صفة الطهارة اذ لو احتاجت الى وصف القربة لم يجز
الصلاة في هاتين الصورتين لان حكم القربة قد انتهى بفراغه عن الوضوء او بفراغه عن الصلوة التي
ادها في حالة الوضوء وانما الباقي وصف الطهارة لا غير لما جازت بالاجماع عرفنا انه متعلقة
بوصف التطهير لا بوصف القربة وذكر القاضي الامام في الاسرار ان كثيرا من مشايخنا يظنون
ان الماموربه من الوضوء ما يتادى بغير نية وهو غلط فان الماموربه عبادة والوضوء بغير نية
ليس بعبادة لكن العبادة لما لم يكن مقصودة سقطت بحصول المقصود بدون العبادة كالسعي الى
الجمعة والجهاد ونحوها وذلك لان هذه عبادة غير مقصودة بل المقصود منهما التمكن
من اقامة الصلاة بالطهارة فاذا حصلت للاعضاء باي سبب كان سقط الامر كالسعي الى الجمعة سقط
بعد بلوغ الجمعة لان المقصود وهو التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد فعلى اي وجه حصل
سقط الامر قوله ومثله اي ومثل قوله في المسئلة المتقدمة قوله في النكاح انه ليس بمال
فلا تثبت بشهادة النساء اعتبارا بالحدود وهو اي هذا التعليل بعد كونه تعليلا بالعدم الذي هو
ليس بحجة بلا دليل باطل اي منتقض بالحكم وكل ما لا يطلع عليه الرجال من الولادة والعيوب
في موضع العورة فان شهادتهن فيها مقبول مع انها ليست بمال فيفسد ورود هذا
النقض التعليل الطارد الى الفقه اي الى الرجوع الى المعنى الفقهي الذي بنى الشافعي هذا الحكم
عليه وهو ان شهادة النساء منفردة او منضمة الى شهادة الرجال حجة ضرورية عند الخصم
لان الاصل فيها عدم القبول لان الله تعالى نقل الى النساء مع الرجال بشرط عدم الرجال بقوله

تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان كما نقل امر الطهارة الى التيمم عند عدم الماء فدل ذلك
عند عدم الماء ويدل ذلك انها ليست بحجة اصلية وانما يصار اليها للضرورة وكذا نقصان عقلهن
كما وردت به السنة وقلة ضبطهن كما ورد الكتاب واختلال ولايتهن في الامارات وغير ذلك
مخيلة انما هو الركن في الشهادة فكان الاصل عدم القبول فكانت حجة بانفرادها في الضرورة مثل
البكارة وما لا يطلع عليه الرجال ومنضمة الى شهادة الرجال فيما يندرئ بالعادة وهو الاموال
لانها للبذل والتجارة دائبة بين الناس واكثر ما يقع به المنازعات يقع فيما بها وكذا المبايعات يقع
نعته ربما يتعذر احضار الذكور فلو لم يقبل شهادتهن في ذلك الباب لضاق الامر فقبلت توسعة
ودفعا للضرورة ولكن لما كان السبب المؤدي كون التنازع فيه مما لا اقيم بهذا السبب مقام الحاجة
الداعية الى قبول شهادتهن عند العدم فقبلت وان فقدت الجماعة لقبول الرجال توسعة كما اقيم
مقام المشقة بخلاف النكاح لانه عقد على الابضاع ولم يجز الا بتذال والاباحة فيها فكانت
اعظم خطرا من الاموال ولهذا اختص النكاح بشرط الشهادة والولي ولا توجد فيه الضرورة
ايضا لانه لا يقع نعته في كل وقت وانما يقع بعد تدبر وتشاور في بعض الاوقات فاعتبار شهادتهن
فيما فيه ضرورة ويندرئ بالعادة لا يدل على اعتبارها فيما لا ضرورة وله خطر ليس
لغيره فيظهر به اي بسبب بيانه ان شهادة النساء حجة ضرورية الى اخره فقه المسألة لاصحابنا
ايضا الا انا لا نسلم كذا يعني ايهاما بين انها حجة ضرورية احتجنا الى المنع والى بيان مستنده ولا يتحقق
ذلك الا ببيان المعنى فيظهر الفقه من جانب اصحابنا ايضا وهو ان شهادتهن اصلية كشهادة الرجال
لان النساء انما يصلحن في هذا بالولاية وهي مبنية على الحرية والعقل والنساء فيهما مثل الرجل وما
ذكر من نقصان العقل ساقط العبرة لان عقلهن اعتبر كاملا كما في التكاليف بالاجماع والقبول يبتنى
على العدالة وانتفاء التهمة ولهن عدالة مثل الرجال ولهذا قبلت منهن رواية الاخبار والضلال
المنصوص عليه في الكتاب مجبور بضم مرأة اخرى اليها فلا نفي شبهة بعد الجبر وهي شبهة
ظاهر البدلية لا حقيقة البدلية فان شهادتهن حجة مع وجود الرجال بالاجماع بعبره فيما
يسقط بالشبهات كالحدود وغيرها فاما فيما ثبت مع الشبهات فلا وعلى هذا كان ينبغي ان يكون
شهادة النساء وحدهن حجة الا ان الشرع لم يقبل شهادتهن منفردة على خلاف القياس والاصل
هو القبول فتبين حقيقة تلك التحاكم الى الاصول فمتى ثبت للخصم ظهور الخلل فيما هو ركن
الشهادة تبين ان القبول على خلاف القياس ولم يثبت اي ذلك ومتى قام الدليل لنا ما هو ركن
كامل تبين ان القبول اصل وعدم القبول على خلاف القياس وقد قام كما بينا فقوله وجمع
ذلك اي مع تمكن الشبهة فيها اصلية غير ضرورية لان عامة حقوق الشرا اي حجج عامة حقوق تتم

يعني

يعني الحجج التي ثبت بها اكثر الحقوق نظير هذه الحجة في احتمال الشبهة فانها يثبت شهادة رجلين
وهي لا تخلو عن احتمال كذب وسهو وغلط وان ترجح فيها جانب الصدق ثم انها لم تخرج باحتمال
الشبهة عن كونها اصلية ولم يصر ضرورية فكذا هذه والنكاح من جنس ما يثبت بالشبهات
اي يثبت مع الشبهات المقارنة اياه فانه يثبت مع الهزل في الكره والشروط الفاسدة ولا يسقط بالشبهات
الطارية فان رجلا لو تزوج بامرأة الغير ودخل بها و يثبت له شبهة النكاح حتى سقط به الحد
وجبت العدة ولا يبطل النكاح الثابت بهذه الشبهة الطارية فكان اي النكاح في الثبوت فوق
ما لا يسقط في الشبهات وهو الحدود من كل وجه لانه لما كان مما ثبت بالشبهات لا يكون له شبهة
بما يسقط بالشبهات فلا يستقيم قياسه به بوجه وعلى هذا التقدير لا يكون الضمير راجعا الى
المذكور لان المقيس عليه في قياس الشافعي رحمه الله غير مذكور في هذا الكتاب ولكنه معلوم
يجوز عود الضمير اليه من غير ذكر وفي بعض النسخ فكان فوق ما يسقط بالشبهات اي النكاح
الذي يثبت بالشبهات فوق الحد الذي سقط بها في الثبوت فبطل قياس النكاح بالحد في اشتراط
الذكورة ولعل به الاترى توضيح لقوله النكاح من جنس ما يثبت بالشبهات والله اعلم باب
الانتقال القسم الاول من الانتقال انما يتحقق في الممانعة لان السائل لما منع وصف المجيب عن
كونه علة لم يجد بدا من اثباته بدليل اخر والثاني والثالث منه في القول بموجب العلة
لانه لما سلم الحكم الذي رتبه المجيب على العلة وادعى النزاع في حكم اخر لم يتم مرام المجيب
فيشتغل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه وبعلة اخرى ان لم يمكنه ذلك والرابع
في فساد الوضع والمناقضة ان لم يمكنه دفعا ببيان الملائمة والتاثير لانه لم يدع اي في القسم الاول
من الانتقال مثل من علل بموضع ممنوعة اي غير مسلم عند السائل فقال في نفي الضمان عن الصبي
المودع اذا استهلك الوديعة لم يضمن لانه سلط على الاستهلاك فلما انكر الخصم كونه استهلاكا
احتاج المجيب الى اثباته وهذا اي اثبات ما دعاه حجة بدليل اخر من غير اعتراض عن الدليل
الاول وانتقال بعلة اخرى من باب الفقه فيكون حسنا مستقيما قال شمس الائمة وعلى هذا
يشتغل باثبات الاصل الذي يفرع منه موضع الخلاف حتى يرتفع الخلاف باثبات الاصل فان ذلك حسن
صحيح نحو ما اذا وقع الاختلاف في الجهر بالتسمية فان قال المعلل هذا بنى على اصل وهو ان التسمية
ليست باية من الفاتحة لم يشتغل باثبات ذلك الوصف حتى يثبت الفرع بثبوت الاصل يكون مستقيما
ولو اذا علل بقياس فقال خصمه القياس عندي ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة بقول صحابي
يقول خصمه قول الواحد من الصحابة عندي ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة بخبر الواحد
يقول خصمه خبر الواحد عندي ليس بحجة فيحتج بالكتاب على ان خبر الواحد حجة فان الانتقال

يكون طريقا مستقيما ويكون هذا كله سعيا في اثبات ما رام اثباته في الابتداء قوله وكذلك اي
ومثل القسم الاول القسم الثاني وانه ليس بانقطاع فان ذلك ابهة كمال الفقه اي في المجيب حيث
علل على وجه امكنه اثبات حكم اخر بتلك العلة وصحة الوصف في نفسه حيث امكن اجراؤه في
الفروع مثل قولنا في جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين لان الكتابة
عقد يحتمل الفسخ بالاقالة عند التراضي وعند عجز المكاتب عن اداء البدل وهو احتراز عن المدبر
فانه لما لم يحتمل الفسخ لم يجز اعتاق المدبر عن الكفارة وكذا الاستيلاد فلا يمنع صرف الرقبة الى الكفارة
كالاجارة والبيع فانه لو اجر العبد او باعه بشرط الخيار لنفسه ثم اعتقه عن الكفارة جاز بالاجماع وقيل
المراد ان البيع بصرف لا يخرج العبد المبيع عن صلاحية التصرف الى الكفارة لاحتمال الفسخ حتى
لو اعتقه المشتري عن الكفارة او عاد الى ملك البائع باقالة او رد بعيب او شرا كان له ان يعتقه
عن الكفارة فكذا في الكتابة فان قال السائل انا اقول بموجب هذه العلة فعندي لا يمنع هذا العقد
عن الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان يمكن في الرق بسبب هذا العقد لان العتق يستحق العبد بسبب
الكتابة كعتق ام الولد والمدبر قيل له وجب بهذه العلة لان لا يوجب هذا العقد نقصانا مانعا من الصرف
الى الكفارة لان ما يمكن من النقصان لا يحتمل الفسخ بوجه لان نقصان الرق بثبوت الحرية من جميع الوجوه
لا يحتمل الفسخ لا يحتمله ثبوتها من وجه فهذا اثبات الحكم الثاني والعلة الاولى ايضا قوله او لا يتضمن
ما يمنع الخصم نقول عقد الكتابة يوجب استحقاق العبد للعتق فوق الاستيلاد والتدبير ولهذا
يصير له حق بمكاسبه ويمتنع على المولى التصرفات فيه ثم اما ان يقال يمكن هذا السبب نقصان
في رقه او يقال صار هذا كالزائل عن ملك المولى من وجه ولهذا لو جنى عليه يلزمه الارش ولو اتلفه
يضمن قيمته ولو وطي مكاتبته يضمن العقر وثبوت حكم الزوال عن ملكه من وجه كاف للمنع من التكفير
به او يقال هو في حق المولى كفاية المنفعة لانه صار احق بمنافعه ومكاسبه فلا صرفه الى الكفارة كالزمنة
العميا كذا في طمار المبسوط قال الشيخ رحمه الله بقوله وجب الا يوجب نقصانا في الرق رد الوجه
الاول وبقوله او لا يتضمن ما يمنع رد الوجهين الاخرين يعني لو قال انا اسلم ايضا انه لا يوجب
نقصانا في الرق ولكنه معنى يمنع التصرف وهو صيرورته كالزائل عن ملك المولى وكفاية المنفعة
نقول لما كان هذا العقد محتملا للفسخ وجب ان يتضمن معنى يمنعه من صرفه الى الكفارة
كالبيع والاجارة فان بالبيع بشرط الخيار زوال ملكه من وجه لانعقاد سبب الزوال ولهذا
لو مات من له الخيار لزم البيع وبالاجارة فاتت المنفعة عن ملكه ثم انهما لا يمنعان عن الصرف
الى انعقاده لانهما يحتملان الفسخ فكذا الكفارة ويجوز ان يكون اي تضمن هذا العقد ما يمنع
الصرف الى الكفارة عند الخصم تضمنه استحقاق العتق وان لم يوجب نقصانا في الرق نقول
ان

ان لا يتضمن ذلك لاحتماله الفسخ ويؤيده ما ذكر في المبسوط ان سبب الكتابة لا يتمكن نقصان في
الرق المكاتب ولا يصير العتق مستحقا لان حكم العتق في الكتابة متعلق بشرط الاداء ولو علق عتقه
بشرط اخر لم يثبت به الاستحقاق فكذلك بهذا الشرط بل اولى لان التعليق بسائر الشروط يمنع الفسخ
وبهذا الشرط لا يمنع بخلاف الاستيلاد لانه به يتمكن النقصان في الرق حتى لا يعود الى الحالة الاولى
بحال بخلاف التدبير لان العتق بالتدبير صار مستحقا للمدبر ولهذا لا يحتمل التدبير الفسخ واذا علل
بوصف اخر بحكم اخر يعني اذا لم يمكنه اثبات الحكم الاول الذي انتقل اليه بالعلة الاولى فانتقل
الى علة اخرى لاثباته فهو صحيح ايضا لان ما ادعاه من ثبوت الحكم الذي زعم ان خصمه ينازعه
فيه بالعلة المذكورة صار مسلما فاذا احتاج الى اثبات حكم اخر كان له ان يثبته بعلة اخرى ولا
يعد ذلك انقطاعا وذلك مثل ان يقول في هذه المسألة بعد ما سلم الخصم ان هذا العقد
بنفسه لا يمنع الصرف الى الكفارة بهذه رقبة مملوكة فوجب ان يجوز صرفها في الكفارة قياسا
على ما ذكرنا ولكن مثل ذلك التعليل الذي يحتاج فيه الى الانتقال الى علة اخرى وحكم
اخر لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم يعرف المعلل موضع الخلاف في الابتداء تعليله قوله
واما الرابع وهو الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول صحيح عند بعض اهل
الطرد لان ابراهيم صلوات الله عليه وسلامه حين حاج اللعين وهو نمرود بن كنعان
وادعى الالوهية بقوله ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احيي واميت
انتقل الى حجة اخرى وهي قوله فان الله ياتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب
وكان هذا منه انتقالا لاثبات ذلك الحكم الذي رام اثباته بالحجة الاولى وهو بيان ان الا
لوهية لله تعالى وحده لا شريك له فيها وقد ذكر الله ذلك منه على سبيل المدح له به فثبت
انه صحيح وكذلك اذا اقام المدعي شاهدين فعورض بجرح فيهما كان له ان يقيم شاهدين
اخرين لاثبات ما ادعاه والصحيح ان مثل هذا الانتقال يعد انقطاعا ولا يصح من المعلل ذكر
وصف زائد يحصل به الاحتراز عن النقض مع انه ساع في تصحيح التي ذكرها وان الوصف
الزائد ليس بعلة بنفسه فلان يعد هذا انقطاعا مع انه تعليل مبتدأ تام بنفسه دال على ان العلة
الاولى غير صالحة اصلا لاثبات الحكم المطلوب بها كان اولى فاما قصة ابراهيم عليه السلام
فليس من هذا القبيل اي من قبيل الانتقال الفاسد لان الحجة الاولى التي ذكرها كانت لازمة
على اللعين لان ابراهيم عليه السلام اراد بقوله ربي الذي يحيي ويميت حقيقة الاحياء والا
ماتة وعارضه اللعين بامر باطل وهو اطلاق احد المسجونين وقتل الاخر وليس ذلك من الا
حياء والاماتة في شي الا بطريق السعة والمجاز واذا كان كذلك اي كان الامر كما بينا ان الحجة الاولى لازمة

فان معارضته باطلة كان اللعين منقطعا اي محجوجا بتلك الحجة وكان يمكن لابراهيم عليه السلام
ان يقول اني اردت بالاحياء والاماتة حقيقتهما لا ما ارتبت من الاطلاق والقتل بل انا افعل
كما فعلت ولكن ان قدرت على الاحياء والاماتة فامت هذا الذي اطلقت من غير مباشرة آلة وسبب
واحي هذا الذي قتلته فظهر به فبهت اللعين الا ان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر وكانوا
لا يتاملون في حقايق المعاني خاف الخليل عليه السلام الاشتباه والالتباس عليهم فضم
الى الحجة الاولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه فبهت الذي كفر وذلك اي الانتقال الى حجة
اخرى حسن عند قيام الحجة الاولى وخوف الاشتباه فان المجيب اذا تكلم بكلام دقيق يخفى
على الخصم والقوم فليس يجوز ان يتحول الى ظاهر يدركه القوم والمعلل اذا لا يثبت عليه قد يقول
والذي يوضح ما ذكرت قياس بكلام اوضح في اثبات ما رامه وهذا لان حجج الشرع انوار بعضها حجة
الحجة كضم سراج الى سراج وذلك لا يكون دليلا على ضعف احدهما او بطلان اثره فلذلك ضم
حجة الى حجة وانما جعلنا هذا انقطاعا في موضع يكون الانتقال للعجز عن اثبات الحكم للعلة وذكر في عين
المعاني ان ابراهيم عليه رجح حجة بحجة الاشياء كلها دفعا للتلبيس لان الاول اماتة ثم احيا والثاني ازالة
ثم انشا فالنفس مشرقة بوجودها ثم زايلة عند زهوقها والشمس مشرقة بوجودها ثم هي باطلة عند
غروبها فكان تاكيدا لا انتقالا ولم يقل اللعين فليات ربك لانه كان معاندا خاف الفضيحة او صرفه
الله تعالى عن ان يقول واما الانتقال الى سبب اخر كجعل عند الحرج في التي اقامها فانما يجوز صيانة لحقوق
الناس اذ لو لم يجز الانتقال ضاع حقوق الناس بلا تدارك واعلم ان الانقطاع كما يتحقق من جانب
السايل فان تفسيره عجز المناظرة وقصوره عن بلوغ ما يتم في اول ما شرع فيه من تصحيح مذهبه
وذلك في جانب المعلل بالعجز عن الوفاء بما يتم من تحقيق قوله للحجة التي ابرزها وادى تصديق
قوله بها في جانب السايل بالعجز عن المنع او عن تصحيح منعه باسناده الى مستند فان كل واحد
منهما لما شرع في التعليل او المنع فقد ظهر انه يريد تصحيحه فاذا لم يقدر فقد انقطع وانه انواع
اربعة على ما ذكر شمس الايمة رحمه الله اخ وهو اظهرها السكوت على ما اخبر الله تعالى به من اللعين
عند اظهار الخليل عليه الحجة بقوله فبهت الذي كفر والثاني جحد ما يعلم ضرورة او بطريق المشاهدة
فان جحد بعلة دل على انه ما حمله على ذلك الا عجزه عن دفع علة المعلل فكان انقطاعا والثالث المنع بعد
التسليم فانه يدل على انه لم يحمله على المنع بعد التسليم وتناقض الكلام الا عجزه عن الدفع لما استدل
به على خصمه ولا يقال يحتمل ان يكون تسليمه عن سهو او غفلة لان عند ذلك تبين وجه الدفع
بطريق التسليم وذلك لا يكون الا العجز والرابع عجز المعلل عن تصحيح العلة التي قصد اثبات الحكم
بها حتى انتقل منها الى علة اخرى لاثبات الحكم فان ذلك انقطاع ثم هذا النوع من الانتقال انما يكون

انقطاعا في حق المعلل دون السايل فانه لو انتقل من دليل الى دليل لا يكون به باس لانه معارض
لكلام المجيب فما دام في المعارضة دليل يصلح معارضا لا يكون منقطعا بخلاف المجيب اليه
اشار في الميزان باب معرفة اقسام العلل والشروط لم يذكر الشيخ رحمه الله الاحكام
في تقليب الباب كما ذكر شمس الايمة رحمه الله مع انه ذكر الاحكام في هذا الباب لان غرضه من
عقد الباب بيان الاسباب والعلل والشروط دون الاحكام ولم يذكر القاضي الامام الاحكام
في التقويم بالحجج التي سبق ذكرها سابقا اي متقدما ذكرها قبل باب القياس من الكتاب والسنة والا
جماع او هو سبق من السوق لا من السبق وانما قيد بقوله سابقا على باب القياس لان بالقياس
لا يثبت هذه الاشياء عند الشيخ كما مر بيانه في باب حكم العلة وانما يصح التعليل بالقياس لاجل
القياس بعد معرفة هذه الجملة وهي الاحكام وما يتعلق به لان القياس لتعدية حكم معلوم
سببه وشرطه بوصف معلوم على ما ذكر الشيخ في اول باب حكم العلة ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة
هذه الاشياء فالحقناها اي تلك الجملة يعني بابها بهذا الباب وهو باب القياس ليكون معرفتها
وسيلة اليه اي الى القياس بعد احكام طريق التعليل والوسيلة ما يتقرب الى الغير والجمع الوسل
والوسايل ولا يقال لما كانت معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس كان ان يذكر هذه الجملة قبل
القياس ويرتبه عليها فلذلك لزم تاخير بيان هذه الجملة الى الفراغ من بيان القياس والحاقها
به قوله حقوق الله تعالى خالصة بالنصب على التمييز قال السيد الامام ابو القاسم في اصول الفقه
الحق الماخوذ من كل وجه الذي لا ريب في وجوده ومنه السحر حق واللعين حق اي موجود باثره وهذا
الدين حق اي موجود صورة ومعنى ولفلان حق في ذمة فلان اي شيء موجود من كل وجه قال وحق
الله تعالى ما يتعلق به النفع العام بالعالم فلا يختص به احد وينسب الى الله تعالى تعظيما او لئلا يختص به
احد من الجبابرة كحرمة البيت التي يتعلق بها مصلحة العالم باتخاذه قبلة لصلاتهم وصيانة لاعداء
احرامهم وكحرمة الزنا لما يتعلق به من عموم النفع في سلامة الاسباب وصيانة الفرش وارتفاع
السيف بين العشاير بسبب التنازع بين الزناة وانما ينسب اليه تعظيما لانه تعالى يتعالى ان ينتفع بشيء فلا يجوز
ان يكون شيء حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا له بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك بل الاضافة
اليه لتشريف ما عظم خطره وقوي نفعه وشاع فضله بان ينتفع به الناس كافة وحق العبد ما يتعلق
به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فانه حق العبد لتعلق صيانة ماله بها ولهذا يباح مال الغير باباحة
المالك ولا يباح الزنا باباحتها ولا باباحة اهلها وعقوبات قاصرة المراد بها الواحد فليس من هذا الجنس
الا حرمان الميراث ولهذا قال شمس الايمة رحمه الله وعقوبة قاصرة وكذا في المنتخب ايضا وهي
ثلاثة انواع اي العبادات بنوعيه ثلاثة انواع يعني هذه الثلاثة موجودة في مجموع النوعين لان كل

ينقسم الى ثلاثة انواع لا يحتمل السقوط بحال كما احتمله الاقرار بعذر الكره ولغيره من الاعذار مثل
ان صار معتقل اللسان ولا يبقى اي الايمان مع تبديل التصديق بضده بحال سواء كان بالاكراه او بغيره
والاقرار ملحق بالتصديق والزايد في الايمان تكرار الشهادة مرة بعد اخرى كذا قيل وهو اي الاقرار
في الاصل دليل على التصديق لان اللسان معبر عما في الضمير فانقلب اي الاقرار منضما الى التصديق
ركنا في احكام الدنيا والاخرة بمنزلة علة ذات وصفين حتى لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه بعد
التمكن منه لا يكون مؤمنا في الحكم ولا عند الله تعالى ولو مات على ذلك كان من اهل النار عند الفقهاء
واهل الحديث وعند المتكلمين الاقرار شرط لاجراء الاحكام وركن الايمان هو التصديق لا غير
وتحقيق المسئلة في بيان حسن المأمور به وهو اصل في احكام الدنيا يعني التصديق والاقرار وان كانا
ركنين في الايمان المطلق بمنزلة الكيل والجنس في باب الربوا لكن الاقرار صار اصلا بنفسه في احكام الدنيا
بمنزلة التصديق اعلاما للاسلام كما جعل احد وصفي العلة للربا علة لحرمة الربوا في النسيئة ولهذا حكمنا
بالايمان بوجود الاقرار وان كان التصديق فاسدا حتى لو اكره الحربي او الذمي على الايمان فامن صح ايمانه
بناء على وجود احد الركنين وهو الاقرار مع ان قيام السيف على راسه دليل ظاهر على عدم التصديق
كما حكمنا ببقاء الايمان بناء على التصديق مع فوات الاقرار بالاكراه اعلاء للاسلام وهذا لان احكام
الدنيا مبنية على الظواهر والاقرار دليل ظاهر على ما في الضمير والضمير امر باطن فبني حكم الاسلام
عليه في الدنيا وجعل هو اصلا فيه وفي اعتبار مجرد الاقرار اعلاء للاسلام وتكثير سواد المسلمين
وتحميل الكافر على الايمان الحقيقي فانه لما منع من اظهار الكفر بعد الاقرار المجرد ربما حمله ذلك على
الايمان بطريق الاخلاص كما ان الجزية وضعت عليه لتحمله على الاسلام اذا عاين عزة الاسلام وذل
الكفر والدليل على ان مجرد الاقرار يثبت الايمان في احكام الدنيا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان يعرف المنافقين بالوحي كما نطق به النص ثم كان يعاملهم معاملة المسلمين في احكام الدنيا بناء على الا
قرار المجرد فعرفنا انه هو الاصل في احكام الدنيا بخلاف الردة حيث لم يثبت بمجرد الاقرار حتى لو اكره على الكفر
فتكلم بكلمة الكفر بلسانه لا يصير مرتدا لان الاداء اي الاقرار باللسان في الردة دليل محض على ما في الضمير
من الاعتقاد كما هو الاصل في التكلم لا ركن فان الركن في الردة تبديل الاعتقاد لا غير ولهذا لو اعتقد
الكفر بقلبه ولم يقر بلسانه يكفر وتبين منه امرأته فيما بينه وبين الله تعالى وكان من اهل النار ولو جعل
الاقرار في الردة ركنا لكان ساعيا في اثبات الكفر وذلك لا يجوز كما كان جعل الاقرار في الايمان ركنا
سعيا في الاعلاء الاسلام واذا ثبت انه دليل وليس بركن كان قيام السيف على راسه دليلا معارضا
له فلم تثبت به الردة قوله والاصل في الفروع الايمان التي هي النوع الثاني من العبادات الصلوة
لم تخل عنها شريعة من شرايع المرسلين وهي عماد الدين كما وصفه الا الاشارة النبوية في قوله

عليه السلام الصلاة عماد الدين من اقامها فقد اقام الدين ومن تركها فقد هدم الدين شرعت شكرا
لنعمة البدن الذي يشمل ظاهر الانسان وباطنه وذلك لان اقل درجات الشكر ان يعرف النعمة
ثم لا يستعملها بعد المعرفة في عصيان المنعم ثم يظهرها بمقالة وافعاله ليكون كتمانها كفرانا
لها ثم اول درجات الشكر الذي هو العلم بالنعمة انما يحصل بكون الشكر من جنس النعم ونعمة
البدن مشتملة على نعمة ظاهرة من الاعضاء السليمة وما يحصل له بها من حالة الى حالة من القيام
والقعود والانحناء وعلى نعم باطنة من القوى من النفسانية المدركة للمعاني فشرعت الصلوة
شكر النعم ظاهر البدن وباطنه فاركان الصلوة التي هي بمنزلة الصورة لها يتعلق بظاهر البدن
وجعل افضل اركانها طول القنوت ليعرف ما يلحق من المشقة قدر الراحة التي بها لها ما القلب
على حسب الارادة وموافقة ما تهواه نفسه والنية والاخلاص والخضوع والخشوع التي هي روح
الصلاة ومعناها يتعلق بالباطن والدليل على انها شرعت بطريق الشكر ما روي ان النبي عليه
السلام تورمت قدماه وقيل له ان الله غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال افلا اكون عبدا
شكورا الخبر انه يصلي لله شكرا على نعمه الا انها اي لكنها كذا وتقريره ما ذكر شمس الايمة
ان الصلاة صارت قربة بواسطة البيت التي عظمه الله تعالى وامرنا بتعظيمه لاضافته الى نفسه
تعالى ان طهرا بيتي الاية حتى لا يتأدى هذه القربة الا باستقبال القبلة في حالة الامكان وفي ذلك
من معنى التعظيم ما اشار اليه تعالى قوله فاينما تولوا فثم وجه الله ليعلم به ان المطلوب وجه الله
ووجه الله لا جهة له فجعل الشرع جهة استقبال القبلة قايما مقام ما هو المطلوب لاداء هذه القربة
واصل الايمان فيه يقرب الى الله تعالى بلا واسطة وفي الصلوة يقرب بواسطة البيت فكانت من شرايط
الايمان قوله ثم الزكوة اي بعد الصلوة الزكوة في الرتبة التي تعلقت باحد نوعي النعمة وهو المال
لما كانت العبادات مشروعة لاظهار شكر النعمة بها في الدنيا ونيل الثواب في الاخرة وكان شكر
نعمة البدن بعبادة يؤدى بجميع البدن وهي الصلوة فشكر نعمة المال بعبادة مؤداة
من جنس تلك النعمة ليعرف بزوال المحبوب من المال المرغوب في اقتنائه الى من الاصل
اليه منه نفع وما يلحق طبيعته من المشقة في ذلك على ما بعض الاحوال اما تجد من بذل المال
... البخلاء ولهذا كان الجود نوف الشجاعة قلما يفترقان لتولدهما من قوة القلب
... ما زال اليه من ... المال واوي من البسطة في فنونها الا ان الزكوة دون الصلوة في الرتبة
لان نعمة البدن اصل ... المال فرع لان المال وقاية النفس ولا ينتفع به بدونها وينتفع بالنفس بدون
المال فكان ما تعلق بالنعمة التي هي اصل اعلى الرتبة مما تعلق بالنعمة التي هي فرع وقوله ولا
... صارت قربة دليل اخر اي ولان الاولى صارت قربة بواسطة القبلة التي هي جماد لا استحقاق

لها من التوجه اليها بوجه وقد يسقط التوجه اليها عند خوف العدو والسبع والصلاة على الدابة
وهذا اي الزكوة صارت قربة بواسطة الفقير الذي ضرب استحقاق في الصرف اليه فان المودي
يجعل المال المودي خالصا لله تعالى في ضمن صرفه الى المحتاج ليكون كفاية له من الله تعالى وكانت
الزكوة دون الصلوة بدرجة لان الخلوص في الاولى اريد منه في الثانية وكان معنى العبادة فيها
اكمل لانها بها صارت عبادة قال الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وفي
قوله ضرب استحقاق في الصرف اشارة الى قول الشافعي رحمه الله فان عنده للفقير
حقيقة استحقاق المال حتى صار المال بمنزلة المشترك بينه وبين الفقير ولهذا
كان للفقير عنده ان ياخذ مقدار الزكوة من المال اذا ظفر به فاشار الى انه ليس مستحق
له حقيقة ولكن له صلاحية الصرف ويستحق هذا القدر على صاحب المال على معنى انه
اذا اراد الاداء يجب عليه ان يصرفه الى الفقير دفعا لحاجته ولا يقال لما وجب الصرف
اليه لفقره كان المال حقه فيكون هو مستحقا له حقيقة لانا نقول ما يجب لفقره يجب
رزقا له على الله تعالى هو الضامن للرزق دون العبد الا ان الله تعالى امر بصرف هذا الواجب
اليه فلا يصير المال حقه قبل الصرف اليه ولا يخرج الزكوة عن كونها عبادة خالصة قوله
ثم الصوم قربة يعني من هاتين العبادتين في الرتبة فانه قربة متعلقة بالبدن كالصلوة وكان
ملحقا بالصلوة من حيث انه بدني خالص لكن يجب على العبد بطريق الرياضة ليصير النفس
الامارة بالسوء منقادة مخذمة خالفها كما ينقاد المركب الجموح بالرياضة للركوب لا مقصود
بنفسه ولا يشتمل ايضا على افعال متفرقة على اعضاء البدن بل يتادى بركن واحد وهو
الكف عن اقتضاء الشهوتين وكان دون الصلوة لانها عبادة مقصودة بنفسها مشتملة على
على اركان يتادى بجميع البدن دون الزكوة ايضا لانه يصير قربة بواسطة النفس وهي
دون الواسطتين الاولين يعني في المنزلة لان كونها واسطة بان البيت معظم بتعظيم صاحب
الشرع اياه والفقير مستحق الصرف اليه بفقره ولا قبح في صفة الفقر لكن النفس يستحق القهر
لميلها الى الشهوات ومخالفتها امر الله جل جلاله وكونها امارة بالسوء وهذه صفة قبح فيكون
هذه الواسطة دون الاولين من هذا الوجه وكانت اقوى في كونها واسطة واقرب الى كونها
مقصوده ولهذا صارت هذه القربة من جنس الجهاد لانه قهر عدو الله وعدو الباطن كما ان
الجهاد قهر عدو الله وعدو الظاهر واليه الاشارة في قوله عليه السلام اعدى عدوك نفسك
التي بين جنبيك وقوله عليه السلام افضل الجهاد ان تجاهد نفسك وهواك وذكر في بعض الشروح
ان معنى قوله وهي دون الواسطتين انها دونهما في كونها بواسطة لان الواسطة هاهنا ذات العبد

ودي

ودي الصلوة والزكوة الواسطة غيرهما وخارجة عن ذاتهما وان كان كذلك لا يصلح ذاته واسطة
لانها موجودة في الايمان ولا يوجد بدون الذات فعلى هذا يكون هذه الواسطة دون الاوليين
لكونها في حكم العدم فينبغي ان يكون الصوم اعلى رتبة من الصلوة والزكوة مثل الايمان فكان الصوم
شرع وسيلة الى الصلوة كما بينا فكان بمنزلة التبع لها فكان دونها وكذا الزكوة اصل بنفسها ليس
بتبع لشيء فكانت فوق الصوم في الرتبة ولكن الوجه الاول اوجه واوفق لسياق الكلام قوله
ثم الحج عبادة هجرة عن الاولاد والاوطان والاقران والاخوان وسعي الى زيارة بيت الرحمن
لايتادى الا بافعال يقوم اي يختص ببقاع او يقع في بقاع معظمة واوقات شريفة من الطواف
والوقوف والسعي والرمي وغيرها فكان الحج دون الصوم في الرتبة كانها اي كان عبادة الحج وسيلة
الى الصوم الى الهجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد وانقطع عنه مواد الشهوات في البوادي وانسد
عليه طريق الوصول اليها في الفيافي ضعف نفسه وزال عنها الجموح وقدر على قهرها بالصوم وكان
الحج من هذا الوجه بمنزلة الوسيلة في الصوم وكان دونه فان قيل الوسائط في الحج جمادات ليست لها صلاحية
الاستحقاق والواسطة في الصوم مستحقة للقهر وكان ينبغي ان يكون الحج فوق الصوم ومثل الصلوة فلما
الوسائط وان لم يكن صالحة في الاستحقاق ولكن في هذه العبادة معنى التعظيم لتلك البقاع المكرمة
في الصلوة للكعبة اذ التوجه اليها في الصلوة ليست لتعظيمها وكذا معنى قهر النفس الذي في الصوم
موجود في الحج مع هذه الوسائط فلذلك كان دون الصوم والعمرة سنة واجبة اي قربة سنة موكدة
فعلها رسول الله صلى الله عليه وسلم وامر بها تابعة للحج كسنن الصلوة وليست بفريضة كما قال الشا فعي
رحمه الله لان افعالها من جنس افعال الحج وما بينا من الوسيلة لا يوجب عددا من القربة ولهذا الا يتكرر
فرضية الحج في العمر فعرفنا انها ليست بفريضة ثم الجهاد بعد هذه العبادات في المرتبة للجهاد لانه
من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان فرض في الاصل اي اصله فرض على الجميع لان اعلاء
الدين فرض على الكل لكن الواسطة هاهنا وهي كسر شوكة المشركين ودفع شرهم هي المقصود بالرد
والاعلام لان شرعية الجهاد لازالة الكفر واعدامه فصارت هذه العبادة من فروض الكفاية لان
المقصود يحصل ببعض المسلمين بمنزلة صلوة الجنازة حتى انه لو لم يحصل كما في النفير العام يجب
على كل فرد كالصلوة والصوم وذلك اي الكفر جناية قايمة بالكافر ثابتة باختيار من فكان امرا
عارضا فيه فالجهاد الذي شرع لاجله لم يكن عبادة مقصودة بخلاف الصلوة والزكوة والصوم
والحج فان الوسائط فيها اصلية ثابتة بخلق الله تعالى لا اختيار للعبد فيها فكانت تلك العبادات
اصلية والاعتكاف اخر الاعتكاف عن الجهاد لان الجهاد من الفروض والاعتكاف من السنن
وهو مشروع لاقامة الصلوة مقدار الامكان ان العزيمة هي الاشتغال بالعبادة في جميع الاوقات

لتواتر النعم على العبد في كل ساعة الا ان الله تعالى يتفضل على عباده باسقاطها عنه
في عامة الاوقات ورضي باداۤئها في ازمنة قليلة بمنه وكرمه فكان الاعتكاف احد نوعيه
لانه ادامة الصلوة ولذلك صح النذر بالاعتكاف وان لم يكن في الشرع واجب من جنسه لانه
نذر بالصلوة معنى والتابع للشيء له حكم الاصل ولذلك اي لان المقصود ادامة الصلوة
اختص الاعتكاف بالمساجد التي هي امكنة الصلوة والمعد لها قال شمس الايمة رحمه الله الا
عتكاف قربة زايدة على العبادات البدنية والمالية لما فيها من تعظيم المكان المعظم بالمقام
فيه وهو المسجد ولما في شرطها من منع النفس عن اقتضاء الشهوتين وهو الصوم والمقصود بها
تكثير الصلوة اما حقيقة او حكما بانتظار الصلوة في مكانها على صفة الاستعداد بالطهارة قوله
والعبادة التي فيها المونة صدقة الفطر المونة الفعل فعولة من مانت القوم امانهم اذا احتملت
مونتهم وقيل المعدة من قولهم اتاني فلان وما مانت له مانا اي لم استعد له وقيل انها من مت
الرحل امونة والهمزة كفى فؤاد روٴ وقيل هي مفعلة من الاون وهو الخروج والعدل لانه ثقل على
الانسان له ومن الاين وهو التعب والشدة والاول اصح كذا في المغرب والصحاح وهذا الواجب يشتمل
على معنى العبادة والمونة لانه تسميته في الشرع صدقة وكونه طهرة للصايم عن اللغو والرفث
واعتبار صفة الغنا فيمن يجب عليه كما في الزكوة واشتراط النية في ادايها حتى لا يتادى بدون النية
بحال وعدم صحة ادايه من عبد المالك حتى لو ادى المكاتب صدقة الفطر عن نفسه لا يجوز كما
زكى ماله وتعلق وجوبه بالوقت ووجوب صرفه الى مصارف الصدقات يدل على كونها عبادة ووجو
على الانسان بسبب راس الغير وكون الراس فيه سببا يدلان على ان فيه معنى المونة كالنفقة والى
معنى المونة اشار النبي صلى الله عليه وسلم في قوله ادوا عمن تمونون الا ان معنى العبادة لما كان
لما ذكرنا من المعاني قلنا هذا الواجب عبادة فيه معنى المؤنة ولما وجد معنى العبادة فيه حيث
لم يكن عبادة خالصة لم يشترط له كمال الاهلية كما شرط للعبادات الخالصة حتى وجب على الصبي
والمجنون الغنيين في مالهما كنفقة ذوي الارحام وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رضي الله عنهما
تجب صدقة الفطر في مال الصبي والمجنون في انفسهما ورقيقهما يتولى اداء ذلك عن مالهما الاب
او وصي الاب او الجد ان لم يكن لهما اب ولا وصي اب او وصي الجد او وصي نصبه القاضي لهما وعلى قول محمد
وزفر رحمهما الله لا يجب صدقة الفطر عليهما في مالهما وان كان الاب غنيا يجب عليه ولو اداها من مالهما
ضمن وهو القياس لان الوجوب على الاب بسبب راس العبد الكافر فاذا ادى ما عليه من مال
الصغير ضمن كما اذا ادى صدقة وجبت عليه بسبب عبده من مال الصغير ولانها عبادة او معنى
العبادة فيها راجح فلا يجب على الصغير والمجنون لسقوط الخطاب عنهما وعليه يبنى الوجوب واستحسن

ابو حنيفة

ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله فقالا في هذه الصدقة معنى العبادة ومعنى المونة
كما بينا فباعتبار معنى الصدقة لم يجب مع الفقر كالزكوة وباعتبار معنى المونة صح الا
يجاب على الصبي الصغير كالعشر وان كان فيه معنى الصدقة واليه اشير في الاسرار
وكلام محمد وزفر اوضح قوله المونة التي فيها معنى القربة العشر لان سببه الارض
النامية فباعتبار تعلقه بالارض هو مونة لان مؤنة الشيء سبب بقاء الارض وباعتبار تعلقه
بالنماء وهو الخارج لتعلق الزكوة او باعتبار ان مصرفه الفقراء كمصرف الزكوة تحقق فيه معنى
العبادة واخذ شبها بالزكوة لان الارض اصل والنماء وصف تابع وكذا المحل شرط والشرع تابع فكان
معنى المونة فيه اصلا ومعنى العبادة تبعا لا يبتدأ على الكافر لان فيه معنى القربة وان كان تابعا
لكن الكافر ليس باهل القربة بوجه واجاز محمد بقاءه على الكافر باعتبار معنى المؤنة كما سنبينه والخراج
مونة لان سببه بقاء الارض كالعشر فيها معنى العقوبة لان سببه اي سبب شرعيته في الاصل او سبب
وضعه على الارض لا سبب وجوبه فانه هو الارض على ما مر الاشتغال بالزراعة فان الامام اذا فتح بلدة عنوة
واقر اهلها عليها فلم يسلموا واشتغلوا بالزراعة وضع على جماجمهم الجزية وعلى اراضيهم الخراج
فكانت سبب وضعه الاشتغال بالزراعة وهو سبب الذل في الشريعة على ما قال عليه السلام حين
راى آلة الزراعة في دار قوم ما دخل هذا في دار قوم الا ذل اوذلك لما في الاشتغال بالزراعة من عمارة
الدنيا والاعراض عن الجهاد وهما من عادة الكفار فكان وجوب الخراج باعتبار الارض مؤنة وبا
عتبار الاشتغال بالزراعة عقوبة وكل واحد من العشر والخراج شرع مونة لحفظ الارض وانزالها
كما بيناه مشبعا في باب بيان اسباب الشرايع الا ان صاحب الشرع جعل في العشر معنى العبادة كرامة
للمسلمين وجعل في الخراج معنى العقوبة اهانة للكافرين وانزال الارض ريعها وما يحصل جمع
نزل وهو الزيادة والفضل وذكر في الاسرار ان الخراج في الاراضي اصل لانه كان موجودا قبل الاسلام
لكن الشرع نقل عنه الى العشر في حق المسلمين واوجب الصرف الى مصارف الزكوة ليصير به نوع عبادة
تكرمة للمسلمين ولذلك اي ولكون الخراج متضمنا معنى العقوبة والذل لا يبتدأ الخراج على المسلم حتى
لو اسلم اهل الدار طوعا او قسمت الاراضي بين المسلمين لم يوضع الخراج على اراضيهم وجاز البقاء
اي بقاء الخراج على المسلم لو اشترى من كافر ارض خراج يوخذ منه الخراج دون العشر لان الخراج لما
تردد بين المونة والعقوبة لم تجب بالشك اي لم يجب على المسلم ابتداء معنى المونة لمعارضة معنى العقوبة
ولم يبطل به يعني انه لا يسقط بعد الوجوب بالشك ايضا فانه لو سقط لسقط باعتبار معنى العقوبة
وقد عارضه معنى المونة فانه يوجب البقاء فلا يسقط بالشك وكذلك قال محمد رحمه الله في العشر وكا
نا واجبا في الخراج قال محمد رحمه الله في العشر يعني لا يبتدأ العشر على الكافر ولكن لا يجوز البقاء عليه

حتى لو ملك الذمي ارضا عشرية تبقى عشرية كما كانت لان العشر يجب مؤنة للارض النامية كالخراج فلم يكن الكافر اهلا له لانه من اهل تحميل المؤن الا ان في اداء العشر للمؤمن قربة وثوابا لانه يصرف الى المصارف الزكوة ويقضى به رزق عبيد الله تعالى مثل ما يكون في نفقة الابوين والاولاد وان كان معنى القربة في الاداء تبعا امكن للايجاب على الكافر بلا تحمل قربة في ادائها كما في النفقات ولانا نوجب العشر ونصرفه الى مصارف الجزية كصدقات بني تغلب وهذا الخلاف ابتداء ايجاب العشر لان الكفر مانع منه لما فيه من ضرب كرامة مع امكان وضع الخراج كما ان الاسلام مانع من وضع الخراج مع امكان وضع العشر فاما بعد ما صارت عشرية فيستقيم ايجابه على الكافر ولا يصير خراجية بكفره كالخراجية لا تصير عشرية باسلام المالك وحاصل مذهبه ان ما صار وظيفة للارض لا يتغير بتبدل المالك وقال ابو يوسف يجب تضعيفه لان ما كان ماخوذا من المسلم يجب تضعيفه اذا وجب اخذه من الكافر كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر وقال ابو حنيفة رحمه الله ينقلب خراجا لان معنى العبادة لا يمكن ابقاؤه من العشر لان معنى القربة في صرفه الى مصارف الزكوة التي هي عبادة والكافر ليس من اهله فلم يجب بحيث يصرف الى الفقراء فان قال بصرفه الى المقاتلة فهو اذا حق اخر لما يبدل مستحقه لان العشر انما عرف بوصف العبادة فاذا سلب عنه هذا المعنى لم يبق عشرا لان المشروع يعرف بوصفه واذا سقط الاول وجب الخراج كان الخارج به من العشر سمته كما في الابتداء الذي عليهم بخلاف الخراج يبقى على المسلم لانه من اهل ان يؤخذ منه مؤنة مالية بلا ثواب كنفقة دابته وما يجب صرفه الى المقاتلة من الجنايات عنده ولان استبقاءه بعد الوجوب كاستبقاء الاجرة باعتبار التمكن من الانتفاع وقال المسلم يصلح للاثنين وقوله لان الكفر ينافي صفة القربة يصلح دليلا لكلا القولين يعني كان الكفر ينافي القربة من كل وجه لمنافاته حكمها وهو الثواب يجب الخراج الذي هو احد مؤنتي الارض عند ابي حنيفة رضي الله عنه لتعذر ايجاب الاخر وعند ابي يوسف رحمه الله يجب التضعيف الذي هو في حكم الخراج وليس فيه معنى العبادة بوجه لان التغيير في المصير الى التضعيف اقل منه في المصير الى الخراج لان في الخراج تغيير الاصل والوصف جميعا وفي التضعيف تغيير الوصف لا غير واما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه اي لا ينافي ما هو عقوبة من كل وجه كالرجم والقصاص فلا ينافي المؤنة التي معنى العقوبة بالطريق الاولى وعن محمد رحمه الله روايتان في العشر الباقي على الكافر بعد تملكه الارض العشرية ففي رواية السير يوضع موضع الصدقة لان حق الفقراء متعلق به فهو كتعلق حق المقاتلة بالارض الخراجية وفي رواية ابن سماعة عنه انه يوضع موضع الصدقة لان حق الفقراء حق المقاتلة بالارض الخراجية وفي رواية ابن سماعة عنه انه يوضع في بيت المال

خراج

الخراج لانه انما يصرف الى الفقراء ما صار لله تعالى بطريق العبادة والكافر لا يصلح لذلك فيوضع موضع الخراج كالمال الذي يأخذه العاشر من اهل الذمة والجواب يعني لابي حنيفة رضي الله عنه عما ذكر ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ان العشر غير مشروع في حق الكافر الا بشرط التضعيف فلا يمكن ايجاب عشر واحد عليه فهذا رد لكلام محمد رحمه الله وقوله لكن التضعيف الى اخره رد لكلام ابي يوسف رحمه الله انه ضروري ثبت على خلاف القياس باجماع الصحابة رضي الله عنهم في قوم باعيانهم عند تعذر ايجاب الجزية والخراج عليهم خوفا من الفتنة فانهم لما ابوا قبول الجزية والخراج وطالبوا التضعيف وقد كانوا ذوي سعة ومنعة حتى قيل انهم كانوا اربعين الفا وكانوا قريبا من ارض الروم قبلوا ذلك منهم خوفا من التحاقهم بالروم وصيرورتهم حربا على المسلمين فاما غيرهم من الكفار فليسوا بمنزلتهم لامكان اخذ الجزية والخراج منهم فلا يصار الى التضعيف في حقهم مع امكان ايجاب الاصل وهو الخراج فيثبت ان الصحيح ما قاله ابي حنيفة رضي الله عنه قوله واما الحق القائم بنفسه اي الحق الثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد من غير ان يكون له سبب يجب باعتباره على العبد اداؤه بطريق الطاعة او بغيرها مثل الصلوة والزكوة وسائر حقوق الله وحقوق العباد فخمس الغنائم والمعادن الغنم والغنيمة ما ياخذه المسلمون من مال الكفار والمعدن اسم لما خلقه الله تعالى في الارض من الذهب والفضة سمي به لان الناس يقيمون به الصيف والشتاء من العدن بالمكان اقام به وقيل لاثبات الله تعالى فيه جوهرهما واثباته اياه في الارض حتى عدن فيها اي ثبت كذا في المغرب حق واجب اي هو حق ثبت لله تعالى بحكم الالوهية لا حق لاحد فيه بناء على ان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه واعلاء كلمته فصار المصاب به له كله اي صار المصاب بالجهاد كله لله تعالى كما اخبر عن ذلك بقوله جل ذكره قل الانفال لله والرسول ومعنى الجميع عن ذكر الله والرسول ان الحكم والامر فيهما لله تعالى لانه خالص حقه لا حق لاحد فيه والرسول ينفذه بين المؤمنين فثبت ان مجموع المصاب حقه على الخلوص لكنه جل جلاله اوجب اي اثبت اربعة اخماس المصاب للغانمين منة منه اي بطريق المنة عليهم من غير ان يستحق حقوقا بالجهاد لان العبد بعمله لمولاه لا يستحق على مولاه شيئا لكنه تعالى اسهم للغانمين جزاء معجلا في الدنيا فضلا منه ورحمة فلم يكن الخمس حقا لزمنا اداؤه بطريق الطاعة بل حق استبقاه لنفسه من المال الذي خالص حقه وامر بالصرف الى من سماهم في كتابه فتولى السلطان اخذه وقسمته بينهم لانه الشرع ولهذا اي ولانه حق ثابت بنفسه ولم يجب علينا على سبيل الطاعة جوز صرف خمس الغنيمة الى من استحق اربعة اخماسه من الغانمين والى ابائهم واولادهم وكذا جاز صرف خمس المعدن الى الواجد عند حاجته اليه ايضا بخلاف ما وجب على سبيل الطاعة مثل الزكوة والصدقات فان صرفها لا يجوز الى من اداها وان افتقر حتى لو سلم الزكوة الى الساعي بعد حولان الحول فافتقر قبل صرفه الى الفقير

لايكون له ان يستردها من الساعي ويصرفها الى حاجة نفسه او الى ابويه او اولاده وكذا الولزمه كفاره وهو فقير فملك من الطعام مقدار ما يودي به الكفارة مثلا لايجوز له ان يصرفه الى نفسه وذلك لانها لما وجبت على سبيل الطاعة كان فعل الاداء هو المقصود ولا يحصل الاداء ولا يتم بالصرف الى نفسه والى ولده وابويه فاما هاهنا فالفعل ليس بمقصود لانه لم يجب على سبيل الطاعة بل هو قال الله تعالى امر بصرفه الى جهة فاذا وجدت تلك الجهة في الغانم كان هو وغيره سواء ولهذا اي ولانه ليس بحق يلزم ادائه بطريق الطاعة حل الخمس لبني هاشم لانه اي الخمس على ما قلنا من التحقيق اي اسلا انه حق قايم بنفسه لله تعالى لم يحرف الاوساخ لان المال انما يصير وسخا بصيرورته الة لاداء الواجب وبهذا لا نتقال الاثام التي هي بمنزلة الدرن في البدن اليه فيصير خبيثا كالماء المستعمل في البدن يصير خبيثا بانتقال الاوساخ اليه او شرعا بانتقال الحدث او الاثام اليه وهذا المال لم يود به واجب فبقي طيبا كما كان فحل لبني هاشم بخلاف مال الزكوة فانه صار وسخا لما ذكرنا فلم يحل لبني هاشم لفضيلتهم قوله غيرانا اي لكنا جعلنا النصرة علة للاستحقاق في حق بني هاشم وغيرهم من ذوي القربى وقال الشافعي رحمه الله علة الاستحقاق القرابة في حقهم ويظهر فايدة الاختلاف في سقوط سهم ذوي القربى فعندنا يسقط بوفات الرسول عليه السلام لانتهاء العلة وهي النصرة بوفاته كما سقط مولفة قلوبهم من الزكوة لانها علة الاستحقاق وهي ضعف الاسلام الا ان عند ابي الحسن الكرخي رحمه الله من مشايخنا هذا السهم بموته في حق الاغنياء منهم دون الفقراء وهو مختار القاضي الامام ابي زيد في الاسرار وعند الشيخ ابي حفص الطحاوي سقط في حق الاغنياء والفقراء منهم جميعا وعند الشافعي هو ثابت لبقاء العلة وهي القرابة فيقسم الخمس عندنا على ثلثة اسهم اليتامى والمساكين وابناء السبيل ويدخل من اتصف من ذوي القربى بهذه الصفات عند المحققين من اصحابنا وسهم الرسول صلى الله عليه وسلم ساقط بوفاته ايضا كسهم ذوي القربى وعنده تقسيمهم على ثلثة اسهم كما كان تقسيم في عهد رسول الله صلعم سهم للامام يصرفه الى مصالح الدين وسهم لذوي القربى بين بني هاشم وبني المطلب دون غيرهم وثلاثة اسهم لمن ذكرناهم قال والذي يدل على ان العلة هي القرابة ان الله تعالى قال ولذي القربى والمراد قرابة الرسول صلى الله عليه وسلم كما فسره اهل التفسير وهو اسم مشتق من القرابة فيا خذ ما خذ الاشتقاق علة للحكم كقوله تعالى الزانية والزاني والسارق والسارقة ولانه عليه السلام قال يا بني هاشم ان الله كره لكم غسالة الناس وعوضكم بما هو خير منها وهو خمس الخمس سمى حقهم في الخمس عوضا عن حرمان الصدقة والعوضية انما تثبت اذا جمعهما علة واحدة لان العوض خلف عن المعوض فيثبت بما ثبت به الاصل وعلة حرمان الصدقة هي القرابة فوجب ان تكون القرابة علة لاستحقاق خمس الخمس الذي هو عوض ايضا بوضعه انه حرمانهم عن الصدقة كان بطريق

الكرامه

الكرامة وانما يحصل الكرامه اذا عوضوا عن الصدقة التي هي مال خبيث واعطوا من مال طيب واما الحرمان من غير اي بخلفه شي اخر يكون اهانة لا كرامة وما ذكرتم مود اليه اي للحرمان ثابت عن غير خلف على اصلكم والدليل لنا على ان النصرة علة الاستحقاق من النص ما روى ان النبي عليه السلام قسم سهم ذوي القربى يوم خيبر بين بني هاشم بن عبد مناف وبني المطلب بن عبد مناف فاتاه عثمان بن عفان وهو من بني عبد شمس بن عبد مناف وجبير بن مطعم وهو من بني نوفل بن مناف فقالا انا لا ننكر فضل بني هاشم لمكانك الذي وضعك الله فيهم ولكن نحن وبنوا المطلب اليك سواء في النسب فما بالك اعطيتهم وحرمتنا فقال انهم لن يزالوا معي هكذا في جاهلية واسلام وشبك بين اصابعه فهما سالا عن تخصيص بني المطلب مع استوائهم في القرابة وقيل بنو نوفل بن عبد الله وبنوا عبد الشمس كانوا اقرب اليه من بني عبد المطلب لان نوفلا وعبد شمس كانا اخوي هاشم لاب وام والمطلب كان اخا هاشم لابيه دون امه ثم اعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم بني عبد المطلب ولم يعط بني نوفل وبني عبد شمس فاشكل عليهما ولهذا سالاه فبين النبي صلى الله عليه وسلم ان الاستحقاق والانضمام اليه صحبته لا بالقرابة والصحبة منقطعة بزمانه عليه السلام فبطل الاستحقاق لا يقال الكتاب يقتضي الاستحقاق بالقرابة فلا يجوز ابطال ما ثبت به بخبر الواحد لانا نسلم انه من الاحاد بل هو خبر مشهور عمل به الامة فان سهم ذوي القربى عند من قال ببقائه بعد وفات رسول الله عليه مقسوم بين بني هاشم وبني المطلب دون غيرهم بناء على هذا الخبر فيجوز الزيادة به على الكتاب ثم اما ان يقال ثبت ان النصرة علة بهذا الخبر يضم الى القرابة الثابتة علة بالكتاب وصارتا علة واحدة فيضاف الحكم الى اخرهما وجودا كما هو طريق بعض مشايخنا او يقال لفظ القربى مطلق فيتقيد بالنصرة كتقييد الايام في كفارة اليمين بالتتابع او مجمل فيلحق الخبر بيانا كما مر بيانه في الباب الاول من البيان ومن المعقول ما اشير اليه في الكتاب وهو ان سهم ذوي القربى ثبت لهم بطريق الكرامة فتعليق هذه الكرامة بنصرة الرسول صلى الله عليه وسلم على الوجه الذي وجد منه في الجاهلية والاسلام اولى من تعليقه بالنسب لان النصرة فعل هو طاعة في الاصل والقرابة امر ثبت خلقة لا صنع فيه لاحد تعلق الكرامات بالطاعات اكثر من تعلقها بما ثبت خلقة واعتبارا باربعة الاخماس فانها لم يستحق الا بالنصرة حتى لا يملكها من دخل تاجرا ويملكها من دخل غازيا وان لم يقاتل لانه دخل على قصد النصرة واما يحصل بالاجماع على قصد القتال فثبت ان ما ذكرنا تعليل بوصف ظهر تاثيره في الشرع ولا يقال لو كان الحكم متعلقا بالنصرة لما ثبت الاستحقاق للنساء والولدان كما في الاربعة الاخماس لانهم ليسوا من اهل النصرة لانا نقول المراد من النصرة نصرة الاجتماع اليه في الشعب والوادي لا نصرة القتال ومثلها يكون من النساء والولدان واليه اشار في قوله عليه السلام انهم لن يفارقوني في جاهلية ولا اسلام

وقصة ذلك ان قريشا حين اراد والنبي صلى الله عليه وسلم سوا فقام بنوا هاشم وبنوا المطلب في قصة
الذب عنه فتصافون قريش على نصب العداوة لبني هاشم وبني عبد المطلب وكتبوا صحيفة تقاطعوا
فيها على قطع الرحم من بني هاشم وبني المطلب وانه لا يناكحوهم ولا يبايعوهم ولا يخالطوهم حتى يسلموا
رسول الله صلى الله عليه وسلم ليقتلوه وعلقوها في الكعبة فلما راى ابو طالب ذلك دخل شعبه الذي كان بها
سهل مكة بنى هاشم وبنى المطلب غير ابي لهب فانه دخل في عقد قريش فتحصنوا في الشعب وبقوا فيه ثلث
سنين مقطوعا عنهم الميرة والمعونة حتى ضاقت عليهم الحال وجعل صبيانهم يتضاغون من الجوع ثم سلط
الله الارضة فلحست الصحيفة واكلت منها كل ما كان من ذكر جور وقطيعة وتركت ما كان من اسماء الله تعالى
واوحى بذلك الى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر لعمه فاجتمعوا ولبسوا احسن ثيابهم وخرجوا الى الحجر فجلسوا
مجالس ذوي الاقدار من قريش ثم قال ابو طالب يا معشر قريش انا قد جئناكم لامر فاجيبوا فيه بالمعروف فقالوا
مرحبا بك فقال قل عندنا ما تسرك فقال ابو طالب ان محمدا اخبرني ولم يكذبني قط ان الله تعالى سلط على
صحيفتكم الارضة واحسبه كل ما كان فيها من جور وقطيعة وتركت ما كان من ذكر الله عز وجل فان كان صادقا
نزعتم عن سوء رايكم وان كان كاذبا دفعته اليكم يقتلوه او استبقيتموه فقالوا قد انصفتنا ثم ... عن
قريش في بعض بيان الصحيفة فلما احضرت ونشرت اذا هي كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وعند ذلك
سقط في ايديهم وعلموا انهم كانوا ظالمين ثم مزقت الصحيفة وخرج الناس من الشعب وامن بعضهم بعضا
وفي رواية انهم لما جهدوا واجهدوا ارق لهم نفر من قريش منهم مطعم بن عدى والطهر والكراهة لما نالهم
من البوس والضر فاجمعوا على نقض تلك الصحيفة القاطعة الظالمة فجاء مطعم الى الصحيفة فوجدوا الارضة
قد اكلتها الا باسمك اللهم فلما مزقت وبطل ما فيها فرج الله تعالى عن بني هاشم وبني المطلب فخرجوا من الشعب
فذلك يعني قوله عليه السلام انهم لن يزالوا معي في الجاهلية والاسلام فاذا هذه النصرة التي هي العلة عندكم لا يكون من الطاعات
لانها وجدت في الجاهلية والكفر منافية لجميع الطاعات فلا يصلح سببا للكرامة قلنا يجوز ان يكون هذه النصرة
منهم مخصوصا بالصيانة عن الفساد بعد الاسلام لتعلقه بالنبي صلى الله عليه وسلم كما ان عليا رضي الله عنه
قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم هل نفعت عمك ابا طالب فقال عليه السلام كان في طمطام من النار
فاخرجته الى ضحضاح منها ولم يكن ذلك التخفيف الا باحسانه الى النبي صلى الله عليه وسلم ونصرته له ولم يحل
سبب الكفر وكذلك روي ان العذاب يخفف عن ابي لهب ليلة الاثنين بدرجة نسيكة استبشارا بمولد النبي
عليه السلام وكان ليلة الاثنين فلما صلح مثل هذه الافعال مع الكفر سببا للتخفيف في الاخرة لان يصلح سببا
لاستحقاق سهم الغنيمة في الدنيا بعد الاسلام كان اولى قوله ولئن يكون عطف على الدليل الاول اي جعلنا
النصرة علة للاستحقاق ودون القرابة كذا وليكون جعلنا النصرة علة صيانة لقرابة الرسول عليه السلام عن اعراض
اصلا لان درجة قرابته اعلى من ان يجعل علة لاستحقاق شي من الدنيا ولهذا صارت سببا للحرمان عن الزكوة ولم

يصلح

يصلح سببا لاستحقاق الارث حتى لم يرث اقرباء الرسول عليه السلام عنه فثبت ان جعل النصرة علة
اولى قوله ولم يجز ان يكون النصرة وصفا يتم بها القرابة علة يحتمل ان يكون جوابا عما قال الخصم انا لا
اهدر وصف النصرة ولكن القرابة علة كما اقتضاه النص واجعل النصرة وصفا يتم بها القرابة علة ويترجح بها
على القرابة التي لم يوصف فيها بوصف النصرة كالعدالة في الشاهد والنماء في النصاب والثابت في الوصف الملايم
فان بهذه الاوصاف يتم هذه الاشياء علة ويترجح على ما لم يوجد فيه هذه الاوصاف ولهذا اعطينا بني
هاشم وبني المطلب دون غيرهم لوجود هذه الوصف في قرابتهم دون قرابة ما سواهم فقال الشيخ رحمه الله
لا يمكن ان يجعل النصرة وصفا متمما للقرابة علة ومرجحا لها لما مر ان ما يصلح علة لنفسه لا يصلح للترجيح
والنصرة بنفسها تصلح علة للاستحقاق كما في اربعة الاخماس ولا يصلح وصفا مرجحا للقرابة ولانها اي ولان
النصرة يخالف جنس القرابة لان القرابة ذات ليس فيها صنع لاحد والنصرة فعل من جنس الطاعات في الاصل
واثرهما مختلف ايضا فان القرابة سببا لايجاب الصلة في مال القريب دون غيره والنصرة سبب لايجاب الصلة
في مال الغير واذا كان كذلك لم يصلح النصرة وصفا للقرابة ليترجح القرابة كما في ابني عم احدهما اخ لام او زوج
لا يصلح الزوجية او الاخوة وصفا مرجحا لقرابة العمومة للاختلاف بخلاف الاخوين لاب احدهما اخ لام
يصلح الاخوة لام وصفا مرجحا للاخوة من الاب لاتحاد جنس القرابة على ما مر بيانه على انا ان سلمنا ان النصرة
يصلح مرجحة للقرابة وانما يصلح في حيوة الرسول صلى الله عليه وسلم لا بعد وفاته لفوات هذا الوصف
بعد وفاته فكانت القرابة بعد وفات الرسول صلى الله عليه وسلم بمنزلة نصاب لم يبق نماؤه وبمنزلة
شاهد لم يبق عدالته فتساوت قرابة بني نوفل وبني عبد شمس وان قيل اذا لم يكن ان يجعل النصرة
وصفا للقرابة يجعل كل واحد منهما علة على حدة فان الحكم يجوز ان يكون معللا بعلتين قلنا لا يجوز
ذلك لان القرابة بانفرادها لا تصلح علة بالاجماع فان بني نوفل وبني عبد شمس لا يستحقون شيئا فاذا
لم يصلح القرابة وحدها علة ولم يصلح النصرة وصفا لها كانت العلة هي النصرة لا غير كما بينا ويحتمل
ان يكون ردا لما ذهب به بعض مشايخنا ان الله تعالى علق الاستحقاق بالقربى وحقيقتها القرابة
وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الاستحقاق بالنصرة فصار الحكم متعلقا بعلة ذات وصفين
فيجب ان يكون احدهما تابعا للاخر وقد عدم احد الوصفين وهو النصرة بعد وفات الرسول صلى الله
عليه وسلم فلا يبقى الحكم كما انه لما عدم احد الوصفين في بني نوفل وبني عبد شمس في حيوته لم يثبت
الاستحقاق فبنوا هاشم وبنوا المطلب بعد وفاته بمنزلة بني نوفل وبني عبد شمس في حيوته فقال
لما صلحت النصرة علة بنفسها لما بينا لا يصلح قرابته للقرابة متممة لكونها علة لما سبق انما يصلح
علة بنفسه لا يصلح للترجيح لانه لا يصير تابعا لعلة اخرى ولان لا يصلح جزء العلة كان اولى لان في
جعله جزء العلة ابطال لكونه علة وليس في الترجيح به في ذلك والوجه الاول اظهر لان قوله ولانها

تحالف جنس القرابة فلم تصلح وصفا للايلام هذا الوجه واما تمسك الخصم بخبر التعويض فضعيف
لان حرمة الصدقة على بني هاشم لكرامتهم ولم يدخل بها عليهم نقصان يحتاج الى جبره بالتعويض
ولو كان هذا السهم ثبت لهم عوضا من حرمة الصدقة لكان ينبغي ان لا يستحق بنو المطلب لعدم الحرمة
في حقهم فعرفنا انه عليه السلام لم يرد به حقيقة التعويض عن الصدقة وانما اراد به تطييب قلوبهم
بان الله تعالى ان حرم عليكم الصدقة كرامة فقد اعطاكم مالا اخر اطيب منه الا انه عليه السلام سماه تعويضا
مجازا باعتبار الصورة فقد ذهب مال وحضر اخر كما سمى بيع الحر بيعا بحكم الصورة على ان عند بعض
مشايخنا الاستحقاق في حق من ثبت التعويض في حقهم وهم الفقراء باق والخلاف في الاغنياء وبعضهم
يقولون ان حديث التعويض يدل على ان استحقاقهم هذا السهم على نحو استحقاق الصدقة لولا القرابة
فاستحقاقهم للصدقة لولا القرابة كان على وجه جواز الصرف اليهم لا وجوب الصرف اليهم فكذلك هذا السهم
ونحن نجوز بعض الخمس اليهم واما حكم وجوب الصرف اليهم بسبب القرابة فثبت انه لا متمسك للخصم في
حديث التعويض وقد ذكر في الاسرار ان محمدا رحمه الله احتج باجماع الصحابة فان ابا بكر وعمر وعلي
رضي الله عنهم قسموا الخمس على ثلاثة اسهم لليتامى والمساكين وابن السبيل ولا يعدل عن اجماع
الخلفاء الراشدين من غير انكار احد عليهم ذلك والله اعلم قوله وعلى هذا مسايل اصحابنا رحمهم
الله اي على ان الغنائم حق الله تعالى على الخلوص لا ثبتنا بها على الجهاد الذي هو خالص حقه تبتنى مسائل
اصحابنا في الغنيمة تملك بكذا مسايل اصحابنا فكانت المسألة مبنية على الاصل الاول بواسطة الاصل
الثاني وحاصله ان الملك في الغنائم لا يتم قبل الاحراز بدار الاسلام عندنا وعند الشافعي رحمه الله يتم
بنفس الاخذ اذا استقرت الهزيمة ومما يبتنى عليه ان قسمة الغنائم في دار الحرب لا تجوز عندنا خلافا
له وان واحدا من الغانمين لو مات قبل استقرار الهزيمة وقبل الاحراز بدار الاسلام لم يورث نصيبه
عندنا خلافا له وان المدد اذا لحق الجند قبل الاحراز بدار الاسلام بعد قرار الغنيمة شاركوهم في الغنيمة
خلافا له وان الامام اذا نفل جارية لم يحل للمنفل اليه ان يطأها ما لم يحرزها بدار الاسلام عند ابي حنيفة
وابي يوسف خلافا لمحمد والشافعي وهو معنى قوله ويبتنى عليه مسايل لا تحصى اي كثيرة هو يقول الاستيلاء
سبب الملك في المال المباح بالاتفاق والعاصم مفقود في اموالهم وقد سلطنا الشرع على تملك ما في ايديهم
فكانت على الاباحة وقد تم الاستيلاء بكون المحل في يد المسلمين حسا وعيانا وكونهم في دارهم لا يمنع
كون الشيء في يد المستولي المتصرف فيه حسا وحقيقة والذي يدل عليه انا حكمنا بزوال ملكهم عن العالم
ومتى لم يمنع الدار زوال ملكهم لم يمنع تمام الاستيلاء وانا نقول تملك الغنائم ليس من جنس تملك المباحات
فانا اجمعنا على وجوب الخمس وثبوت المساواة بين المباشر والردء في الاستحقاق فلا بد من نوع
عن سببه فنقول باعتبار اصل الوضع وجب ان يكون فعل الجهاد واقعا لله تعالى وبين ان يكون سببا

لتملك

لتملك المال كالبيع فيتحقق في الفعل معنى الشركة وذلك لا يجوز فيجب تجريد الفعل لله تعالى فيكون
مشروعا لقهر الكفار واعلاء الدين واخذ الاموال والانتزاع من ايديهم واقع لله تعالى على سبيل القهر
لاعدائه ثم انه جل جلاله جعل اربعة اخماس الغنيمة جزاء معجلا للمجاهد فكان الجهاد سبب استحقاق
الغنيمة من حيث الجزاء والثواب لا باعتبار الاستيلاء على ما قال تعالى فاتاهم الله ثواب الدنيا والمراد
به المغانم وفعل الجهاد لا يتم الا بقهر جميع اهل الدار لانهم انتصبوا الذاب عما يعتقدون فصاروا
كشخص واحد بمنزلة المسلمين فلا بد من ايصال القهر الى الكل باقصى ما يتصور ومعنى القهر لا يتحقق
الا ان الزم بحيث عجزوا عن دفعه ومقاومته ثم اخذ المال وان وقع منا على سبيل المغالبة لكن ما داموا
يقدرون على الانتقام منا لم يلزم ذلك فلا يتحقق معنى القهر ومتى وجد الاحراز بدار الاسلام فقد
عجزوا عن الدفع فلزم القهر في حق الكل فتم الجهاد فاتى ما يكن فيستحقه جزاء عليه فهذا بيان
بناء هذا الاصل وهو ان الغنيمة تملك عند تمام الجهاد حكما على ما تقدم وتبين بهذا ان الملك في الغنائم
يثبت على سبيل الجزاء على الجهاد وان الاستيلاء على المال واخذه عمل لله تعالى تعرف به وجه
التمشية في المسايل وعرف ان الكلام في وقوع الاستيلاء تاما وغير تام مستغنى عنه وقوله انا
حكمنا بزوال ملكهم قلنا نحن انا انما نثبت الملك لهم باعتبار وقوع الشيء في تصرفهم حقيقة فاما في التحقيق
فلا ملك لهم لانهم ارقاء وبمنزلة الاموات في حقنا على ما عرف في اصلنا كذا ذكره الشيخ ابو الفضل في
اشارات الاسرار قوله واما الزوايد وهو القسم الثالث من اقسام العبادات فنوافل العبادات كلها
وسننها وادابها لانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرائض بزيادة عليها فلم تكن مقصودة واما
العقوبات الكاملة اي المحضة التامة في كونها عقوبة كنفس الحدود نحو حد الزنا وحد السرقة وحد الشرب
لانها وجبت بجنايات كاملة لا يشوبها معنى الاباحة فاقتضى كل واحد منها ان يكون لها عقوبة زاجرة
عن ارتكابها حقا لله تعالى على الخلوص وعن المبسوط انها انما سميت عقوبة لانها تلو الذنب من عقبه
يعقبه اذا تبعه واما القاصرة اي العقوبات القاصرة فسميها اجزية فرقا بين ما هو كامل وقاصر والجزاء
لفظ مطلق على ما هو عقوبة كما في قوله تعالى جزاء بما كسبا وعلى ما هو مثوبة كما في قوله تعالى فلا تعلم نفس
ما اخفي لهم من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون فلقصور معنى العقوبة سميت اجزية اذ مطلق
العقوبة ينطلق على الكامل منها وقد بينا ان المراد بالجمع الواحد اذ ليس في هذا النوع المثال ويجوز ان
يلحق حرمان الوصية بالقتل ووجوب الكفارة من حيث ان معنى العقوبة فيها قاصر بهذا القسم فيحمل
اللفظ على حقيقته فلا يحتاج الى حمله على الواحد مثل حرمان الارث مبتدأ محذوف اي هي مثل
حرمان الارث ولو قيل واما القاصر ونسميها فمثل حرمان الارث لكان احسن واوفق وهي العوائد
ظاهر فانه غرم لحق القاتل بجنايته وفي الغرم معنى العقوبة ولانه ملجب لغير الله تعالى بالتعدي

تجب لمن وقع التعدي عليه لا الغير ولئن في حرمان الارث نفع عايد على المقتول المتعدى
عليه فيثبت انه جزاء عن ارتكاب ما حرمه كالحدود ولان ما يجب لغير الله تعالى يجب لله تعالى حرمة
معنى القصور انه عقوبة مالية لا يتصل نسبته الم ظاهر بدنه بخلاف الحدود وكذا لا تحجبه نقصان
في ماله بل يمتنع به ثبوت ملكه في تركة المقتول فكان عقوبة قاصرة وكذلك اي ولكون الحرمان عقوبة
لا يثبت في حق الصبي حتى قتل مورثه عمدا او خطا لا يحرم عن الميراث عندنا وقال الشافعي يحرم
لانه حكم ما يتعلق بالقتل بقوله عليه السلام لا ميراث للقاتل والصبي مثل البالغ في الاحكام المتعلقة
بالافعال ومعنى العقوبة فيه غير لازم بدليل انه ثبت في حق الخاطي والخطا ينفي العقوبة كالصبي
واذا كان كذلك امكن ايجابه على الصبي وان عقل معنى العقوبة فيه في غير هذه المواضع ولئن
سلمنا لزوم معنى العقوبة فيه فالصبي لا ينافي العقوبة المالية كالخراج لان ماله كامل محل
العقوبة الدنية ان بدنه ناقص ونحن نقول الحرمان عقوبة يثبت جزاء على ارتكاب القتل
المحظور في نفسه فلا يثبت في حق الصبي كما لا يثبت جزاء الشرب والزنا وذلك لان ما يثبت بطريق
الجزاء قاصرا كان او كاملا يستدعي خطرا لا محالة والخطر يثبت بالخطاب ولا خطاب في حق الصبي
فلا يوصف فعله بالخطر ولا بالتقصير اصلا فلا يمكن تعليق الجزاء به بخلاف الخاطي اذا كان عاقلا
بالغا لانه مخاطب اذ الخطا جايز المواخذة لانه لا يقع الا عن تقصير منه وكان الخطاب متوجها به
في التثبت فيه والتحرز كما اخبر الله تعالى في قوله تعليما ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا الا
انه رفع حكم الخطاب في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفع في القتل تعظيما لامر الدم فعلق به
الدية والكفارة فيجوز ان يتعلق به الجزاء القاصر والحرمان كما تعلقت به الكفارة للتقصير في التثبت
ولا يتعلق به الجزاء الكامل وهو القصاص بعذر الخطا فاما القصاص في الخطاب اصلا لقصور
الالة فلا يوصف فعل الصبي بالتقصير الكامل والناقص فلا يثبت في حقه العقوبة الكاملة
والقاصرة ولا يلزم عليه ما اذا ارتد الصبي حيث يحرم عن الميراث مع انه لا يعاقب على الردة
لان الحرمان ليس بجزاء الردة فان الردة تبديل الدين ولو اسلم يحرم عن ميراث ابنه الكافر
وهو تبديل مامور فيه ولو كان جزاء لم يثبت بالحال فعرفنا ان الحرمان بسبب اخر بعينه
الدينين وهو انقطاع الولاية الثابتة بالقرابة كانقطاعها بالرق كذا في الاسرار وذهب جماعة
من اهل المدينة والاوزاعي الى ان الحرمان لا يثبت في حق الخاطي الا في الدية وكذا نقل عن علي رضي الله
عنه وعن عثمان ان الصبي لا يحرم من الميراث اصلا لان حرمان الميراث شرع عقوبة على
قصده استعجال الميراث قبل اوانه وذلك لا يتحقق من الخاطي فانه قصد قتل الصيد او قتل
مورثه كما لا يتحقق من الصبي والمجنون الا انا لم نورثه من الدية لانها يجب عليه وبتحامله

العاقلة

العاقلة فلو ورثناه منها لكنا اوجبنا الدية عليه له وهو فاسد ولكن الجواب ما ذكرنا انه جزاء
الاصل المحظور والقتل من الخاطي مع ان الخطا عذر شرعا محظورا ولهذا تعلق به الكفارة
وهي ستارة الذنب فلما جاز مع كونه الخطا عذرا ان يوخذ بالكفارة جاز ان يوخذ بحرمان
الميراث وقد تايد ما ذكرنا باثار الصحابة فانه روي ان رجلا رمى بحجر فاصاب امه خطا
فقتلها فغرمه علي رضي الله عنه الدية ونفاه من الميراث وقال للقاتل انما حظك
من ميراثها الحجر وروي ان رجلا اصاب اخاه خطا فقتل ابن عباس رضي الله عنهما عن
ذلك فلم يجعل له ميراثا وروي ان عرفجة المدلجي قذف ابنه بالسيف فاصاب رجليه
بعير قصده ومات فغرمه عمر رضي الله عنه الدية المغلظة ونفاه عن الميراث وجعل
ميراثه لامه واخيه ولم ينقل عن احد منهم خلاف ذلك فحل محل الاجماع فوته وحلو
الميراث احصل القتل بمباشرة الشرط او بطريق السبب بان حفر بيرا في غير ملكه فوقع
فيها مورثه فهلك او وضع حجرا على قارعة الطريق فمات به مورثه او اخرج ظلة او جناحا
فسقط على مورثه فقتله او ما دابته او سايقها فوطيت مورثه فمات او شهد على مورثه
بقتل فقتل ثم رجع عن شهادته لا يثبت الحرمان عندنا وعند الشافعي رحمه الله يثبت لانه
قتل بغير حق خطا ولهذا وجبت فيه الدية وهي متعلقة بالقتل بغير حق وقلت الحرمان يثبت
عقوبة على مباشرة القتل المحظور فانه عليه السلام قال لا ميراث لقاتل بعد صاحب البقرة
رتب الحكم على القتل وهذا ليس بقتل بل هو مباشرة شرط القتل او تسبيبه اليه فلا يستقيم
اثبات ما شرع عقوبة في القتل فيما دونه بالقياس فاما الدية فلم تجب بطريق الجزاء انما بدل
المحل بالمباشرة والتسبيب على نمط واحد فلا يمتنع وجوبها بالتسبيب وانما فعل المسبب فليس
كفعل المباشر فلا يحارك به المباشرة الا ترى ان الدية تجب على العاقلة ولا يثبت الحرمان في حقهم
ثم قيل حد المباشرة ان يتصل فعل الانسان بغيره ويحدث منه التلف كما لو جرحه او حز رقبته فمات
وحد التسبيب ان يتصل اثر فعله بغيره لا حقيقة فعله فيتلف به كما في حفر البير فان المتصل بالواقع
اثر فعله وهو العمق فانه تلف به لا بحقيقته اتصلت بالمكان لا بالواقع فلا يجب اي جزاء المباشرة
وهو الحرمان على صاحب الشرط كحافر البير ولا على صاحب السبب لان حكمه يعرف من ذكر صاحب ا
الشرع لتساويهما في الحكم قوله والحقوق الدايرة بين العبادة والعقوبة هي الكفارات فيها
معنى العبادة والاداء يعني انما يتادى بما هو عبادة كالصوم والاعتكاف والصدقة فكان في ادائها
معنى العبادة ويجوز ان يكون معناه ان اداها يجب بطريق العبادة فانها يجب بطريق الفتوى
ويومر بالادا بل عليه بنفسه من غير ان يستوفى منه جزاء كالعبادات والشرع لم يعوض الى المكلف

اقامة شيء من العقوبات على نفسه بل هي مفوضة الى الائمة ويستوفى بطريق الجبر وكان في ادائها
معنى العبادة مع انها تتادى بما هو محض العبادة وفيها معنى العقوبة فانها لم تجب الا جزاء على
افعال تحب من العبادة ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب ولم تجب مبتداة كما يجب
العبادات بل يتوقف على اسباب يوجد من العبد فيها معنى الحظر في الاصل كالعقوبات فمن هذا الوجه
معنى العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب المحظور الذي يستحق المأثم به وجهة العبادة فيها
اي من الكفارات غالبة عندنا بدليل انها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطئ والناسي والمكره
وكذا المحرم اذا اضطر الى اصطياد لمخمصة اصابته او الى الحلق الرأس لاذى به من رأسه جاز له
الاصطياد والحلق وتجب عليه الكفارة ولو كانت جهة العقوبة فيها غالبة لامتنع وجوبها
بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية لان جهة العبادة ان لم
يمنع الوجوب على هؤلاء المعذورين لجهة العقوبة يمنع ذلك والاصل عدم الوجوب فلا يثبت
الوجوب بالشك يوضح ما ذكرنا انها تجب على من ليس بجان في اليمين ولا في الحنث بان حلف لا يكلم
هذا الكافر وكلمه حين وهو في الحين غير جان ايضا لان هجران المؤمن غير مشروع ومع
ذلك وجبت الكفارة تعرفنا ان جهة العبادة فيها راجحة ويجوز ان يكون جهة العقوبة فيها راجحة
عند الشافعي رحمه الله حيث اوجبها على قاتل العمد وصاحب الغموس فلذلك قيد بقوله
عندنا وهي مع ذلك اي الكفارة مع ان جهة العبادة فيها غالبة جزاء الفعل جهة العقوبة
مع كونها مغلوبة فيها معتبرة غير مهدرة ايضا حتى راعينا فيه اي في ايجابها صفة الفعل الذي
وجبت هي جزاء عليه من كونه امرا بين الحظر والاباحة كاليمين المعقودة على امر في المستقبل
والقتل بصفة الخطاء فلم يوجب الكفارة على قاتل العمد وصاحب الغموس لخلو فعلهما عن معنى
الاباحة فلا يصلح سببا لما هو عبادة وقلنا لا يجب يعني كفارة القتل على السبب الذي قلنا وهو حافر
البير وواضع الحجر ومن معناهما ولا من الصبي لانها من الاجزية فيقتضي مباشرة فعل فيه معنى
الحظر والفعل لم يوجد من المسبب اصلا وفعل الصبي لا يوصف بالحظر لما ذكرنا انه يثبت بالخطاب
وهو معدوم في حق الصبي والشافعي رحمه الله جعلها اي كفارة القتل ضمان المتلف
كالدية فاراد وجوب الكفارة على وجوب الدية او القصاص وذلك لان في المحل حقين حق الله
تعالى من حيث الاستعباد وحق العبد فيجبر حق الله تعالى بالكفارة كما يجبر حق العبد بالدية ولهذا
جمع الشارع بينهما فقال ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله وهو كالصيد
المملوك في الحرم اذا قتل تجب قيمته لمالكه جبرا لحقه وقيمة اخرى لحرمة الحرم واذا كان
كذلك لا يفترق الحال بين ان يكون القتل بطريق التسبيب او المباشرة وتجب على الصبي والمجنون

كالدية

كالدية ويجوز ان يكون الضمير راجعا الى جميع الكفارات وعليه يدل عبارة شمس الائمة رحمه
الله حيث قال وعند الشافعي هذه الكفارات وجوبها بطريق الضمان وذلك لان كل موضع وجبت
فيه كفارة حقا ثابتا لصاحب الشرع تفوت بمباشرة فعل محظور وكان وجوب الكفارات
ضمانا لذلك الحق الفائت كما ان وجوب سجدتي السهو ضمان النقصان الذي تمكن في حقه في الصلوة
وذلك اي جعلها ضمان التلف غلط في حقوق الله تعالى لان التفويت حق الله تعالى ما اوجب
الضمان على سبيل الجبر اذ النقص لا يمكن في حقوقه من حيث يستدعي جبرا لانه تعالى منزه
عن ان يلحقه خسران يقع الحاجة الى جبره لكن تفويت حقه يوجب ضمانا هو جزاء فيكون بمقا
بلة الفعل لا بمقابلة المحل ولهذا تعددت الكفارة بتعدد الافعال مع اتحاد المحل كالجناية
على الصيد في الاحرام بخلاف الدية فانها وجبت بدلا عن المحل بطريق الجبر ولهذا وجبت
دية واحدة على الجماعة وان تعددت الجناية كما في الصيد المحرم وكذا الكفارات اي ومثل كفارة
القتل وسائر الكفارات في ان جهة العبادة فيها راجحة ولهذا اي ولرجحان معنى العبادة فيها لم يجب
شيء منها على الكافر لانه ليس باهل لوجوب العبادة عليه ولهذا لم يقع ظهار الذمي عندنا لانه
لما لم يكن اهلا للكفارة صارت الحرمة في حقه مؤبدة ولو صح ظهاره وهو خلاف مشروع الظهار
قوله ماخلا كفارة الفطر يجوز ان يكون استثناء من قوله وجهة العبادة فيها غالبة وان
يكون استثناء من قوله وكذا الكفارات كلها يعني جهة العبادة في الكفارات راجحة على جهة العقوبة
وبيان ذلك ان الكفارة في نفسها عبادة محضة صالحة للتكفير بها اذ العبادات موضوعة لمحو
السيئات على ما قال تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وهي باسرها صالحة للزجر فان من دعته نفسه
الى الافطار طلبا للراحة ودفعا للمشقة ثم انه تأمل انه اقدم عليه لزمته هذه الكفارة العظيمة
على وجه لو امتنع عن ادائها يؤدي بالنار الا ان يتفضل عليه بالعفو لا شك انه ينزجر عنه اشد
الانزجار وكانت باسرها صالحة ان يكون زاجرة كالعقوبات المعجلة وهذه عبادة يحتاج تفويتها
الى الزاجر لان تفويتها يتحقق على وجه تيسر في وسع المؤمن استلذاذه ودعوة الطبيعة الى
الجناية عليها بالافطار امر لا يخفى على احد فيحتاج الى صيانتها الى الزاجر وقد بينا ان هذه الكفارة
صالحة للزجر فعرفنا انها شرعت زاجرة عن الافطار كما شرعت ماحية للجريمة فكانت
بوجودها مكفرة للذنب ماحية له وبوجوبها والخوف عن لزومها زاجرة وقد ترجح معنى الزجر
فيها على معنى التكفير بدليل انها يسقط في كل موضع تحققت منه شبهة اباحة كالحدود فان
من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غابت وقد تبين بخلافه فلا يجب الكفارة
بالاجماع وكذا الافطار بعذر المطر او السفر لا يوجب الكفارة وان كان بالجماع فاما سقطت با

بالشبهة عرفنا انه ملحقة بالعقوبات بخلاف سائر الكفارات فانها لا تختلف بين محل ومحل بل
تجب في موضع يندر الى تحصيل ما تعلقت به الكفارة تعلق الاحكام بالعلل كالعورة في باب الظهار
او يجب تحصيل ما تعلقت به تعلق الاحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم اباه وشرع الزاجر فيما
يندب الى تحصيله او يجب تحصيله لا يليق بالحكمة وكذا تعلق الكفارة بما يتعذر الانزجار عنه
وهو الخطاء في باب القتل دليل على ان معنى الزجر فيها غير مقصود فعرفنا ان في سائر المواضع
معنى العبادة الذي به يحصل التكفير مقصود ومعنى الزجر والعقوبة تابع وفيما نحن فيه معنى الزجر
والعقوبة مقصود ومعنى العبادة تابع يؤيده ما ذكرنا ايضاحا ان عند عدم الحاجة الى الزاجر لا يثبت
الوجوب فان تحقق الما ثم كما في ابتلاع الحصاة او النواة والافطار في غير الشهر فان الماثم وان اختل ليس
بمعدوم وما شرع ما حيا لنوع اثم يبقى مشروعا لمحو ما دونه وان قل في نفسه كالحانث فيما يجب عليه
الحنث وكذا جانب الزاجر لهم من جانب التكفير فان التكفير يحصل بالتوبة اذ هي ماحية لكل ذنب
ولا شي يقوم مقام الكفارة وحق الزجر مع ان الحاجة الى الزاجر امس لانه يمنع من تفويت ما لا استدراك
له البتة فاما الكفارة فيكفر ما لو لم يكن هي لكفر بالتوبة والندم او يعفو الله عنه بفضله او بشفاعة
الاخيار من عباده فثبت ان جانب الزجر والعقوبة فيها راجح وانه هو المقصود المعظم دون المعنى
العبادة والتكفير فتبين بما ذكرنا ان معنى قول الشيخ ان وجوبها بطريق العقوبة قصدا وان كانت
عبادة من حيث الاداء حتى سقط يعني هذا الواجب بالشبهة على مثال الحدود بخلاف سائر
الكفارات فان معنى العقوبة فيها تبع ليس بمقصود فان قيل لا نسلم ان معنى العقوبة في هذه الكفارة
راجح بل هي عبادة محضة وركنها الاعتاق والصيام والاطعام كما في سائر الكفارات وكيف يمكن
ان يقال للصوم مشروع بطريق العقوبة والدليل على انها لا يسقط بالشبهة انه لو افطر بجماع الاهل
او بطعام مملوك له يلزمه الكفارة ولو كانت عقوبة لسقط بالشبهة فسقطت هاهنا لان النكاح
مبيح للجماع وملك الطعام مبيح للاكل فان لم يثبت الاباحة في هذه الحالة يثبت شبهة الاباحة توجب
السقوط كما لو زنى بجاريته التي هي اخته من الرضاع يسقط الحد لان الوطي وان كان حراما فقيام الملك
الذي هو مبيح يورث شبهة الاباحة ولما لم يسقط عرفنا انها لا يسقط بالشبهة قلنا قد اقمنا الدليل
على رجحان معنى العقوبة في هذه الكفارة وبينا انها يسقط بالشبهات بالاجماع مع كونها عبادة في
نفسها فلا معنى للمنع والاستبعاد بعد الاجماع وما ذكر ان الافطار بجماع الاهل والطعام المملوك
لا يصير شبهة غير سديد لان المعتبر هي الشبهة التي يورث جهة اباحة فيما هو محل للجناية وملك
الطعام والجماع لا يورث اباحة في افطار صوم رمضان بوجه كمن قتل غيره بسيف مملوك له او شرب
خمرا مملوكه لا يصير ذلك شبهة يؤثر في سقوط القصاص والحد لان هذا الملك لا يؤثر في اباحة

القتل

القتل والشرب بوجه بخلاف وطي الجارية التي هي اخته من الرضاع لان في الزنا محل الجناية منافع
البضع والملك ثابت في البضع فيصلح شبهة فسقط الحد قوله يسقط وقلنا يسقط هذه الكفا
رة باعتراض الحيض والمرض اذا جامع الصائم امراته الصائمة في نهار رمضان عمدا حتى لزمهما
الكفارة فحاضت المراة ومرض الرجل مرضا يبيح الفطر في اخر النهار سقطت الكفارة عنهما عندنا وقال
ابن ابي ليلى والشافعي على القول الذي يوجب الكفارة دينا بوجود العذر بعد الفطر لا يحتمل معنى
الجناية فبقي حكم الجناية على ما كان كما لو افطر ثم سافر وكما لو زنى في امراة ثم تزوجها لا يسقط الحد كذا
في الاسرار ونحن نقول هذا افطار عن شبهة فلا يوجب الكفارة قياسا على من جامع امراته على ظن ان
الفجر لم يطلع ثم تبين بخلافه وذلك لما بينا ان هذه الكفارة يسقط بالشبهات والمرض في اخر النهار يزيل
استحقاق الصوم فانه يباح له الفطر لو كان صائما وزوال الاستحقاق لا يتجزا فيصير زائلا من اوله والحيض
يعدم الصوم من اوله وان وجد في اخره لانه ما لا يتجزا في الصوم والكفارة لا يجب الا بالفطر في صوم مستحق
دون تحقق هذا اليوم ما بينا في الصوم او ما بينا في صفة الاستحقاق منه فيمكن شبهة منافاة الاستحقاق
في اوله بخلاف ما اذا سافر في اخر النهار لان السفر لا يزيل الاستحقاق فان الصائم اذا سافر لا يباح له الفطر فلا
يتمكن بالسفر في اخر النهار شبهة في اوله ولان السفر فعله والكفارة يجب حقا لله تعالى فلا يسقط بفعل العبد
باختياره بخلاف المرض والحيض فانهما سماويتان لا صنع للعبد فيهما فاذا كان من قبل من له الحق يجوز ان
يسقط بهما الكفارة حتى اذا اكرهه السلطان على السفر سقط عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة
رضي الله عنهما لانه لا صنع له وفي ظاهر الرواية لا يسقط لانه من صنع العباد وليس من قبل صاحب الحق قوله
ويسقط بالسفر الحادث اذا اصبح المقيم صائما في رمضان ثم سافر لا يباح له الافطار في ذلك اليوم بالاتفاق
فان افطر لم يلزمه الكفارة عندنا خلافا للشافعي حيث يلزمه عنده لان هذا خروج لا يبيح له الافطار
فلا يصير شبهة في اسقاط الكفارة كالخروج الى ما دون السفر وانا نقول السفر مبيح في نفسه للافطار
بالنص الا انا لا نعمل به بدليل اخر اولى منه وهو الاقامة في اول النهار فانها تقتضي وجوب الصوم وانه
مما لا يتجزا دونه فكان العمل اما بموجبه اولى من العمل بما سقط احتياطا فبقي السفر المبيح في نفسه
مؤثرا في ايراث الشبهة فيسقط به الكفارة بخلاف الخروج الى ما دون السفر لانه غير مبيح في نفسه فلا يورث
شبهة واحترز بقوله اذا اعترض الفطر على السفر عما اذا اعترض السفر على الفطر فانه لا يصير
شبهة كما بينا قوله ويسقط بشبهة القضاء الى اخره اذا راى هلال رمضان وحده والسماء مصحية
او متغيمة فشهد عند الامام ورد الامام شهادته لتفرده او لفسقه وجب عليه ان يصوم الا على قول
الحسن الكرخي رحمه الله وفي طريقة ابي المعين البرغوي والحسن البحري وعثمان النفي عملا بظاهر قوله
عليه السلام صومكم يوم يصومون وهذا ليس هو الصوم في حق الجماعة فكذا في حق الواحد وتمسك

الجمهور بقوله عليه السلام صوموا لرويته وافطروا لرويته وانه قد راى الهلال حقيقة فلزم الصوم
ثم وجوب الصوم برؤية الهلال امر بينه وبين ربه فلا يتوقف فيه الحكم فقد كان لزمه الصوم قبل ان يرد شهادته
فكذلك بعده فان افطر لم يلزمه الكفارة عندنا خلافا للشافعي رحمه الله فيما افطر افطر بالجماع فان لم يشهد
عند الامام وشرع في الصوم ثم افطر فقد اختلف مشايخنا في سقوط الكفارة لاختلاف الطريق في المسئلة
على ما تقدم احتج الشافعي بان العلم بكون هذا اليوم من رمضان حصل قطعا لوجود دليله وهو الروية
حقيقة اذ لا دليل فوق العيان ولهذا كان مخاطبا بالاداء اما بالترك فتكامل بالافطار فيه معنى
الجناية ولم يصر جهل غيره بكونه من رمضان شبهة في حقه لان موجب الجهل العدم في محله ولا يوثر
في نفسه الا ترى ان جماعة لو شربوا الخمر في مائدة وعلم به البعض دون البعض يجب الحد على العالم
وجهل الجاهل اورث شبهة في حقه وكذا لو زفت الى رجل غير امرأته فوطيها وهو يعلم انها اجنبية
ولم يعلم ذلك غيره يلزمه الحد ولم يصر جهل غيره شبهة في حقه فكذلك هاهنا بل اولى لان الحد
اسرع سقوطا من الكفارة ونحن نقول انه افطر عن شبهة فلا يوجب الكفارة لان هذه الكفارة تسقط
بالشبهات كما بينا والدليل على تحقق الشبهة شيئان اشار اليهما الشيخ في الكتاب احدهما القضاء
فان القاضي لما قضى برد شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الكذب او الغلط فان تفرده بالروية مع
استواء الكل في النظر والمنظر يوجب ذلك شبهة في روية لان ذلك قضاء بانه كاذب او غالط وان هذا
اليوم من شعبان ولو كان حكمه هذا احقا ظاهرا او باطنا كان يباح له الفطر فاذا كان نافذا ظاهرا يورث
شبهة اباحة تسقط به الكفارة فان قيل لا نسلم ان القضاء موجود لان هذا من باب العبادات وهو بما
يفتى فيه ولا يقضى به ولو افتاه مفت ان هذا اليوم من شعبان لم يصر فتواه شبهة في سقوط الكفارة عنه
كذا هذا والدليل عليه ان القاضي لا يقضي بشيء بل يمتنع من قبول الشهادة والقضاء بها والامتناع من
القضاء وعدم الالتفات الى الشهادة لا يكون قضاء ولئن سلمنا انه قضاء فلا نسلم انه يصير شبهة في حق هذا
الرجل لانه يزعم ان القاضي مخطئ في قضائه وان قضاه باطل كما اذا رجع واحد من شهود الزنا بعد ما رجم
المشهود عليه يلزمه حد القذف وقضاء القاضي بكون الرجل زانيا قائم ولم يصر شبهة في درء الحد
عنه لان في زعمه ان قضاءه باطل قلنا هذا مما يدخل تحت القضاء لانه ان ثبت عند القاضي صدق الشاهد
بان كانت السماء متغيمة وشهد وحده او جاء من بعض القرى وهو عدل يلزم عليه ان يقضي بشهادته
ويصير اليوم من رمضان في حق الجميع حتى يلزمهم الصوم ويجب عليهم الكفارة بالافطار ويحل اجال
الديون ويحل الطلاق والعتاق المعلقان بمجيء رمضان ان اتهمه برد شهادته ويبقى اليوم من شعبان ثبت
انه مما يدخل تحت القضاء وقوله الامتناع عن القضاء لا يكون قضاء غير سديد لان الامتناع من الشهادة
لتهمة دخلت في الشهادة قضاء برد الشهادة كالفاسق اذا شهد فلم يقبل القاضي شهادته فاعادها

بعد

بعد التوبة لا يقبل لانها ردت مرة كان ذلك قضاء ببطلانها كذا هاهنا وقوله ولا يصير القضاء شبهة
في حقه غير مستقيم ايضا لان القضاء حجة من حجج الشرع لان القاضي نايب الشرع فيما يقضي ولهذا لا يضمن
اذا اخطا وكان بمنزلة سائر حججه فيصلح شبهة وان لم يكن معمولا به وزعمه انه اخطأ لا يخرجه من ان يكون
شبهة كما اذا شهدوا بالقصاص على رجل فقضى القاضي به فقتله الولي وهو يعلم ان الشهود كذبة ثم
الشهود يقتله حاجما لا يجب القصاص على الولي عندنا للشبهة الثابتة بالقضاء لانه قضى بدليل ظاهر وجب
الشرع العمل به فاوجب الشبهة في حق الولي وان كان عنده انه مخطئ بيقين تاما في مسئلة الرجوع فلم
يجعل القضاء شبهة في سقوط حد القذف لان الشاهد لما رجع انفسخ القضاء في حقه لان شهادته قد انفسخ
والقضاء مبني عليها والقضاء المفسوخ لا يصلح شبهة كمن اشترى جارية ثم فاسخ البيع ثم زنا
بها يحد ولا يصير البيع السابق شبهة وهاهنا لم ينفسخ القضاء لان دليله وهو التفرد بالروية قائم
فيصلح شبهة الا ترى في مسئلة الرجوع لو قذفه رجل اخر لا يحد لان الراجع لا يصدق على غيره فيكون
القضاء نافيا في غيره فاما مسلمه رجوع الشهادة فيصير قاذفا فلا يحد فعلى هذا الطريق لو افطر
قبل الرفع الى القاضي تجب الكفارة وذكر في طريقه صدر الحجاج قطب الدين رحمه الله ولو شهد عند القاضي ضى
فافطر ان كان يعلم ان القاضي يقبل شهادته قالوا يلزمه الكفارة وان كان يعلم انه لا يعلم اي لا يقبل شهادته
لا يلزمه الكفارة والثاني ظاهر السنة وهو قوله عليه السلام صوموا يوم يصومون وفطركم يوم يفطرون
اي وقت صومكم المفروض يوم يصومون فيه جميعا فظاهره يقتضي ان يوم الصوم في حق كل واحد
من الناس ما يصوم فيه الجماعة لكن عارضه قوله عليه السلام صوموا لرويته وانه قد راى الهلال
فيقتضي ان يلزمه فعملنا بموجب هذا الخبر واوجبنا عليه الصوم احتياطا وفي ظاهر النص الاول
شبهة في سقوط الكفارة لانها مما يحتال لدرئها كما في قوله عليه السلام انت ومالك لابيك شبهة
في سقوط الحد عن الاب بوطيه جارية ابنه وسرقته ماله وان كان المعمول قوله عليه السلام الرجل
احق بماله من والده وولده والناس اجمعين وانما لم يصر ذلك الحديث شبهة في سقوط الحد عن
الاب اذا زنى بابنته لان النفس حرة ليس بمحل للملك فلم يكن الاضافة للتمليك لعدم قبول المحل
ذلك بل كانت اضافة كرامة ونسب فلا يوجب شبهة للاباحة واما عدم وجوب القصاص على الاب
اذا قتل ولده فليس باعتبار ان هذا الحديث اوجب حقا او شبهة في النفس ولكن انما سقط القصاص
لان الابن يحرم عليه ان يتعرض لابيه بما يوجب اتلافه لانه كان سبب وجوده فيحرم عليه التعرض لاتلافه
واعدامه الا ترى انه لو قتل الاب اما وجب عليه القصاص ثم ورث ابنه القصاص سقط
لما قلنا ولم يصر هذا الحديث منسوخا بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهو لا بقوله
عليه السلام صوموا لرويته لان النسخ لا يثبت الا بمعرفة التاريخ ولم يعرف ذلك لان وجوب الصوم

مما يحتاط فيه فعند قيام المعارضة عملنا بالدليل الموجب للصوم احتياطا وبالدليل المسقط للكفارة
احتياطا ايضا لان هذه الكفارة يحتاط في درئها واما قوله تعالى فاقتلوا المشركين فلم يصر شبهة مسقطة
للقصاص عمن قتل مستامنا مع ان ظاهره يوجب اباحة قتل المشركين لان الاباحة قد انتهت باعطاء
الجزية والامان ولم يبق اصلا وها هنا بخلافه ولان المشرك صار محاربا والمحارب لو قتل اقتلوا المحاربين
واللفظ متى صار مجازا لم يبق حقيقة اصلا ولا اورث شبهة في محل الحقيقة لانه انتقل عن محله بيقين
حيث صار مجازا ولو بقي في محله لما انتقل مجازا وهذا الطريق يوجب التسوية بين ما اذا افطر بعد القضاء
وقبله فان قيل قوله عليه السلام صومكم يوم تصومون معترض لوجود الصوم دون الوقت لان
الصوم اسم للعبادة المعهودة دون الوقت فصار كانه قال وجود صومكم في اليوم الذي تصومون
فيه والدليل على انه مؤدي بنصب الميم من يوم على الظرف فاليوم يكون ظرفا للفعل وهو الصوم
دون الوقت واذا كان الخبر بيانا لوجود الصوم لا الوقت الذي يجب فيه الصوم لا يكون معارضا
للحديث الاخر فلا يصلح شبهة قلنا حمله عليه يؤدي الى الغاء كلام صاحب الشرع واخلائه
عن الفائدة اذ لا يخفى على مجنون فضلا على العاقل ان وجود الصوم يوم يوجد فيه وهل يليق
بعاقل ان يقول ذهابك عن البلدة يوم تذهب وانتصاب اليوم ليس الظرف بل الزمان فارق
جميع اجناس الاسماء في صحة اضافته الى الافعال وامتناع اضافة غيره الى الافعال فانه
ان اضيف الى الفعل الماضي فاختيار الجمهور من اهل النحو انه يبنى على الفتح ويخرج عن كونه
معربا بالاضافة بما ليس بمعرب في نفسه اذ بين المضاف والمضاف اليه نوع اتحاد وان اضيف الى
المستقبل والمتكلم بالخيار ان شاء اعربه لكونه ما اضيف اليه معربا في نفسه وان بناه لافادة بالفعل
والاسم يبتنى بشبهة الفعل اذا تاكدت المشابهة فلان يبنى عند اتحاده به اولى وهذا التخيير
ظاهر المتكلم وان كان العرب يؤثر الاعراب لدى الاضافة الى المستقبل على البناء ويؤثر البناء
على الاعراب لدى الاضافة الى الماضي على ما روى الفراء عن الكسائي عن العرب ولكن البناء في الاول
جائز بلا خلاف والاعراب في الثاني عند الكسائي وفيما نحن فيه ان كان الرواية بالنصب فورد
على طريق البناء لان الميم انتصب لكون اليوم ظرفا تحقق مما ذكرنا ان الاجماع منعقد على ان صوم
هذا اليوم مجتهد فيه فلم يبق فيه صاحبه منكر لا اصلا ولو كان الحديث بيانا لوجوب الصوم لا
لوقت الوجوب لنفي الصوم بعضه قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فرضا وليصلح جاحده
ولما لم يصلح دل ان المراد بيان وقت الصوم والله اعلم كذا ذكره الشيخ ابو المعين في طريقته وهذا
ميل منه الى مذهب الكوفيين فان عندهم يجوز بناء الظرف على الفتح بلا اضافة الى نفس الفعل
وعند البصريين انما يبنى الظرف الى الفعل اذا كان الفعل مبنيا فاذا كان معربا فلا يبنى الظرف بالا

صافة اليه فيكون انتصاب يوم عندهم على الظرف بعامل مضمر هو خبر المبتدا والتقدير يوم صومكم
واقع او ثابت يوم تصومون فيه جميعا قوله بشبهة في الرؤية وهي في الحقيقة اشارة الى الجواب عما
قال الخصم انه راى الهلال حقيقة وثبت في حقه ان هذا اليوم من رمضان وطعن القاضي في رؤيته
وجهل سائر الناس مما ثبت عنده لا يؤثر في حقه كما في مسئلتي الخمر والزفاف مع ان الكفارة بينه وبين ربه
يلزمه بالجناية على صوم نفسه لا بالجناية على صوم غيره فيعتبر ما عنده لا ما عند غيره فلا يصير القضاء
شبهة فقال بالقضاء يتحقق شبهة في رؤيته فان بعد المسافة ودقة المرائي وعدم رؤية سائر
الناس يوجب شبهة التخييل ولا يمكن دفع هذا التخييل اصلا وقد وقعت في زمن عمر رضي
الله عنه وظهر من بعد انه كان تخيلا من الذي زعم انه راى ولهذا اذا اشكل تشكك والانسان
لا يتشكك فيما عاينه لكن الشرع اعرض عن هذه الشبهة لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة
وقد تعذر الاحتراز عنها فسقط اعتبارها فاذا رد القاضي شهادته فقد اعتبرت هذه الشبهة
فيؤثر فيما يسقط بالشبهات بخلاف مسئلتي الخمر والزفاف لان العلم فيهما غير مستند ولا مستبعد
ان تعرف البعض الخمر ولا يعرفها البعض لعدم التجربة وان يعرف الرجل امراته ولا يعرفها غيره
لعدم الرؤية والممارسة ولا يؤثر جهل الغير في علمه فاما ها هنا فالكل سواء في دليل المعرفة
وتفرده يوجب خللا في الرؤية فاذا اعتبره الحاكم يصلح شبهة في سقوط الكفارة قوله خلافا
للشافعي رحمه الله يتصل بقوله ما خلا كفارة الفطر فانها عقوبة وجوبا اي معنى العقوبة
فيها راجح حتى سقط بالشبهة خلافا للشافعي فانه الحق هذه الكفارة بسائر الكفارات في انها لا تسقط
بالشبهات وانها ضمان ما تلف من حق الله تعالى بجنايته الا انا اي لكنا اثبتنا ما قلنا من ترجيح معنى
العقوبة فيها بالاستدلال بالنص والاجماع والمعقول فان النبي صلى الله عليه [وسلم] في قوله من افطر
في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر قيد الافطار بصفة التعمد الذي به يتكامل معنى الجناية
ثم رتب وجوب الكفارة عليه فعرفنا ان وجوبها يستدعي جناية كاملة وان وجوبها بطريق العقوبة
اذ الجناية الكاملة تقتضي ان يكون الجزاء الواجب عليها عقوبة وكذا الاجماع يدل عليه فانهم
اتفقوا على انها تسقط بعذر الاشتباه على ما بيناه علم ان صفة العمد شرط في الافطار لايجاب
الكفارة كما في القتل لايجاب القود وانها ملحقة بالعقوبات وكان الشيخ رحمه الله اراد بالخاطي
لي قوله والاجماعهم على انها لا تجب على الخاطي الذي جامع على ظن ان الفجر لم يطلع على ان الشمس قد
غربت لانه خاطي في هذا الظن فيصح الاستدلال فاما الوارد به الخاطي الذي سبق الماء او الطعام
حلقه والمضمضة المضع للصبي من غير قصده فلا يخلو الاستدلال به عن نوع ضعف لان عند
الخصم لا يفسد به الصوم فلا يتصور وجوب الكفارة ليمتنع بسبب الخطاء الا ترى ان صومه لو فسد

بان اكل او شرب عمدا لا يجب الكفارة عنه عنده فكيف اذا لم يفسد واذا كان امتناع وجوب
الكفارة لعدم الفساد لا للخطاء لا يتم الالزام هذا الاستدلال على الخصم الا على الوجه الاول وكذا الصوم
بدل عليه فانا وجدنا الصوم حقا خالصا لله تعالى يدعو الطباع الجناية عليه وقد ظهر في الشرع امر
صيانة هذا الحق على العباد بتجويزه بنية مقدمة مع وجود ناط عليها واثر فيها بالاعدام وجعل
الركن المعدوم في حق النايم والمغمى عليه فاستدعى زاجرا يمنع المكلف عن الجناية عليه
ومع هو مضمونا عن الابطال والكفارة يصلح زاجرة فعرفنا انها شرعت بطريق الزجر والعقوبة
وكان ينبغي ان يكون الزاجر عن العقوبات المحضة كالحدود لان هذه الجناية معصية خالصة كالجناية
الموجبة للحدود ولكن الصوم لما لم يكن حقا مسلما الى صاحب الحق ثنا ما وقت الجناية عليه بالافطار
لا يتصور بعد التمام صار التعدي عليه بالافطار قاصرا في كونه جناية فيتمكن باعتبار القصور شبهة
اباحة فيه فتعذر ايجاب الزاجر الذي هو عقوبة محضة فاوجبناه اي الزاجر بالوصفين وهما
العبادة والعقوبة وجعلنا معنى العقوبة في الوجوب ومعنى العبادة في الاداء دون عكسه لا يا وجد
ما يجب بطريق العقوبة ويستوفى بطريق العبادة كالحدود لان اقامتها من السلطان اهو ما مور
بها قامتها حتى يثاب على الاقامة ويعاقب على تركها ولم نجد ما يجب بطريق العبادة ويستوفى العقوبة
اصلا فعلى هذا الطريق لا يحتاج الى الجواب عما اذا زنى في نهار رمضان او شرب الخمر عمدا حيث يجب
الكفارة لان القصور في الجناية من الوجه الذي ذكره موجود فيمكن ايجاب الكفارة التي هي عقوبة قاصرة
عليه وعلى الوجه الاول تقدم بيانه وفي دلالة النص يحتاج الى الجواب عنه وقد بيناه هناك وذكر ابو المعين
رحمه الله في طريقته ان تعلق العبادة بما هو معصية في نفسه جايز اذا كان وجوبا بطريق التكفير
فكانت جهة الزجر فيها راجحة اذ لا استحالة في ذلك انما الاستحالة في جعل المعصية سببا لوجوب عبادة
يتوصل بها الى الجنة لان العبادة مع حكمها وهو الثواب الموصل الى الجنة يصير من احكام المعصية بواسطة
حكمها سببا للوصول الى الجنة وهو محال لانها جعلت من اسباب استحقاق النار فاما عبادة حكمها تكفير
المعصية ومحو اثرها فلا استحالة في جعل المعصية سببا لها خصوصا اذا صار معنى الزجر منها
مقصودا او لا يقال لو جوزنا هذا لصارت المعصية ماحية اثر نفسها بواسطة وهي العبادة والمحال
ان يكون الشيء موجبا بطلان نفسه لا بالفصل لانا نقول لا استحالة في كون الشيء بواسطة موجبا عدم
نفسه اذا كان ذلك الموجب يتعقبه وانما يستحيل اذا كان يقارنه لان اقتران ما يوجب عدمه حالة وجوده
يؤدي الى المناقضة وحكم المعصية ها هنا وجوب الكفارة لا وجودها والموجب لمحو اثر المعصية وجود
الكفارة وجوبها ولم يكن في هذا استحالة الا ترى انه يجوز ان يكون للحدود احكاما للوصي وان كانت
هي كفارات لها بشهادة صاحب الشرع ولم يلزم من ذلك استحالة فكذلك فيما نحن فيه قوله ولهذا

اي

اي ولوجوب هذه الكفارة بطريق العقوبة حتى لو سقطت بالشبهة قلنا يتداخل الكفارات في الفطر
حتى لو افطر مرارا في رمضان واحد من غير تكفير لم يلزمه الا كفارة واحدة ولو افطر في رمضانين ولم
يكفر للمرة الاولى فكذلك في رواية الطحاوي عن اصحابنا وهو اختيار الكردري في الكيسانيات وعليه
كفارتين وعند الشافعي لكل فطر كفارة على حدة كما اذا ظاهر مرارا او قتل انا سا خطا لان التداخل
من خصايص العقوبات المحضة وهذه ليس بعقوبة محضة بل هي عبادة فلا يمكن الحاقها بما هي محض
عقوبة ونحن نقول لما اختصت هذه الكفارة من بين ساير الكفارات في اسقاطها بالشبهة لترجح معنى
العقوبة فيها دل ذلك على ان السبيل فيها الدرء والتداخل من باب الدرء كما في الحدود وذلك لانها
لو وجبت في المرة الثانية معدوما او فيها شبهة العدم فلا وجه لايجابها في المرة الثانية كما في الحدود
ولهذا قلنا اذا كفر للمرة الاولى ثم افطر تلزمه الاخرى لانه تبين ان الانزجار لم يحصل بالاولى فكان
في الثاني فايدة كما في الحد سواء فعلى هذا الوجه ما سوى المرة الاولى لم ينعقد سببا وكان معنى
التداخل امتناع الوجوب بعد ما وجب مرة ومن اصحابنا من قال ان الشرع قدر الزاجر في كل
باب في الجنايات وان كثرت من جنس واحد واستيفاء الزواجر يؤدي الى جعل الزاجر زيادة على
القدر الذي ورد الشرع به وذلك لا يجوز وكذا ان لم يتكرر الاستيفاء في الحدود فعلى هذا
الوجه يمكن ان يقال ينعقد الجنايات عللا في انفسها والزواجر المستوفى يكون حكما لكل علة
كحرمة الصيد في الحرم على المحرم وحرمة المقدر المبيع بجنسه نسيئة فانها يكون ثابتة بالجنس
والقدر وكل واحد منهما علة تامة في تحريم الفساد وهذا النوع من العلل يسمى عللا متعاورة
عند اهل الاصول فكان معنى التداخل على هذا الوجه الاكتفاء بحكم الواحد من علل متعددة اليه
اشار الشيخ ابو المعين رحمه الله وحقوق العباد اي الحقوق الحاصلة الخالصة الكثيرة من باب
نحو ضمان الدية وبدل المتلف والمغصوب وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق
وما اشبهها قوله والمشتمل عليها اي على حق الله تعالى وحق العبد وحق الله تعالى غالب حد
القذف مشتمل على الحقين بالاجماع فان شرعه لدفع العار عن المقذوف دليل على ان فيه حق العبد
وشرعه حدا زاجرا دليل على انه حق الله تعالى والاحكام يشهد بذلك ايضا كما سبقت عليه الا
ان حق الله تعالى غالب عندنا كما في ساير الحدود حتى لا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف
الا في رواية بشر بن الوليد عن ابي يوسف رحمه الله ويجري فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف
جماعة في كلمة واحدة او كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد وعند الشافعي رحمه الله حق العبد
فيه غالب فيجري فيه الارث والعفو ولا يجري فيه التداخل ورايت في التهذيب انه لو قذف
شخصا واحدا مرارا بزنا واحد لا يجب عليه الا حد واحد وان قذفه بزنيتين مختلفتين ففي قول يتعدد

الحد لله من حقوق العباد فلا يصح فيه التداخل وفي قول وهو الاصح لا يجب الا حد واحد لا بحاحد ان
من جنس واحد لمستحق واحد كحد و د الزنا فيتداخل ولو قذف جماعة كل واحد بكلمة على حدة
يجب عليه لكل واحد حد كامل وان قذفهم بكلمة واحدة بان قال انتم زناة او زنيتم ففي القديم
لا يجب للكل الا حد واحد اعتبار الاتحاد اللفظ في الحدود وهو الاصح يجب لكل واحد حد كامل لانه
ادخل على كل واحد معرة تضاركما لو قذفهم بكلمات احتج الشافعي رحمه الله لاثبات هذا بان
الاصل سبب الوجوب التناول من عرضه وعرضه حقه بدليل قوله عليه السلام ايعجز احدكم
مثل ابي ضمضم اذا اصبح يقول اللهم اني تصدقت بعرضي على عبادك والمدح على التصدق
بما هو حقه وكذا المقصود دفع عار الزنا عن المقذوف وذلك حقه واذا كان سبب الجناية على العبد
ومنفعته يعود اليه علم انه كالقصاص وكذا الحكم يدل عليه فان خصومة العبد شرط في نفس الحد
فانه يدعي ان له عليه حد القذف كما يدعي ان له عليه القصاص ولا يلزم السرقة لان الشرط هناك الخصومة
في المال دون الحد حتى لو خاصم في الحد لم يلتفت اليه وكذا لا يعمل الرجوع فيه بعد الاقرار فلا يسقط بالتقادم
ويقام على المستامن بلا خلاف وانما يواخذ المستامن بما هو من حقوق العباد الا ان المقذوف لا يتمكن
من الاستيفاء بنفسه كما يتمكن من استيفاء القصاص لان الضرب مختلف فيه بيده وحقه الجابر ان
يزيد على الحد المشروع من حيث اعتبار الحقه لفرط غضبه ففوض الى الامام دفعا للموهوم بخلاف
القصاص فانه معلوم حده وهو حز الرقبة ولا يجري فيه الزيادة والنقصان ففوض اليه ونحن نستدل
على ما قلنا بالسبب والحكم اما السبب فان هذا الحد يجب بالقذف بالزنا فانه لما قذف محصنا فقد
الحق به تهمة الزنا فاوجب الحد على القاذف ليكون بوجوبه زاجرا عن الاقدام عليه وليزول
باستيفائه من المقذوف تلك التهمة حتى لو كان المقذوف مجنونا لم يلحقه التهمة لم يحد القاذف
ولما وجب لمعنى ابر الزنا وحرمة الزنا خالصة لله تعالى حتى كان الحد الواجب بحاله وجب ان
يخلص الحد عن اظهاره بوجه حرام يجب الكفر عنه لله تعالى ايضا ولكن هتك بهذه التهمة
حرمة عرض المقذوف ولله تعالى في عرض المقذوف حق وللمقذوف حق فثبت للعبد ضرب
حق بهذه الطريقة فالوجه الاول اوجب فيه حق الله تعالى خالصا والوجه الثاني اوجب للحق
لله تعالى وللعبد فقلنا معظم الحق فيه لله تعالى بخلاف القصاص فان السبب ليس الا القتل الذي
هو جناية على النفس وفيها لله تعالى حق وهو حق الاستعباد وللعبد حق وحق العبد ارجح
جعل الله تعالى له ذلك فصار معظم الحق فيه له واما الحكم فهو ان حرمة القذف لا يسقط
بجنايات العبد من الكفر والكباير كما لا يسقط حرمة الزنا بالمراة التي يثبت حق الله تعالى بكفرها
وجنايتها ولو كان معظم الحق للعبد يسقط بكفره الذي يسقط به حرمة دمه وحيوته وكذا بصفه

بالزنى

بالزنى من اظهر الدلايل على ما قلنا لان ما يجب للعباد لا يتنصف بالرق كما في المال وكذا انما يتنصف ما يجب
حقا لله تعالى من العقوبات التي يقبل التنصيف وهذا لان حرمة الجريمة عند الله تعالى يزداد بزيادة
النعمة يوجب زيادة الشكر فيزداد جرمه بترك الشكر بالمعصية بحسب زيادة يفوت الشكر واذا ازدادت
الجريمة ازداد العقوبة والنعمة في حق الحر كاملة وفي حق العبد ناقصة فيا كل وينتصف بحسبها
فاما ما يجب للعبد فجبر الما فوت عليه والتفويت لا يختلف بجناية العبد والحر فلا ينتقص الواجب
عليه بكونه عبدا بوصف ان في العباد يعتبر المماثلة لكون اشارة الى معنى الجبر وا المماثلة بين
النسبة الى الزنا وبين ثمانين جلدة لا صورة ولا معنى كما لا مشابهة بين الخشبتين والزنا فعرفنا
انه من حقوق الله عز وجل كسائر الحدود ولان ما يجب لله تعالى لا يجب مثلا معقولا بمعصيته
لعذاب الاخرة مع الكفر والدليل عليه ايضا هو ان استيفاؤه الى الامام وهو انما يتعين نايبا
في استيفاء الى الامام حق لله تعالى فاما ما كان حقا للعبد فاستيفاؤه اليه ولا يعتبر توهم التفاوت
فان للزوج ان يعزر زوجته لما كان حقا له ولا ينظر الى توهم التفاوت من هذا الوجه وهذا لان
المبالغة كما يتوهم الزيادة لا يمنع صاحب الحق يتوهم من الجلاد ويمكن صاحب الحق من استيفاء
حقه لتوهم التراخي في حق القصاص وتمسك القصاص بحديث ابي ضمضم غير صحيح لانه لم يرد
به حقيقة التصدق لانه لا يقبل التصدق ولكن اراد به اني لا اطالبهم بموجب الجناية وما استدل
به من المسايل يدل ان للعبد فيه حقا ونحن سلمنا ذلك وادعينا ان معظم الحق لله تعالى واثبتناه بدليله
ثم لما كان للعبد فيه حق معتبر وان كان المعظم لله تعالى شرط الدعوى في نفس الحد لان حقه لا يثبت بدون
دعواه وحق الله تعالى لا يخل باشتراطها فان الدعوى لا ينافي الحد كما في السرقة وبعد ما ثبت بالاقرار
لا يعمل فيه الرجوع ايضا لان الخصم يصدق له في الاقرار يلزمه له في الرجوع للدعوى السابقة بخلاف
ما كان محض حق الله تعالى فان هناك ليس له تكذيب ظاهر فيثبت فيه شبهة الصدق والحد يسقط بالشبهة
الا ترى انه اذا ثبت بالبينة لا يعمل فيه الانكار لان البينة يرد انكاره ولذلك لا يبطل بالتقادم لانه ليس
يسقط الحد بنفسه فانه لو اقر بزنا متقادم يقام عليه الحد ولكن التقادم انما يمنع قبول الشهادة لان
الشاهد مخير بين الستر والاظهار فحين سكت فقد اختار معنى الستر فلم يجز الاظهار بعد ذلك ومتى
اظهر دل ان ضغينته حملته على ذلك وفي حد القذف لما شرطت الدعوى لا يتمكن الشاهد من اداء
الشهادة حسبة قبل طلب المدعي فلا يصير متهما بالضغينة ولا يلزم عليه الشهادة بالسرقة المتقادمة
فانها لا تقبل مع انها لا يصح بدون الدعوى لان عدم قبولها لبطلان الدعوى فان المدعي مخير بين
ان يحتسب بدعواه اقامة الحد لتقادم الحد وبين ان يختار الستر فمدعي الاحد فان اختار الستر حرم
عليه الشاهد فاذا الحق كان شاهد على جهة ترك الحسبة فاذا عاد يدعي السرقة لم يصح دعواه بعد ما لزمته

التهمة فبطلت الشهادة على السرقة وبقيت دعوى المال والشهادة به فوجب القضاء بالمال فاذا ثبت
هذا فعندنا لا يجري فيه الارث لانه خلافة وحق الله تعالى لا يجري فيه الخلافة ولا يسقط بالعفو
لان العبد انما يملك اسقاط ما يتمحض حقا له او ما غلب فيه حقه فاما حق الله تعالى فلا يملك اسقاطه
وان كان للعبد فيه حق كالعدة فانها لا تسقط باسقاط الزوج لما فيها من حق الله تعالى كذا في الاسرار
والمبسوط وغيرهما قوله والذي يغلب فيه حق العبد القصاص مشتمل على الحقين لما ذكرنا ان
القتل جناية على النفس ولله تعالى فيه حق الاستعباد كما ان للعبد حق الاستمتاع ببقائها وكانت العقوبة
الواجبة بسببه مشتملة على الحقين وان كان حق العبد راجحا بلا خلاف والدليل على ان فيه حق الله
عز وجل انه يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة وانه يجب جزاء الفعل في الاصل لا ضمان المحل حتى
يقتل الجماعة بالواحدة ولو كان ضمان المحل من كل وجه كالدية لا يقتلون به واجزية الافعال تجب حقا لله
تعالى ولكن لما كان وجوبه بطريق المماثلة التي تنبئ عن معنى الجبر بقدر الامكان وفيه معنى المقابلة
بالمحل من هذا الوجه علم ان حق العبد راجح وكذا تفويض استيفائه الى الولي وجريان الارث فيه وصحة
الاعتياض عنه بالمال بطريق الصلح دليل على رجحان حقه ايضا قوله واما جزاء قطاع الطريق فالخالص
اي فالخالص حق الله تعالى عندنا قطعا كان او قتلا كالقطع في السرقة والرجم في الزنا ولهذا لا يجب على المستأمن
اذا ارتكب سببه فيما ذكرنا بمنزلة حد الزنا والسرقة وعند الشافعي رحمه الله القتل واجب فيه
مشتمل على الحقين ففيه معنى الحدود لانه لا يسقط بالعفو ويستوفيه الامام دون الولي وفيه
معنى القصاص لانه لا يستحق الا بالقتل والقتل المستحق بالقتل يكون قصاصا ومعنى القصاص غالب
فيه في اصح القولين عنده لان القتيل معصوم يجب القصاص بقتله في غير حال المحاربة اولى الا ان القصاص
حق العبد فيكون مقدما على حق الله تعالى لما عرف فعلى هذا القول لو قتل حر عبدا او مسلم ذميا
او قتل الاب ابنه في قطع الطريق لا يجب القتل ويجب الدية وقيمة العبد ولو قتل واحد جماعة قتل بالاول
وللباقين الدية وان قتله اجنبي غير الامام يجب عليه الدية لورثته وان مات يؤخذ الدية من تركته وان
قتل في قطع الطريق بقتل او قطع عضو يقتل بذلك الطريق كذا ذكره في التهذيب ونحن نقول القتل والقطع
في قطع الطريق حد واحد ثم القطع حق الله تعالى على الخلوص فكذلك القتل الا ترى ان الله سماه جزاء والجزاء
المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل فاما القصاص فواجب بطريق المساواة وفيه معنى المقابلة
بالمحل والدليل عليه ان الله تعالى جعل سبب هذا القتل محاربة الله ورسوله بقوله انما جزاء
الذين يحاربون الله ورسوله وما يجب بمثل هذا السبب يكون لله تعالى على الخلوص وسماه خزيا بقوله
عز اسمه ذلك لهم خزي في الدنيا فعرفنا ان الواجب في قطع الطريق خالص حق الله تعالى كذا في المبسوط
واما قوله انه يستحق القتل بقتل مسلم عندنا بل السبب هو المحاربة كما اشار اليه النص الا انها

متبوعة

متبوعة فالقطع جزاء المحاربة المتأكدة باخذ المال والقتل جزاء المحاربة الكاملة بالقتل لاجزاء
القتل ولهذا اجعلنا الردء كالمباشر حتى لو ولي واحد منهم القتل قتلوا جميعا عندنا لانه اذا دخل قطع
الطريق قبل صار كاملا فصار بصفة الكمال مضافا الى الجميع فيستوي فيه الردء والمباشر ولما قال الشافعي
رحمه الله ان اصله قصاص الجناية حد لم يصح ان يقتل الا بالمباشرة والله اعلم وهذا الى بيان ما ذكرنا
وتحقيقه مما يطول به الكتاب قوله وهذه الحقوق اي المذكورة كلها ينقسم الى اصل وخلف
وذلك اي الانقسام الى الاصل والخلف في الايمان ان اصله التصديق والاقرار بنفسه اصلا مستبدا في
احكام الدنيا خلفا عن التصديق اي عن الايمان الذي هو التصديق والاقرار جميعا كما قلنا في المكره
على الاسلام انه يحكم باسلامه بمجرد الاقرار حتى لو رجع عن الاقرار عند زوال الاكراه يصير مرتدا
ثم صار اداء احد الابوين ثابتا في حق الصغير خلفا عن اداء الصغير بنفسه لعجزه عن ذلك وقصور
عقله وكذلك اي وكما يثبت الايمان في حق الصغير مع اداء الصغير تبعا لاحد الابوين في الاسلام
كالصغير لا يعتبر ذلك اي اداء احد الابوين في حق الصغير بنفسه يعني اذا كان عاقلا بخلاف المجنون
فاداؤه بنفسه لا يجزيه عن تبعية الابوين لصدوره لا عن عقل بخلاف اداء الصغير ورأيت في بعض
الحواشي ان المعتوه كالمجنون في عدم صحة ادائه بنفسه وليس بصحيح لانه كالصبي دون المجنون
اذ هو ناقص العقل دون عديم العقل كما سيأتي بيانه وفائدة اعتبار اداء الصبي بنفسه يظهر فيما اذا
اسلم احد ابويه ثم اسلم الصغير بنفسه ثم ارتد الذي اسلم من ابويه لا يصير الصبي مرتدا بل يبقى
مسلما باسلام نفسه ولو اسلم بنفسه يصح وان كان ابواه كافرين ثم صار تبعية الدار خلفا والغانمين
اي اذا الغانمين خلفا عن تبعية الابوين وجعل شمس الائمة تبعية الدار خلفا عن تبعية الابوين
وتبعية الغانمين خلفا عن تبعية الدار فقال ثم تبعية الدار فيمن سبي صغيرا واخرج الى
دار الاسلام وحده وخلف عن تبعية الابوين في ثبوت حكم الايمان له ثم تبعية السابي اذا قسم او بيع
من مسلم في دار الحرب خلف عن تبعية الدار في ثبوت حكم الايمان له حتى اذا مات يصلى عليه ويدفن
في مقابر المسلمين واعلم ان المراد من خلفية هذه الاشياء ليس كون تبعية الغانمين او الدار خلفا عن تبعية
الابوين ثم كون تبعيتهما عن اداء الصغير كما يدل عليه اللفظ لانه يؤدي حينئذ الى ان يكون للخلف خلف
وهو فاسد ولصيرورة شيء واحد اصلا وخلفا بل المراد ان كل واحد من الاشياء خلف عن الصغير عن اداء
الصغير بنفسه ولكن البعض يقدم على البعض كابن الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن
خلفا عن الميت لا عن ابنه وكالفدية في باب الصوم خلفا عن الصوم عند العجز عن القضاء لا انها خلف عن القضاء
فلذا قيل واعترض عليه انه لا ضرورة في العدول عن ظاهر اللفظ وجعل تبعية الدار والغانمين خلفا عن اداء
الصغير دون تبعية الابوين اذ لا استحالة في ان يكون خلف خلفا ولا فساد في ان يكون الشيء الواحد خلفا من

وجه اصلا من وجه الحاصل ان مع حقيقة الاداء لا يعتبر تبعية الشيء مع تبعية احد الابوين لا يعتبر تبعية دار الاسلام والسابي حتى لو سبي الصبي مع احد ابويه لا يصير مسلما بالدخول في دار الاسلام لان تبعية الابوين اقوى من تبعية الدار ومع تبعية الدار الاسلام لا يعتبر تبعية السابي حتى لو سرق ذمي صبيا من دار الحرب وادخله دار الاسلام يصير مسلما بتبعية الدار ولا يعتبر تبعية الآخذ حتى وجب تخليصه من يده ولو مات يجري عليه احكام الاسلام قوله وكذلك اي وكان في الايمان التصديق والاقرار اصل والاقرار المجرد وتبعية الابوين والدار والسابي خلف عنه في شروط الصلوة الطهارة بالماء وهو الوضوء والاغتسال اصل والتيمم خلف عنه بلا خلاف لكن هذا التخلف عندنا بطريق يعني به ان الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء فيثبت اباحة الصلوة بناء على ارتفاع الحدث وحصول الطهارة كما في الطهارة وعند الشافعي هو خلف ضرورة اي يثبت خليفته ضرورة الحاجة الى اداء الصلوة واسقاط الفرض عن الذمة فيكون التيمم خلفا عن الوضوء لاباحة الصلوة مع قيام الحدث حقيقة كطهارة المستحاضة لم يجز اداء الفرضين بتيمم واحد ولانه لما كان ضروريا يشترط قيام الضرورة لصحته لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها بعد الفراغ من الاداء فقد انتهت الضرورة فلم يبق الخلف صحيحا فلا يجوز اداء فرض آخر به كما قال في المستحاضة ان الضرورة لما انتهت بالفراغ عن الاداء لا يجوز اداء فرض آخر بتلك الطهارة لانقضائها بانقضاء الضرورة ولم يعتبر التيمم لاداء فرض آخر قبل دخول وقته لعدم الضرورة كما قال في المستحاضة وقال في ابا يهن عس وظاهر في السفر يعني لا في موضع لا قدرة له على ما اخر سواها ان التحري اي في مثل هذا الموضع جائز ولم يحصل التراب طهورا اي لم يجعل التيمم طهارة في مثل هذا الموضع الضرورة لانها لا يتحقق مع وجود الاداء اي الماء الطاهر ومعه ماء طاهر بيقين ويمكنه الوصول اليه بالتحري لانه دليل معتبر بالشرع حالة العجز كما في امر القبلة فلا يجوز اما المصير الى التيمم مع القدرة على الماء الطاهر ولهذا اشترط الطلب لصحة التيمم لان الضرورة لا يتحقق قبل الطلب واحتج اثبات هذا الاصل لان المسح بالتراب تلويث وليس بتطهير الا ترى ان المتيمم اذا راى الماء يعود الحدث السابق من جنابة او غيرها فثبت انه لم يرتفع اذ لو ارتفع لم يعد الا بحدث جديد كطهارة المستحاضة ينتقض بالفراغ من الصلوة عندي وبذهاب الوقت عندكم وهو ليس بحدث فعلم ان الحدث الاول باق ولكن ابيح لها الصلوة مع الحدث للضرورة كما في الاكراه على الردة او الجناية على الصوم بالافطار يباح الاقدام على اجراء كلمة الكفر والافطار لدفع الضرر مع قيام حرمة الكفر والفطر وقلنا نحن هذا الذي اي هذا الخلف خلف مطلق في حال العجز عن الاصل عن الاصل بالاتفاق بين اصحابنا فيثبت به الحكم على الوجه الذي ثبت بالاصل ما بقي العجز فيجوز جميع صلوات به ويجوز الابتداء به قبل دخول الوقت كالطهارة بالماء ولا يجوز التحري في الاناء بين لان التراب طهور

مطلق

عند العجز عن استعمال الماء وقد تحقق العجز بالتعارض لان حكم التعارض التساقط فصار كان الاناء في حكم العدم والدليل على ان هذا الخلف مطلق رافع للحدث سواء جعلت الخلفية بين التراب والماء او بين التوضي والتيمم ان حكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا ما شرع خلفا عنه يثبت به حكم الاصل كالصوم في الكفارات له حكم الاطلاق والاعتاق وكالاشهر في العدة في حكم القروء وكالصوم في باب المتعة له حكم الهدي وهذا ظاهر اذا جعلت الخلفية بين الماء والتراب وان جعلت بين الوضوء والتيمم فكذلك لان من حكم الوضوء اباحة الدخول في الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث وهذا الذي خلفا مطلقا لا يبيح بدون تلك الواسطة لانه حينئذ يكون حكم آخر وللخلف حكم الاصل لا حكم آخر فمن قال هذا خلف في حق الاباحة مع الحدث جعله غير خلف عن التوضي اذ التوضي لا يبيح الاداء مع قيام الحدث الموجود قبل التوضي بحال وانما يبيح بواسطة رفعه فيكون الاباحة من غير رفع حكما آخر غير حكم الاصل فحينئذ لا يكون خلفا عنه كذا في الاسرار قوله لكن الخلاف استدراك من قوله وقلنا نحن هو خلف مطلق اي خلف مطلق عند اصحابنا جميعا لكن الخلافة بين الاثنين وهما الماء والتراب عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وعند زفر ومحمد بين الفعلين وهما الوضوء او الاغتسال والتيمم لان الله تعالى امرنا بالوضوء بقوله فاغسلوا وجوهكم الاية وبالاغتسال بقوله تعالى فاغتسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز بقوله فتيمموا فيكون الخلافة بين الوضوء او الاغتسال والتيمم لا بين التراب والماء الا انهما يقولان ان الله تعالى نص على عدم الماء عند النقل الى التيمم بقوله عز ذكره فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فدل ان الخلفية بين الماء والصعيد لا بين التوضي والتيمم لما انه تعالى نص على المحيض في قوله عز ذكره واللائي يئسن من المحيض من نسائكم الاية علم ان الاشهر خلف عن الحيض لا عن التربص واذا كان كذلك لا يترك ظاهر النص الا بدليل يمنعنا عن العمل ولم يوجد ولا يقال قد وجد الدليل لان الصعيد ليس بطهور بل هو ملوث فلا يصلح خلفا عن الماء في كونه طهورا فيجعل الخلافة بين الفعل والفعل لانا نقول هو ليس بطهور حقيقة ولكن النجاسة في المحل حكمية وهذه طهارة حكمية فصار ثابتا بالصعيد فكان الصعيد طهورا حكما فيصلح خلفا عن الماء في اثبات الطهارة الحكمية يؤيد ما ذكرنا قوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء وقوله صلى الله عليه وسلم جعلت لي الارض مسجدا وطهورا نص على طهورية التراب فدل ان التراب خلف عن الماء في الطهورية قال القاضي الامام ان الشافعي رحمه الله جعل التيمم بدلا عن الوضوء لاباحة الصلوة مع الحدث لا لرفع الحدث وعند محمد رحمه الله هو بدل عنه في رفع الحدث مطلقا في حق الصلوة وانقطاع الرجعة وقربان الزوج وابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله جعلا الصعيد بدلا عن الماء

عند عدم الماء في افادة الطهارة الحكمية للصلاة لا غير وهو الاصح قوله ويبني عليه اي على الا
الذي ذكرنا مسألة الامامة التيمم للمتوضئين فعند ابي حنيفة وابي يوسف يؤم المتيمم المتوضئين
ما لم يجد المتوضي الماء وهو مذهب ابن عباس رضي الله عنهما لان التراب لما كان خلفا عن الماء
في حصول الطهارة كان شرط الصلوة بعد حصول الطهارة موجودا في حق كل واحد منهما
بكماله فيجوز بناء احدهما على الاخر بمنزلة الماسح يؤم الغاسلين وهذا لان الخف بدل عن الرجل
في قبول الحدث لان المسح خلف عن الغسل بل المسح اصل كالمسح بالراس فكانت طهارة الماسح طهارة
اصلية غير منقولة الى بدل فكذا ها هنا وعند محمد رحمه الله لا يؤم المتيمم المتوضئين قال وهو
قول علي رضي الله عنه لان عنده لما كان التيمم خلفا عن الوضوء كان المتيمم صاحب الخلف والمتوضي
صاحب الاصل وليس لصاحب الاصل القوي ان يبني صلوته على صلوة صاحب الخلف كما لا يبني
المصلي بركوع وسجود على صلوة المومي الا ترى انه لو كان مع المتوضي ماء لا يجوز اقتداؤه بالمتيمم
بقدرته على الاصل فكذا اذا لم يكن معه ماء لانه واجد للطهارة الاصلية وعند زفر رحمه الله
لا يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم وان كان المتوضي قادرا على الماء وهو رواية عن ابي يوسف لان قدرته على الماء
لا يغير حاله ولا حال الامام لان عدم الماء شرط في حق الامام وهو باق في حقه ولهذا جازت صلوته وليس
يشترط في حق المقتدي ولهذا لم ينتقض طهارته بالقدرة عليه فلا يمنع صحة البناء كما اذا لم يقدر
على الماء الا انا نقول لما قدر المقتدي على الماء كان في زعمه ان الشرط لم يثبت في حق الامام فيفسد
صلوة الامام في زعمه فلا يصح اقتداؤه كما لو كان في زعمه ان امامه مخطي في تحرية القبلة لم يصح الاقتداء
به وان كانت صلوة الامام صحيحة في نفسها وكالصحيح يقتدي بصاحب الجرح لا يصح لان الطهارة ليست
في حق المقتدي وان كانت صحيحة في حق الامام بخلاف ما اذا لم يكن المقتدي المتوضي قادرا على الماء
لان العدم ثابت في حق الامام والمقتدي جميعا فكان الصعيد طهورا في حق الكل الا ان المقتدي
استغنى عنه لكونه على طهر في حقه نفسه ولهذا لو احدث المقتدي جاز له التيمم فكانت
طهارة الامام طهارة في حقه فصلح اماما له ومثاله قوم بهم جروح سائلة امهم واحد
منهم سال منه الدم بعد الطهارة ولم يسل من الباقين ثم سال الدم في الوقت منهم بعد
الصلاة جازت صلوتهم لان العذر الذي منع الدم ان يكون حدثا ثابت في حقهم جميعا فصح
الاقتداء وان القوم صلوا صلوتهم بطهارة صحيحة لا دم بعدها ذكر قول زفر في الاسرار
والمبسوط وعامة الكتب وسياق كلام الشيخ ها هنا حيث ضم زفر الى محمد يدل على ان عنده
لا يجوز اقتداء المتوضي المتيمم كما هو قول محمد رحمه الله على خلاف ما ذكر في عامة الكتب
فلعله ظفر برواية اخرى ان قوله مثل قول محمد في هذه المسألة فاورد قوله موافقا لقول محمد

بناء

بناء على تلك الرواية كما ذكر الامام الاسبيجابي في شرح المبسوط وزفر انه لا يؤم فان كان مع المتوضئين
ما لم يصح الاقتداء بلا خلاف فاما على الروايات المشهورة عنه فلا يصح ذكره مع محمد لان قولهما متنافيان
في هذه المسألة ولهذا لم يذكر شمس الائمة وان لم يثبت عنه رواية اخرى كان قوله زفر ها هنا سهوا من
الكاتب قوله وقد يكون الخلف اي هذا الخلف الذي هو مطلق هو التراب او التيمم ضروريا عند
عدم القدرة على الماء يعني شرط ثبوته عدم الاصل ثم انه قد ثبت مع وجود الاصل ضرورة الاحتياج
عنه فوت الصلوة فان فاتت اصلا لا الى بدل فيجوز التيمم لصلوة الجنازة في المصر اذا خيف فوتها لو اشتغل
بالوضوء وكذلك صلوة العيد عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يجوز لهما قياسا على الجمعة
وساير الصلوات وهذا لان التيمم طهارة شرعا عند عدم الماء فمع وجوده لا يكون طهارة
ولا صلوة الا بطهارة الا انا نقول ان صلوة الجنازة لا يقضى وكذلك صلوة العيد والطهارة
بالماء شرعت لاجل الصلوة فاذا خاف الفوت اصلا لو اشتغل بالوضوء صار عادما للماء في حق
هذه الصلوة لانه لا يمكنه الطهارة اي الصلوة بطهارة الماء فقط على هذه الحالة فابيح له التيمم
كما لو خاف عطشا بخلاف ساير الصلوات فانها تفوت الى خلف وبخلاف الولي حيث لا يجوز
له التيمم لانه لا يخاف الفوت لمكان الناس وان صلوا عليه كان له حق الاعادة وقد نقل عن ابن عباس
رضي الله عنهما اذا فجئتك جنازة فخشيت فوتها فصل عليها بالتيمم ونقل عن ابن عمر رضي الله عنهما
وصلوة العيد مثله حتى ان من تيمم فجيء باخرى من غير ان يدرك وقتا بين الجنازتين يتمكن فيه
من الوضوء لم يعد التيمم عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لبقاء الضرورة واعاد عند محمد بناء على ما
قلنا من الاختلاف في الخلافة وذلك لان الخلافة ها هنا وان كانت ضرورية لكنها بين التيمم والوضوء عند
محمد فتيممه الاول كان لحاجته الى احراز الصلاة على الجنازة الاولى وقد حصل مقصوده بالفراغ عنها
فانتهى حكم ذلك التيمم ثم حدثت به حاجة جديدة الى احراز الصلاه على الجنازة الثانيه فيلزمه
ان يتيمم لها وان لم يجد بين الجنازة من الوقت ما يمكنه ان يتوضا فيه لان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها
ويتجدد بتجددها وقاس بما لم يتمكن من الوضوء بين الجنازتين وعندهما هذه الخلافه وان يثبت
ضرورة الا انها بين التراب والماء كما اذا كانت مطلقة فيجوز له ان يصلي على الجنائز ما لم يدرك من الوقت
مقدار يمكنه ان يتوضا فيه على وجه لا يفوت الصلوة على جنازة لان المعنى الذي صار التراب طهورا
لاجله وهو ضرورة خوف الفوت قائم بعد فيبقى تيممه ببقاء المعنى بخلاف ما اذا تمكن من الطهارة بين
الصلوتين لان الضرورة قد انتهت بالقدرة على الماء من غير خوف فوت يوضحه ان التيمم بعد ما صح
لا ينتقض الا بالقدرة على استعمال الماء وانه لم يقدر عليه بالفراغ من الصلوة على الجنازة الاولى اذا
كان يخاف فوت الثانية بخلاف ما اذا كان يتمكن من الطهارة بينهما واذا لم يكن متمكنا من استعماله كان

فرض استعماله ساقطا عنه فيكون وجود الماء وعدمه سواء كذا في نوادر المبسوط قوله وهذا
اي بيان هذه المسائل وتحقيق هذه الفروع انما يستقصى اي يبلغ اقصاه في مبسوط اصحابنا
او نبين فيه الاصل والخلف في كل واحد من الحقوق المذكورة فان لكل منها خلفا انما يعرف
على وجه المبالغة والتحقيق في مبسوط اصحابنا فان الفدية خلف عن الصوم عند العجز وكذا عن الصلوة
والقضاء خلف عن الاداء في جميع الحقوق التي شرع فيها الاداء القضاء واحجاج الغير خلف عن الحج
بنفسه عند العجز والكفارة في اليمين خلف عن البر وكذا اداء القيم في الزكوة وصدقة الفطر والعشر وسائر
الصدقات الواجبة معنى الخلفية وكذا قيم المتلفات في حقوق العباد وهذا مما يكثر تعداده ويطول
به الكتاب وانما غرضنا الاشارة الى الاصل والاصل ان الخلافة لا يثبت الا بالنص او دلالة النص لم يرد
الشيخ الاقتصار عليها بل يثبت باشارة النص واقتضائه ايضا وانما اراد به انتفاء ثبوت الخلافة
بالراي يعني ان الخلف انما يثبت بما يثبت به الاصل والاصل لا يثبت بالراي فكذلك خلفه وشرطه اي
شرط ثبوت الخلف عدم الاصل للحال لان مع وجود الاصل لا يجوز العدول الى الخلف لكن بشرط ان
يكون عدما محتملا للوجود ليصير السبب المسبب للاصل منعقدا للاصل ثم بالعجز عنه يتحول
الحكم الى الخلف في التيمم ان السبب الموجب للوضوء وهو ارادة الصلوة قد انعقد موجبا له لاحتمال
حدوث الماء بطريق الكرامة ثم بالعجز انتقل الحكم الى التيمم فاذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا اي
فلا يثبت الخلف كالخارج من البدن اذا لم يكن موجبا للصلوة كالدم والعرق لا يكون موجبا للخلف وهو
التيمم وكالطلاق قبل الدخول لما لم يكن موجبا للاصل وهو الاعتداد بالاقراء لا يكون موجبا لما هو
خلف عنه وهو الاعتداد بالاشهر ومثل البر في الغموس لما لم يحتمل الوجود لانها اضيفت الى
ما لا يتصور فيه البر لا ينعقد موجبه لما خلف من البر وهو الكفارة بخلاف مس السماء اي اليمين
على مس السماء فانها لما انعقدت موجبة للبر لمصادفتها كانت موجبة للخلف وهو الكفارة وسائر
الابدال كمسح الخف والتيمم والفدية في الصوم والصوم فيمن اسلم في اخر الوقت ولم يبق من الوقت
مقدار ما يمكنه ان يصلي فيه قلنا وجبنا عليه القضاء لاحتمال الاداء لان ذلك الخبر لما صلح موجبا
لما هو خلف عنه وهو القضاء قوله ولهذا اي ولان الخلف يثبت عند احتمال وجود الاصل موجبا
وان بعد قال ابو يوسف ومحمد الى اخره واذا شهد الشهود على رجل بقتل عمدا وقتله الولي بشهادتهم
ثم رجع الشهود او لم يرجعوا وجاء المشهود بقتله حيا فلولي المقتول الخيار بين ان يضمن
الشهود الدية وبين ان يضمنها القاتل لان القاتل متلف للمقتول حقيقة والشهود متلفون له
حكما والاتلاف الحكمي في حكم الضمان مثل الاتلاف الحقيقي وكان له ان يضمن ايهما شاء فان اختار
ولي المقتول يضمن القاتل لا يرجع القاتل على الشهود بشيء باتفاق بين اصحابنا لانه بفعل باشره

بنفسه

بنفسه باختياره وان اختار تضمين الشهود لم يرجعوا على القاتل في قول ابي حنيفة رضي الله عنه وقال
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله انهم يرجعون على الولي ان لهم ولاية الرجوع على القاتل ان شاؤا لانهم ضمنوا
بشهادتهم وقد كانوا عاملين فيها للولي فيرجعون بما لحقهم من الضمان كما لو شهدوا بما لقتل
خطاء او بالمال فقضى القاضي به واستوفاه المشهود له ثم رجعوا جميعا وضمن المشهود
عليه الشهود كان لهم ان يرجعوا على المشهود له وتعليله الشيخ بقوله لان سبب الملك الى اخره اشارة
الى الجواب عما يقال ان الشهود انما يرجعون اذا كان المشهود به قابلا للملك فيملكونه بالضمان
فيرجعون بعد ما صار ملكا لهم الى المشهود له وها هنا المشهود به القصاص فلا يملك بالضمان
فلا يكون لهم ولاية الرجوع فقال ان سبب الملك اي ملك المشهود به للشهود وقد وجد وهو
التعدي بالشهادة كذبا والضمان اي وجوب الضمان على ما عرف من اصلنا والمضمون وهو الدم
يحتمل للملك اي المملوكية في الشرع غير مستحيل اي غير مستحيل تملكه فان الشرع لو ورد
بملك الدم لا يستحيله العقل الا ترى ان من عليه القصاص في حكم القصاص كالمملوك لمن له القصاص
حتى كان له ولاية اهلاكه باستيفاء القصاص منه وولاية ابقائه بالعفو كالعبد كان للمولى ولاية ابقائه
في ملكه وولاية اخراجه عن ملكه بالبيع والاعتاق واذا كان كذلك كان السبب وهو الضمان الذي لزمهم
بتعديهم منعقدا للملك المضمون بناء على هذا الاحتمال ولكن تعذر العمل به لعدم ورود الشرع به
حقيقة فعمل اي السبب في بدل المضمون وهو الدية عند تعذر العمل بالاصل كما قيل في غاصب المدبر
من الغاصب ان الغاصب الاول اذا ضمن يرجع به اي بما ضمن على الغاصب الثاني وان لم يملك الغاصب الاول
المدبر باداء الضمان لان سبب الملك وهو التعدي والضمان قد وجد والمدبر يحتمل الملك في الشرع فان
الشرع لو ورد به لا يكون مستحيلا فينعقد السبب موجبا الملك للاصل وهو المدبر على ان يعمل في بدله
وهو القيمة فيملك مثل ما ضمنه على الغاصب الثاني ثم يرجع به عليه وكذلك اي وكغاصب المدبر من
الغاصب شهود الكتابة فانهم اذا شهدوا انه كاتب عبده هذا بالف درهم الى سنة فقضى بذلك ثم
رجعوا والعبد يساوي الفين او الفا يضمنون قيمته لانهم حالوا بين المولى وبين مالية العبد بشهادتهم
عليه بالكتابة فكانوا بمنزلة الغاصبين ضامنين للقيمة ثم يرجعون على المكاتب ببدل الكتابة
على نجومها وان لم يملكوا رقبته لان المكاتب لا يقبل النقل من ملك الى ملك كالمدبر ولهذا لو عجز ورد
الى الرق كان لمولاه دون المشهود قوله لما قلنا دليل المسئلتين اي لما قلنا ان سبب الملك وهو
التعدي والضمان قد وجد في المسئلتين والاصل وهو المدبر في تلك المسئلة والمكاتب في هذه
المسئلة يحتمل الملك لعدم استحالة ورود الشرع به كالدم في المسئلة الاولى فاذا لم يثبت الملك للمشهود
في الرقبة لقيام المانع وهو التدبير والكتابة قدم البدل وهو القيمة في المدبر وبدل الكتابة في المدبر مقام الاصل

وانما يرجعون ببدل الكتابة دون القيمة لان العبد قد استحق القتل اي العتق على المولى بازاء البدل
وانهم قاموا مقام المولى في قبض بدل الكتابة حين ضمنوا قيمته فلا يكون لهم ولاية الرجوع عليه بما زاد
على البدل كما لم يكن للمولى ذلك واما ابو حنيفة رضي الله عنه فانه قال يعني في المسألة الاولى ان الشهود
متلفون حكما بطريق التسبيب اذ لم يكونوا متلفين لما كانوا ضامنين مع مباشرة الاتلاف لان مجرد التسبيب
ساقط الاعتبار في مقابلة المباشرة الا ترى لو دفع انسانا في بير حفرها غيره في الطريق كان الضمان على الدافع
دون الحافر ولما ضمنت الشهود هاهنا انهم جناة متلفون نفسه حكما وان كان تمام ذلك الاتلاف عند استيفاء
الولي فان استيفاءه بمنزلة الشرط لتمام جنايتهم فعلم انهم يضمنون باتلاف باشروه حكما والولي جان من اتلاف
باشره حقيقة وهما المتلف حكما والمتلف حقيقة او المتلف بالتسبيب والمتلف بالمباشرة سواء في ضمان الدية
وان لم يتساويا في ضمان الفعل لان الدية بدل المحل وبدل المحل يعتمد فوات المحل فبأي طريق حصل الفوات
تجب الدية سواء كان مباشرة او تسبيبا ولهذا كان ولي القتيل مخيرا بين تضمين الولي وبين تضمين
الشهود ثم ولي القتيل اذا اختار تضمين المباشر المتلف حقيقة وهو الولي لا يكون له ان يرجع الى الشهود
بشيء بضمن بجنايته وهو الاتلاف حقيقة فكذلك اذا اختار تضمين الشهود لا يكون لهم ولاية الرجوع
على الذي باشر القتل لانهم ضمنوا لجنايتهم ومن ضمن لجناية نفسه لا يكون له ان يرجع الى غيره وهو معنى
قوله في الكتاب واذا كان الولي الذي باشر القتل لا يرجع على الشهود عند التضمين لم يرجع الشهود
ايضا عليه عند التضمين بخلاف شهود الخطأ يعني اذا شهدوا بالقتل واحد المشهود له الا يعني الشهود
عليه ثم جاء المشهود بقتله حيا فان للمشهود عليه ان يضمن الشهود فاذا ضمنهم كان لهم ولاية الرجوع
على الاخر وهو المشهود له لانهم لا يضمنون بالاتلاف اذ الحاصل بشهادتهم تلف نفسهم لكنهم انما
يضمنون اذا اوجبوا للولي او لولي المشهود له بقتله خطأ من المال على المشهود له فاذا ضمنوا
ذلك المال ملكوه باداء الضمان لان المال قابل للملك بسائر الاسباب فيملك بهذا السبب ايضا
ثم انه ان كان قائما في يد الولي يأخذونه لانهم احق بملكهم وان تلف في يده يرجعون عليه بمثله كما هو
الحكم في الاتلاف والجواب عن قولهما اي عما قالا ان الاصل محتمل للملك فانعقد السبب موجبا
له الى اخره ان ملك الاصل المتلف غير مشروع اصلا في الحال لان الامة قد اجتمعت عليه لم يكن مشروعا
في وقت من الاوقات ايضا ولا يحتمل ان يصير مشروعا لان احتمال الشرعية انما يثبت باحتمال الوحي
وقد انقطع احتمال الوحي بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم فلا ينعقد السبب موجبا للاصل بوجه
كاليمين الغموس فيبطل الحلف بخلاف اليمين المنعقدة على مس السماء لان الاحتمال قائم في الحال
بطريق الكرامة فينعقد السبب موجبا فيعمل في الخلف وبخلاف المدبر والمكاتب لان احتمال الملك
فيهما قائم في الحال لاختلاف العلماء مع جواز بيع المدبر ولهذا لو قضى القاضي بجواز بيعه ينفذ ويجوز

يح

بيع المكاتب ايضا برضاه واصل الملك في رقبته ثابت للمولى ويجوز رده الى الرق بالعجز ويصير ملكا
للمولى يدا ورقبته كما كان واذا كان احتمال الملك ثابتا في الحال جاز ان ينعقد السبب موجبا للاصل
ليعمل في الخلف ولان الخلف على الاصل يعني ولئن سلمنا ان الدم الذي في الاصل قابل للملك ومحتمل له لم
يكن للشهود ولاية ايجاب الضمان على الولي ايضا لان الخلف يحكي الاصل اي يشابهه ويثبت على الذي
يثبت به الاصل والاصل هو الدم المتلف وملك الدم عبارة عن ملك القصاص ثم لو كان القصاص ملكا
لم يضمنه المتلف عليهم سواء كان الاتلاف حقيقة او حكما كما اذا قتل من عليه القصاص انسانا اخر
او شهد الشهود عليه بالعفو ثم رجعوا لم يجب لمن عليه القصاص ضمان على القاتل والعفو والسبب
لا يكون اقوى من ثبوت الملك حقيقة فاذا كان المتلف للقصاص لا يضمنه الملك للمالك فكيف يضمنه
لمن عقد به السبب ولم يكن مالكا حقيقة واذا امتنع ضمان الاصل لم يتصور ضمان الخلف وهو الدية
وفي المكاتب والمدبر الاصل وهو الرقبة مضمون كان مملوكا لا محالة يعني ما هو الاصل وهو
ملك الرقبة في الموضع يكون ثابتا يكون موجبا ضمان خلف وهو الدية وفي المدبر والمكاتب الاصل
وهو الرقبة مضمون متى كان مملوكا لا محالة يعني ما هو الاصل وهو ملك الرقبة في الموضع
الذي يكون ثابتا يكون موجبا ضمان خلفه عند الاتلاف فكذلك اذا انعقد السبب موجبا للاصل
ثم لم يعمل بعارض التدبير والكتابة يكون موجبا لخلفه وهو القيمة في المدبر وبدل الكتابة في
المكاتب فيكون لهم ولاية الرجوع بهما كذا قال شمس الائمة رحمه الله قوله واما القسم
الثاني يعني من التقسيم المذكور في اول الباب وهو القسم يتعلق به الاحكام المشروعة باربعة
انواع كما ذكرت والدليل على الحصر الاستقراء لا غير قال الله تعالى واتيناه من كل شيء سببا اي اتينا
ذا القرنين من اسباب كل شيء اراده من اغراضه ومقاصده في ملكه سببا اي طريقا موصلا اليه
والسبب ما يتوصل به الى المقصود من علم او قدرة او آلة قال الله تعالى وقال فرعون يا هامان ابن لي
صرحا لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات اي ابوابها في قول السدي وطرقها في قول صالح والهم الا
سباب ثم اوضحها باسباب السموات لانه لما كان بلوغها امرا عجيبا اراد في تعجيبه الى هامان ومن يجري مجراه بالايضاح بعد الابهام
ليعطي حقه من التعجب ومنه اي ومما اريد بالسبب الباب قول زهير بن ابي سلمى ومن هاب
اسباب المنايا ينلنه ولو نال اسباب السماء بسلم يعني ومن خاف الموت او احترز عن الاسباب الموصلة
اليه لا ينفعه الاحتراز والحيلة ويصيبه لا محالة ولو نال اسباب السماء اي سلم اي صعد عليها فرارا
منه ومعنى ذلك اي الجميع يرجع الى معنى واحد وهو ان السبب ما يكون موصلا الى الشيء اي الى الشيء
فان الباب موصل الى البيت والحبل يوصل الى الماء وهو في الشريعة عبارة عما هو الطريق الى الشيء

اي الي الحكم بمعنى هو في عرف الفقهاء مستعمل فيما هو موضوعة لغة ايضا وهو ان يكون طريقا للوصول
الي الحكم المطلوب من غير ان يكون الوصول به كالطريق يوصل به الى القصد وان كان الوصول
بالمشي وكالحبل يتوصل به الي الماء وان كان تحصل الوصول بالاستقاء ولهذا قال بعضهم السبب
ما يوصل الي الشي مع جواز المفارقة بينهما كالسحاب بالمطر وذكر في بعض نسخ الاصول ان السبب
في اللغة عبارة عما يتوصل الى المقصود ما وفي اصطلاح اهل الشرع عبارة عما هو اخص من المفهوم
اللغوي وهو كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفا لحكم شرعي وفائدة نصبه
سببا معرفا للحكم سهولة وقوف المكلفين على الشارع في كل واقعة بعد انقطاع الوحي حذرا
من تعطيل اكثر الوقايع من الاحكام الشرعية وعلى هذا التفسير يكون السبب اسما عاما متناولا
لكل ما يدل على الحكم ويوصل اليه من العلل وغيرها فيكون تسمية الوقت والشهر والبيت
والنصاب وساير ما مر ذكرها في بيان اسباب الشرايع اسبابا بطريق الحقيقة وعلى التفسير المذكور
في الكتاب لا يتناول العلل بل يكون اسما لنوع من المعاني المفضية الى الحكم فيكون تسمية تلك الاسباب
اسبابا بطريق المجاز [illegible] واما العلة في اللغة عبارة عن كذا ذكر في الميزان ان العلة في اللغة عند
البعض اسم لعارض يتغير وصف المحل بحلوله فيه وسمي المرض علة لكونه عارضا يتغير المحل بحلوله
فيه من وصف الصحة والقوة الى الضعف وقال بعضهم ان العلة ماخوذة من العلل وهو الشربة بعد
الشربة وسمي المعنى الموجب للحكم في الشرع علة ان الحكم يتكرر بتكرره وقال بعضهم انها في اللغة مستعملة
فيما يوثر من امر من الامور سواء كان المؤثر صفة او ذاتا وسواء اثر في الفعل او في الترك ويقال مجيء زيد
علة لخروج عمرو ويجوز ان يكون مجيء زيد علة لامتناع خروج عمرو وقالوا الطيب والظلم من حلو
النفوس فاحذر داعيه فلعله لا يظلم سمي المانع من الظلم علة وسمي المرض علة لانه يوثر في ضعف
المريض ويوثر في منعه عن كثير من التصرفات فعلى القول الاول سمي الوصف المؤثر في الحكم علة لانه
يتغير به حال المنصوص عليه من الخصوص الى العموم فان الحكم كان مختصا بالمنصوص عليه وبعد معرفة
المؤثر يتغير حكم ظاهر النص من الخصوص الى العموم فثبت الحكم في اي موضع وجدت العلة فيها وعلى
القول الثاني سمي علة لانه يوثر في ثبوت الحكم اما في الاصل او في الفرع قال وهذا الاخير وهو الصحيح لان
الاول فان الشخص اذا ولد مريضا سمي عليلا والمرض فيه علة وليس بمغير لوصف الصحة وبخلاف الثاني
لان الوصف يسمى علة في اول ما ثبت به الحكم من تكرر فكيف يصح اشتقاقه من العلل وانه يقتضي التكرار
ويمكن ان يجاب عن الاول لانه انما سمي عليلا بالنظر الى الاصل فان الاصل في المولود هو الصحة والسلامة
وعن الثاني فان الوصف انما سمي علة باعتبار انه تكرر بتكرر الحكم به وهذا بهذه المثابة وقوله وجد
به اي بذلك الوصف حال المحل معا اشارة الى ان العلة وان كانت متقدمة على المعلول رتبة فهي مقارنة

له في الوجود فان حركة الاصبع التي هي حركة الخاتم مقارنة لحركة الخاتم اذ لو لم يكن كذلك لزم تداخل
الاجسام وهو محال على ما عرف وكذا علة صيرورة الشخص متحركا والسواد علة لصيرورة
الشي اسود وهما يوجدان معا ولهذا جعلنا الاستطاعة التي هي علة الفعل مقارنة له وما اشبه
ذلك اي الجرح والكسر والهدم والقطع علل للانكسار والانهدام والانقطاع مقارنة في الوجود
اياها وهو اي المذكور وهو العلة اي لفظ العلة عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم اي ثبوته ابتداء
احترز بقوله يضاف اليه وجوب الحكم عن الشرط فان الشرط يضاف اليه من حيث انه يوجد عنده
لا وجوبه وبقوله ابتداء عن السبب والعلامة وعلة العلة والشرط ايضا فان المراد بالثبوت
ابتداء الثبوت بلا واسطة وبهذه الاسباب لا يثبت الحكم بلا واسطة ويدخل في هذا الحد العلل
الوضعية التي جعلها الشرع عللا كالبيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص والاوقات للعبا
دات والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالمعاني المؤثرة في الاقيسة فان الحكم في المنصوص عليه مضاف
الى العلة بالنسبة الى الفرع كما مر بيانه ويخرج من هذا التعريف ما ذكر السيد الامام الشهيد
ابو القسم السمرقندي رحمه الله في اصول الفقه العلة في اصطلاح الفقهاء عبارة عما يثبت الحكم
به في الحال من غير احتمال التخلف قال وهذا التعريف يقارب السبب لان العلة والسبب يتساويان
في الاتيان بالاثبات والملائمة والمناسبة وبينهما وبين الحكم غير ان السبب قد يتاخر عنه حكمه
وقد يتخلف ولا يتصور التاخر والتخلف في العلل وعن الشيخ ابي منصور رحمه الله ان العلة هي المعنى
الذي اذا وجد يجب الحكم به معه واحترز بقوله معه عن قول بعض القدرية ان العلة هي الامر
الذي اذا وجد الحكم عقيبه بلا فصل وقد بينا ان ثبوت الحكم بالعلة عندنا بطريق المقارنة لا بطريق
التاخر ولهذا جعلنا الاستطاعة مقارنة للفعل لا سابقة عليه قال صاحب الميزان ان هذا التعريف
هو الصحيح فان العلة ما يجب به الحكم فان وجوب الحكم وثبوته هو بايجاب الله تعالى لكنه اوجب الحكم
لاجل هذا المعنى وبسبب هذا المعنى ويجوز ان يقال يجب به لان الله تعالى قد يفعل بسبب ويفعل
فعلا ابتداء ويثبت حكما بسبب وحكما ابتداء بلا سبب وحكمه وفعله قط لا يخلو عن الحكمة عرفنا
وجه الحكمة او لم نعرف [illegible] علل الشرع غير موجبة بذواتها استدراك من قوله عما
يضاف اليه وجوب الحكم يعني الاحكام وان اضيف الى العلل في الشرع لكن العلل الشرعية غير
موجبة بانفسها فان هذه العلل كانت موجودة قبل ورود الشرع ولم يكن موجبة لهذه الاحكام
بخلاف العلل العقلية فانها موجبة بانفسها اذ المراد من كون العلة موجبة بنفسها عدم تصور
انفكاك الحكم عنها لا انها موجبة له حقيقة اذ المتولدات بخلق الله تعالى والعلل العقلية بهذه
المثابة فان الكسر لا يتصور بدون الانكسار والحركة بدون التحرك والاحتراق بدون الاحراق

وانما الموجب للاحكام هو الله تعالى ادلة ولاية الايجاب عليه وهو قادر على ان يشرع الاحكام بلا علل ولكن
ايجابه لما كان غايبا عن العباد وهم عاجزون عن دركها شرع العلل التي يمكن لهم الوقوف عليها
موجبات الاحكام في حق العمل ونسبت الوجوب اليها فيما بين العباد تيسيرا فصارت العلل موجبة
في الظاهر بجعل الله تعالى اياها كذلك لا بانفسها وفي حق صاحب الشرع هذه العلل اعلام خالصة اي وجه
هي اعلام للعباد على الايجاب لا انها اعلام في حقه وهي نظير الاماتة فان المميت والمحيي هو الله تعالى حقيقة
ثم جعلت الاماتة مضافة الى القاتل بعلة القتل فيما يبتني عليه من الاحكام في حق العباد
من القصاص وحرمان الميراث والكفارة والدية وهذا الذي ذكرنا انها غير موجبة
بذواتها بل بجعل الله تعالى اياها موجبة مثل افعال العباد من الطاعات فانها ليست
بموجبة للثواب بذواتها فان العبد لا يستحق على مولاه بعمله ثوابا قط وقد ينفك الا فعال
عن الثواب ايضا كما قال عليه السلام رب قايم ليس من قيامه الا السهر ورب صايم ليس من
صيامه الا الجوع والعطش الا ان الله تعالى بفضله جعل هذه الافعال كذلك موجبة للثواب
بقوله جزاء بما كانوا يعملون وذلك جزاء المحسنين فصارت النسبة اي نسبة الثواب
الى الافعال بفضله ورحمته واليه اشير جل ذكره جزاء من ربك عطاء حسابا والعطاء
ما كان المعطي يبتدئه بطريق الانعام والاحسان ويؤيده قوله عليه السلام تحشر يوم القيمة
ثلثة دواوين ديوان النعم وديوان الاعمال اي الطاعات وديوان المعاصي فيقابل ديوان
النعم بديوان الاعمال فيبقى ديوان المعاصي فيدخل الله الجنة بفضله ولذلك العقوبات يضاف
الى الكفر من هذا الوجه اي وكما ان الثواب يضاف الى الطاعات يضاف الى الكفر من الوجه الذي ذكرنا وهو
ان الكفر ليس بموجب للعقوبات بذاته بل الله تعالى جعله سببا للعقوبات كما في جعل الطاعات
كذلك قال الشيخ الامام حميد الدين رحمه الله هذا الكلام ينزع الى مذهب الاشعري فان عنده
يجوز العفو عن الكفر والشرك عقلا الا ان السمع ورد انه لا يفعل ذلك فاما عند اهل السنة فالحكمة
يقتضي تعذيب الكافر عن كفره وترك التعذيب ليس بحكمة كذا ذكره الشيخ ابو منصور رحمه
الله في التاويلات وكان الكفر سببا للعقوبة بذاته فلا يستقيم هذا الكلام على اصل السنة ويمكن
ان يجاب عنه بان الكفر وان كان سببا للعقوبة بنفسه عقلا الا انه ليس بسبب بذاته للعقوبات
التي ورد النص بها وانما جعلت سببا لتلك العقوبات بالشرع ولهذا جاز التخفيف في حق بعض
الكفار والتغليظ في حق البعض فكان مثل الطاعات من هذا الوجه كانت اللام في قوله للعقوبات
للعهد اي العقوبات المذكورة في النصوص فاما ان يجعل الافعال لغوا كما قالت الجبرية فانهم
لم يعتبروا افعال العباد اصلا ونفوا عنها تدبير الخالق وجعلوها كلها اضطرارية كحركات

المرتعش

المرتعش والعروق النابضة وجعلوا اضافة الافعال الى العباد مجازا فقالوا مشي زيد وذهب
عمرو بمنزلة طال الغلام ومات زيد وابيض شعر زيد واسود وشاخ عبد الله واذا كان كذلك
لا يكون افعال العباد سببا للثواب ولا للعقاب بوجه بل الله تعالى يعاقب من يشاء ويرحم من يشاء
بحكم تصرفه في ملكه على حسب ارادته او موجبة بانفسها كما قالت القدرية فانهم قطعوا
تدبير الله عز وجل عن افعال العباد بالكلية وقالوا يخترعها العباد ويقدرون ايجادها شاء
الله تعالى او لم يشأ فيكون الافعال اسبابا للثواب والعقاب بانفسها عندهم ولهذا قالوا ان العبد
يستحق الثواب بعمله كما يستحق العقاب بفعله لكونه مستندا به فلا يجعل كما قالوا بل يقال
افعال العباد موجودة منهم باختيارهم بها صاروا عصاة ومطيعين ومخلوقة لله تعالى داخلة
تحت قدرته فيستفاد بالاول ثبوت العدل وهو الظلم تحقيقا لقوله وما ربك بظلام للعبيد واثبات
الفضل تحقيقا لقوله ولولا فضل الله عليكم ورحمته ويستفاد بالثاني معرفة ان الله تعالى موصوف بما
وصف به نفسه محمود به كما قال الله تعالى خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير فيكون الافعال
اسبابا للثواب بجعل الله تعالى لا بذاتها فكذلك حال العلل اي فكان الافعال العلل فلا يكون موجبة
بذاتها كالعلل العقلية ولا يكون مهدرة كما ذهب اليه البعض بل يكون موجبة بجعل الله تعالى اياها
كذلك في حق العمل قال الشيخ رحمه الله في شرح التقويم لو جعلنا العلل موجبة بذاتها يؤدي
الى الشركة في الالوهية فان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى ولا يجوز ان يجعل اعلاما محضا ايضا لان
افعال العباد يخرج حينئذ عن الوسط فيصير الاحكام كلها جبرية بدون سبب والقصاص شرع
جزاء الافعال وكذلك الحدود فاذا جعلنا الاسباب اعلاما لا يكون العقوبات اجزية فثبت ان العقل
ما ذكرنا لم يتبدل كان يدل الاجماع على ان العلل معتبرة غير مهدرة فقال وقد اجمع الفقهاء على ان
الشاهد على الحكم اذا رجع نسبت اليه الايجاب حتى صار ضامنا اذا شهد الشاهدان على انه طلق
امرأته قبل الدخول بها واعتق عبده يقضي القاضي بوقوع الطلاق والعتق وضمن الزوج نصف
المهر ثم رجعا ضمنا نصف المهر للزوج وقيمة العبد للمولى لانهما اسا على التلف فكان التلف مضافا اليهما
فاذا اضيف التلف اليهما مع ان الشهادة علة العلة فاولى ان يضاف الى حقيقة العلة قوله الشرط العلامة
اللازمة وكانه فسره بما ذكر في التمييز بينه وبين العلامة الحقيقية بهذا القيد ومنه اي ومن معنى العلامة
اشراط الساعة اي علاماتها اللازمة جمع شرط بالتحريك وجمع الشرط بالسكون الشروط كذا في الصحاح ومنه
الشروط للصكوك لانها علامات دالة على الصحة والتوثيق لازمة والشرط بالسكون والحركة خيار الجند والشرطي
بالسكون والحركة منسوب الى الشرطة على اللغتين لا الى الشرط لانه جمع كذا في المغرب سمي بذلك لانه نصب
نفسه على زي وهيئة لا يفارقه في اغلب احواله وكانه لازم له ومنه شرط الحجام وهو مصدر شرط الحاجم

وشرط اذا نوع وانما سمى فعله شرطا لا بفعله يحصل في المحاجم علامة لازمة والشرط المبضع وهو
في الشرع اسم لما يتعلق به الوجود دون الوجوب اى يتوقف عليه وجود الشئ بان يوجد عند وجوده
لا بوجوده كالدخول في قول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق يتوقف على وجود
الدخول ويصير الطلاق عند وجود الدخول مضافا الى الدخول موجودا عنده لا واجبا به بل الوقوع بقوله
انت طالق عند الدخول فمن حيث انه لا اثر للدخول في الطلاق من حيث الثبوت به ولا من حيث الوصول اليه
لم يكن الدخول سببا ولا علة بل علامة ولا من حيث انه مضاف اليه وجوده كان الدخول شبيها بالعلل
وكان بين العلامة والعلة فسميناه شرطا ولهذا لا يجب الضمان على شهود الشرط بحال وانما يجب الضمان
على شهود التعليق اذا رجعوا قال السيد الامام ابو القاسم هو في الشريعة عبارة عما يقف ثبوت
الحكم وجوده ولا يكون من جملة المخرف ثم قال الاشياء التى يقف الحكم على وجوده خمسة اقسام
العلة ووصف العلة والسبب والشرط والركن فالعلة هي المؤثرة في ثبوت الحكم ولا يتاخر الحكم عنها والسبب
قد يتاخر عنه ويجوز ان لا يثبت به الحكم والركن ما هو عين التصرف ولا يتم الا به كالقيام والركوع والسجود في
الصلوة ولفظ العاقدين في العقود والركن لا يتأتى الا في التصرفات فاما في غير التصرفات فلا واما الشرط فما لا
لا تاثير له بوجه كالطهارة في الصلوة والشهود في النكاح الا ان الحكم لا يثبت شرعا الا عنده قال صاحب
الميزان تفسير الشرط بانه ما يتوقف عليه وجود الحكم دون وجوبه فاسد لان الحكم لا يتوقف على الشرط
بل العلة ويقف عليه وعدم الحكم قبل وجود الشرط ليس بعدم الشرط بل لعدم العلة التى هي العدم
الاصلى فاذا وجد الشرط وجدت العلة عند وجوده لانه يثبت الحكم لوجود العلة ولانه انما يستقيم
على قول من قال بتخصيص العلة فان من جوز ذلك يقول اذا وجدت العلة ولم يوجد الشرط امتنع
وجود الحكم لعدم الشرط مع بقاء العلة فاما عند من لم يجوز ذلك كان امتناع الحكم لعدم العلة لا لعدم
الشرط وكان الاولى ان يقال الشرط ما يوجد الحكم عند وجوده او ما يقف المؤثر على وجوده في اثبات الحكم
ويمكن ان يجاب عنه بان العلة اذا توقف على الشرط كان حكمه متوقفا عليه بواسطة العلة التى فيصح
هذا التعريف وعرّف بعضهم بانه ما يتوقف عليه تاثير المؤثر وهو غير مطرد لصدقه على المؤثر
ومؤثره اذ تاثير المؤثر يتوقف على ذات المؤثر فيه وقيل هو ما يستلزم نفيه نفي امر على وجه
لا يكون سببا لوجوده ولا داخلا فيه ويدخل فيه شرط الحكم وشرط السبب من حيث انه يلزم من نفيه نفي
السبب وليس هو السبب ولا جزؤه وفيه احتراز عن انتفاء الحكم لانتفاء العلة او السبب كما بينا
وقد يقام الشرط مقام العلل على ما تبين بعد في باب تقسيم الشرط وفي مسئلة حفر البير فانه شرط التلف
دون علته والحكم يضاف اليه لتعذر اضافته الى الفعل اي العلة واما العلامة فهي الامارة في اللغة كالميل
للطريق والمنارة للمسجد وفي الشرع هي ما يعرف وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه تكون

العلام

مة دللا على ظهور الحكم عند وجودها فحسب مثل التكبيرات في الصلاة اعلام على الانتقال من ركن
الى ركن والاذان على الصلاة والتلبية شعار الحج فهذا اي ما ذكرنا من المعاني اللغوية والاصطلاحية
فان هذه الجملة وهي السبب والعلة والشرط والعلامة قال القاضي الامام هذه ضروب متشابهة ففي
السبب معنى العلة وفي العلة الشرعية معنى العلامة وفي الشرط معنى العلة والعلامة قد تشبه بالشرط
والعلة ففيهما معنى العلامة ولا يمتاز بعضها عن بعض الا بالحد تامل ما بـــــــ تقسيم السبب
اعلم ان تقسيم مشايخنا السبب والعلة والشرط والعلامة على الاقسام المذكورة ليس باعتبار ان
حقايقها ينقسم الى هذه الاقسام كانقسام حقيقة الانسان الى الرجل والمراة لان ما هو حقيقة
من كل قسم من هذه الاشياء احد اقسامها المذكورة فلا يستقيم التقسيم باعتبار الحقيقة ولكن
تقسيمهم اياها باعتبار معنى عام وهو يطلق عليه اسم السبب او العلة او الشرط سواء كان بطريق
الحقيقة او باعتبار ما يوجد فيه جهة السببية والعلية والشرطية توجه فحينئذ يستقيم التقسيم
ويدل على ما ذكرنا قوله وقد مر من قبل هذا ان وجوب الاحكام يتعلق باسبابها يعني لما ثبت
ان الوجوب متعلق بالاسباب يحتاج الى بيان تقسيم انواع السبب وبيان وجوه تعلق الحكم به
فهذا يدل على ان التقسيم ليس باعتبار حقيقة السبب فان الاسباب التى مر ذكرها ليست باسباب حقيقة
على ما اختاره المصنف في تعريف السبب بل هي علل سميت اسبابا بطريق المجاز لافضائها الى الاحكام
فعرفنا ان وجه التقسيم ما قلنا ثم الشيخ رحمه الله جعل السبب المجازى قسما والسبب الذى له
شبه العلة قسما وذلك يقتضى ان يكون هذا القسم غير ذلك القسم وليس كذا اذ السبب الذى شبه
العلل غير السبب المجازى على ما ذكره الشيخ في اخر الباب فكانت الاقسام ثلثة في الحقيقة فلا يستقيم
تقسيمها على الاربعة الا باعتبار الجهة مما يشيع في مثل هذا المواضع لان هذه التقاسيم باعتبار
التعدد في الخارج والشئ الواحد لا يتعدد في الخارج بتعدد الجهات ولو اعتبرت الجهات فيما نحن فيه ولو
انقسم باعتبارها لم ينحصر الاقسام على الاربعة بل يزيد عليها بان يجعل القسم الرابع باعتبار كونه تسبيبا
قسما وباعتبار معنى العلة قسما وان يجعل السبب الحقيقي باعتبار كونه طريقا قسما وباعتبار عدم
اضافة الوجوب قسما وهلم جرا فتبين ان الاقسام في الحقيقة ليست الا ثلاثة سبب حقيقي كدلالة السارق
وسبب في معنى العلة كقود الدابة وسبب مجازي له شبه العلل كالطلاق المعلق ولهذا لم يذكر القاضي
الامام ابو زيد في التقويم القسم الثانى فيه شبهة العلة وذكر مكانه السبب الذى هو علة وهو الموجب
الحكم بنفسه في الزمان الماضى كالنصاب قبل الحول وسيأتى بيانه قوله اما السبب الحقيقي ما يكون
طريقا الى الحكم هو بمنزلة الجنس تحته السبب والعلة والشرط وغيرها فاحترز بقوله من غير ان يضاف
اليه وجوب عن العلة وبقوله ولا وجود عن الشرط وعن العلة ايضا فان وجود الحكم يضاف الى العلة توقفا

كما يضاف الى الشرط ثبوتا عنده بقوله ولا يعقل فيه معاني العلل اي لا يوجد له تاثير في الحكم بوجه بوا
سطة وبغير واسطة عن السبب الذي له شبه العلل وعن السبب الذي فيه معنى العلة
فان كلا منهما طريق الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجود ولا وجوب ولكن لا يخلوا عن معنى
العلة كما ستعرف وقد تم التعريف ثم بين خلوه عن معنى العلة بقوله لكن يتخلل بينه وبين
الحكم علة لا يضاف الى علة غير مضاف الى السبب الى اخره من القسم الرابع وهو السبب الذي في
العلة مثل سوق الدابة وقودها هو سبب الى كل واحد منهما سبب لما يتلف بها اي بالدا
بة والنفس حالة القود والسوق لا علة لانه اي السوق او القود طريق الوصول الى الاتلاف لانه
موضوع له ليكون علة لكنه بمعنى العلة لان السوق او القود يحمل الدابة على الذهاب كرها
فصار فعلها مضافا الى المكره فيما يرجع الى بدل المحل فاما فيما يرجع الى اجزاء المباشر
فلا حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب الكفارة والقصاص ولهذا السبب حكم العلة من كل
وجه لان علة الحكم لما حدثت بالاولى صارت العلة الاخيرة حكما للاولى مع حكمها لان حكم
الثانية مضاف اليها وهي مضافة الى الاولى فصارت الاولى بمنزلة علة لها مثاله الرمي المصيب
القاتل فانه سبب موت موجب للموت فان فعل الرمي ينقطع قبل الاصابة لكنه اوجب
جرحا في السهم وصل به الى الرمي واوجب نقض بنية ثم انتقاض البنية احدث الاماتة فقتله
فكان الرمي سببا موجبا وله حكم حز الرقبة من كل وجه فصار الموت وسراية الالم وانتقاض
البنية ونفوذ السهم احكاما للرمي و[illegible] وكذلك شهادة الشهود اي وكالسوق شهادة
الشهود بالقصاص سبب بقتل المشهود عليه وحكم العلة الا انها علة الا انها علة
لان حد العلة فيه اي في فعل الشهادة او كلام الشهود ما يوجد لتخلل الواسطة بينه وبين
الحكم كما سنبين لكنه اي فعل الشهادة طريق الى القتل محض خالص لان الشهادة
لم يوضع للقتل في الاصل ولم لها تاثير في القتل بوجه لتوسطه فعل المختار بينهما وبين يوجد صح
الحكم وكان اي فعل الشهادة سببا لا علة لانه ليس بمباشر للقتل ولهذا اي ولكنه سببا
لم يجب بفعل الشهادة القصاص عند الرجوع يعني اذا رجع الشهود بعد استيفاء الولي
القصاص من المشهود عليه لم يجب القصاص على الشهود بشهادتهم الكاذبة عندنا خلافا
للشافعي لان جزاء القصاص في هذه الصورة لانه حصل السبب المؤكد بالعمل الكامل اي العمد
الكامل الى القتل بمنزلة المباشرة في ايجاب القصاص لان القصاص انما وجب للزجر كما اشار
اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة والسبب اذا قوي وادى الى الهلاك غالبا الحق بالقطع
بوقوع الاحتياج حينئذ الى الزجر فوجب القود به وان ضعف ولم يؤد الى الهلاك غالبا استغنى
عن

عن الزجر فسقط القود وقد قوي السبب هاهنا لان الشاهد عين المشهود عليه يعني قصد
بشهادته اتلاف شخص بعينه لا يمكنه التخلص عنه الا بالتمكين فصارت شهادته سببا معينا
للقتل في حق هذا الرجل بخلاف حفر البير ووضع الحجر على الطريق لانه لم يقصد بهما اتلاف
انسان بعينه فلا يوجب القود ولان الشهود الجاوا القاضي الى القضاء بالقتل فانه يخاف
العقوبة ان امتنع عنه وهو هلاك حكمي مثل من الهلاك الحقيقي والملجي كالمباشر في ايجاب
القصاص عليه لان فعل المكره ينسب اليه فصار كان الشهود تكلفوه بالقصاص فان القضاء اتلاف حكما
بان صار نفسه لغيره حتى قتله والدليل عليه انهم ضمنوا الدية مع مباشرة الولي مختارا ولا يرجعون
الى الولي لانهم ضمنوا بمباشرتهم الاتلاف حكما معنى قوله المؤكد بالعمل الكامل ما ذكر في المهذب
ان الشهود ان قالوا عند الرجوع تعمدنا وعلمنا انه يقتل بشهادتنا يجب القصاص عليهم
انه تسبب لا ينقطع المباشرة حكمين فكان كالاكراه وكذا ان قالوا تعمدنا ولم نعلم انه يقتل بقولنا وهم
ممن يجوز ان يخفى عليهم مثله اقرب عندهم بالاسلام حلفوا عليه ولا يجب به القصاص وعز وا
ويجب دية مغلظة موجلة في اموالهم لانه يثبت بقولهم الا ان يصدقهم العاقلة فيكون عليهم
وان قالوا اخطانا اليمين غيره حلفوا ويجب الدية مخففة في اموالهم الا ان تصدقهم العاقلة
فيكون عليهم لكنا نقول ان قول الشهادة ليس بقتل بنفسه بلا شبهة لكونه غير موضوع
للقتل ويتخلف القتل عنه في كثير من الصور وانما يصير فعل الشهادة قتلا بواسطة
ليس في يد الشاهد تحصيله وهو اي تلك الواسطة وتذكير الضمير كتذكير الخبر حكم القاضي
بوجوب القصاص ومباشرة الولي الصادر من غير اختيار اذ ليس في وسع الشاهد ايجاد ما يظهر
القاضي بقضائه او يوجبه والاختيار ايجاد القتل من الولي فبقي تسبيبا فلا يجب به ما يجب بالقتل
لانه شرع بطريق المماثلة ولا مماثلة بين التسبيب والمباشرة وقد بينا ان الكفارة على المسبب
كما في البير وواضع الحجر مع انها جزاء قاصر لان وجوبها يعتمد المباشرة فالقصاص الذي هو
جزاء كامل يعتمد على المباشرة اولى ان لا يجب عليه ولا معنى لما ذكر من الالجاء لان القاضي انما
يخاف العقوبة في الاخرة وبه لا يصير ملجا فان كل واحد منا يقيم الطاعة خوفا من العقوبة
على تركها في الاخرة فلا يصير به مكرها ولئن سلمنا الالجاء في حق القاضي فلا نسلم في حق الولي
لانه مندوب الى العفو شرعا فثبت ان فعلهم تسبيب وليس بمباشرة حكما ولئن سلمنا انه مبا
شرة حكما فلا نسلم وجوب القصاص عليهم لانه قد ثبت من اصلنا ان المباشر الحقيقي وهو الولي
هاهنا لا يجب القصاص لسببه قضاء القاضي فعل المباشر حكما اولى انه لا يلزم لان الضمان بالقتل الذي
باشره الولي بالشهادة وحدها فان الولي لو لم يقتل المشهود عليه بعد الشهادة والقضاء لا يجب

الضمان على احد بالاتفاق فان قيل قد روي عن ابي بكر رضي الله عنه انه قتل شهود القصاص
بعد ما رجعوا وروي ان شاهدين شهدا عند علي رضي الله عنه على رجل بالسرقة فقطع
يده ثم جاء باخر فقالوا اوهمنا انما السارق هذا فقال اصدقكما على هذا واغرمكما الدية ولو
علمت انكما تعمدتما على الاول لقطعت ايديكما فثبت بهذين الامرين ان الفعل فيهما موجب للقصاص
قلنا حديث ابي بكر رضي الله عنه غريب جدا لا يعتمد عليه ولو ثبت يحمل على السياسة وحديث
علي رضي الله عنه خرج على وجه التهديد فانه ثبت من مذهبه ان اليدين لا تقطعان بيد واحدة ولما
بين وجه السببية في شهادة الشهود شرع في بيان معنى العلة فيها فقال واما صار هذا القسم
يعني شهادة الشهود في حكم العلل حتى يوجب بحيث يصلح للدية وان لم يصلح موجبا لان مباشر القتل اضيف
اليه من حيث انه لم يكن للمولى ولاية الاستيفاء
وقتل بشهادتهم واما حدث بها فكان استيفاؤه مرتبا على شهادتهم وتمكينهم اياه فصار
في حكم العلة بصيرورة المباشرة التي هي علة التلف مضافة اليه مع كونه في نفسه سببا من قبل ان المبا
شرة حادثة باختيار المباشر يعني باختياره الصحيح بخلاف حدوث مباشرة المكره باختياره فان
ذلك الاكراه لا يجعل سببا حتى لم يمنع وجوب القصاص به لان تلك المباشرة حادثة باختيار فاسد
فاوجب نقل الفعل الى الاول كانه باشره فبقي للاول اي فعل الشهادة سببا له حكم العلل حتى صلح
للايجاب ما هو ضمان المحل وهو الدية ولم يصلح للايجاب ما هو جزاء المباشرة وحدث منهم
في اداء الشهادة وقد انقطعت بالفراغ عن الاداء ثم حكم الحاكم وما وجب به يضاف اليهم لانهم
الزموا الحاكم ذلك الا ان التلف الواقع بالحكم تلف حكمي والاتلاف الحقيقي بمباشرة الولي وهو به
مختار غير ملجأ حكما فيفتقر فعله عليه ولا ينتقل الى الشهود فلا يضمر القتل حقيقة قوله
وان اعترض على السبب اي على السبب الذي هو طريق الوصول الى الحكم علة يضاف الحكم اليها
لا يضاف تلك العلة الى ذلك السبب بوجه كان ذلك السبب محضا اي سببا حقيقيا وهو بيان
القسم الاول من الاسباب مثل دلالة الرجل على مال الغير ليسرقه ففعل لم يضمن الدال شيئا
لان الدلالة سبب محض اذ هي طريق الوصول الى المقصود وتخلل بينها وبين المقصود علة غير
مضافة الى الدلالة وهي فعل القوم الصادر عن اختيارهم فلم يكن في دلالتهم شيء من معنى العلة
فلا يكون له شركة في المصاب الا اذا ذهب معهم ودلهم على الحصن فحينئذ شركهم في المصاب
لان فعله اذا ثبت فيه معنى العلة ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا سعى انسان الى سلطان ظالم في حق
اخر بغير حق حتى غرمه مالا كان الساعي ضامنا وهو صاحب سبب محض لتخلل فعل مختار
بين فعله وبين الحكم كما في دلالة السارق لانا نقول ذلك اختيار بعض مشايخنا المتاخرين

لقلة

لقلة السعاة في هذا الزمان دون متقدميهم ويؤيده ما ذكر صدر الاسلام ابو اليسر
في اصول الفقه اذا سعى انسان الى سلطان في حق اخر حتى غرمه مالا بغير حق مشايخنا
يفتون ان الساعي يضمن وبعضهم قالوا ان كان السلطان معروفا بالظلم ويغرم من سعى به
اليه يضمن الساعي وان لم يكن معروفا لا يضمن ولكن نحن لا نفتي به خلاف اصول اصحابنا لان
السعي سبب محض لهلاك المال فان السلطان يغرمه اختيارا لا طبعا ولكن القاضي لو راى تضمين
الساعي له ذلك لان الموضع موضع الاجتهاد فنحن نكل الراي الى القاضي حتى ينزجر السعاة
عن السعي قوله ومثله اي ومثل الذي كان على السارق والذي دل على تحصين رجل
قال الى اخره لم يرجع الى المتزوج على الدال بقيمة الولد الذي اداها الى المالك فيما بينا انه
صاحب سبب للوصول الى المقصود ولكن تخلل بينه وبين المقصود وهو الاستيلاد علة غير
مضافة الى السبب وهي عقد النكاح الذي باشره الرجل والمراة باختيارهما بخلاف ما اذا زوجها
رجل على هذا الشرط اي بشرط انها حرة بان قال زوجتكها على انها حرة حيث يرجع المستولد بضمان
على المزوج لانه صار صاحب علة اذ الاستيلاد مبني على التزويج فيكون الاستيلاد بناء
على التزويج وشرط الحرية وكان شرط العلة بمنزلة الحرية كالتزويج وكان الشارط لها صاحب
علة فصار كانه قال انا اكفلك بما يلحقك بسبب هذا العقد او قال ما لزمه من الضمان انما لزم
بالاستيلاد بحكم التزويج لانه موضوع له فكان المزوج صاحب علة فيضاف الحكم اليه ولذلك قلنا
ان المزوج لا يرجع على المخبر لانه صاحب سبب قلنا في الموهوب له الجارية اذا استولدها ثم استحقت
وضمن المستولد قيمة الولد لم يرجع بما ضمن على الواهب لان السبب هو الهبة والهبة ليست بمو
ضوعة للاستيلاد بل هي موضوعة لاظهار الجود والسخاوة واثبات الملك والملك يتحقق بدون الا
ستيلاد بخلاف النكاح لانه موضوع للاستيلاد بطلب النسل قال عليه السلام تناكحوا توالدوا
تكثروا الحديث وكذلك اي وكان الموهوب له لا يرجع بقيمة الولد على الواهب لا يرجع المعير على
المستعير بضمان الاستحقاق يعني اذا تلف المستعير المستعار باستعماله ثم ظهر الاستحقاق وضمن
المستعير قيمته لم يرجع بها على المعير لما قلنا ان السبب المحض لا يضاف اليه الحكم مع وجود العلة
الصالحة للاضافة اليها والاعارة سبب محض لا يضاف الاستحقاق اي الاستعمال الذي هو علة
التلف اليه بخلاف المشتري اذا استولد الجارية المراة ثم ظهر الاستحقاق فانه يرجع بقيمة الولد
التي ضمن المستحق وثمن الجارية على البائع لان البائع صار كفيلا عن المشتري ان المشتري انما
شرط عليه اي بسبب ما شرط البائع على المشتري من البدل لان مبنى البيع على مساواة البدلين
في حكم الضمان فلما كان الثمن من جانب المشتري سالما ينبغي ان يكون المبيع للمشتري وذكر ان

يكون البايع كفيلا بسبب تملكه البدل فصار كانه قال للمشتري ان الملك قد ثبت لك في الجارية بحكم تبعي وان ولدك منها حر بحكمي تبعي بان ضمنك احد بحكم باطل فانا كفيل لك بما ضمنك
وهذا الضمان لا يمكن اثباته في عقد التبرع وانما يثبت في عقد الضمان باشتراط البدل وانما قال
بحكم باطل لان الحكم باستحقاق في زعم البايع باطل ولذلك اي ولان الرجوع على البايع باعتبار معنى
الكفالة لم يرجع المشتري بعقر الذي ضمنه على البايع لان ما ضمنه من العقر قيمة ما سلم له من منافع
البضع فلم يكن غرما فلم يصح الكفالة به اي لم يكن تقدير كفالة البايع بما ضمنه لانه ليس بغرامة
والرجوع بحكم الكفالة انما يصح ان لو كان الغرم لاحقا هذا طريق بعض المشايخ ومختار المصنف وذكر
شمس الايمة رحمه الله ان المشتري انما يرجع بقيمة الاولاد لا بمباشرة عقد الضمان فقد التزم البايع
الا ترى ان صفة السلامة عن العيب ولا عيب فوق الاستحقاق وبمباشرة عقد التبرع لا يصير ملتزما
سلامة المعقود عليه عن العيب ولهذا لا يرجع د بالعقر في الوجهين لانه لزمه بدلا عما استوفاه ولا رجوع
له العيب في ما استوفاه بنفسه وان كان البايع ضمن له صفة السلامة عن العيب قال وهذا اصح فقد ذكرنا
في كتاب الاجارة ان العبد المأذون اذا اجر دابة فتلفت باستعمال المستاجر ثم ظهر الاستحقاق رجع
المستاجر بما ضمن من قيمتها على العبد في الحال والعبد لا يؤاخذ بضمان الكفالة ما لم يعتق وهو مؤاخذ
بالضمان الذي بسببه العبد بعد ما التزمه صفة السلامة عن العيب بعقد الضمان فعرفنا ان هذا
الطريق هو الاصح قوله ولا يلزم على هذا اي على ان الحكم لا يضاف الى السبب المحض مع وجود العلة
دلالة المحرم على الصيد انه اي جعل الدلالة يوجب الضمان على المحرم الدال وان كان فعل الدلالة سببا محضا
لانه يتخلل بين الدلالة وبين المقصود فعل مختار وهو القتل من المدلول وقوله ولان الدلالة جواب
السؤال يعني لا نسلم انها سبب بل الدلالة هي ازالة امن الصيد مباشرة جنايته لان الامن يزول بها عن
الصيد فانه امن ببعده عن الناس وتواريهم عن اعينهم وانه قد التزم بعقد الاحرام الامن للصيد
فيه فصار الدال جانيا بازالة الامن عنه بالدلالة فيضمن اذا اصحت الدلالة اي وجدت شرايطها وهي
ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد اذ لو كان عالما به لم يحدث له تمكن من قبله بدلالته فكان وجودها
وعدمها سواء وان كان يصدقه المدلول في الصيد يعني في الدلالة حتى لو كذب وصدق غيره
لا ضمان على المكذب وان يتصل القتل بهذه الدلالة وان يكون الدال محرما عند القتل حتى لو كان محرما
عند الدلالة وحل وقت القتل لا يجب الضمان لان الوجوب يتقرر عند القتل فيشترط الاحرام عند
القتل وقوله عبرانها اي الدلالة جواب عما يقال لو كانت الدلالة جناية بنفسها ينبغي ان
لا يتوقف وجوب الجزاء على قتل مدلول الصيد فقال عبرانها بعرض للانتقال والاحتمال الاحتمال
ان يتوارى الصيد عن المدلول فلا يقدر عليه فيكون امنا كما كان فصار كما اذا اخذه ثم ارسله
اورماه

اورماه فلم يصبه فلذلك لم يجب الضمان حتى يستقر بما كان ذلك اي يتوقف الحكم الى الاستقرار بمنزلة
الجراحة يستاني فيها اي ينتظر المال امرها لمعرفة قرارها في حق الضمان لانها ان اندملت بالبرء موضوعه
على وجه لا يبقى بها اثر وهو كالمضارب اذا امره رب المال ويشتري في بلد كذا فجاوزه يجب
الضمان بنفس المجاوزة ولكن لا يتاكد لاحتمال الانتقاض بالمعاودة الى ذلك البلد قبل التصرف
فاذا تصرف قبل المعاودة فحينيذ يتاكد الضمان كذا هاهنا فاما الدلالة على مال الناس فليس
بنفسها بمباشرة لان المال غير محفوظ بالبعد عن ايدي الناس واعينهم بل هو محفوظ بالقرب
منهم وبايديهم والدلالة لم يلتزم الحفظ ايضا ولا يصير جانيا بازالة الحفظ بدلالته فبقيت دلالته
سببا محضا قوله ولا يلزم الدلالة الموجود جواب سؤال اخر يرد على ما ذكرنا يضاف
دلالة المودع السارق على الوديعة سبب محض كدلالة غير المودع لتخلل فعل المختار بينها
وبين التلف ثم انها توجب الضمان على الدال بالاتفاق فقال هو ضامن بجنايته مال الوديعة بترك
ما التزمه بعقد الوديعة من الحفظ وتضييعه فكان ضامنا بالمباشرة دون التسبيب مضاف
اليه اي في الدلالة على موجب العقد الى موجب عقد الاحرام فانه ترك ما التزمه بعقد الاحرام
من ترك التعرض للصيد وامنه عنه كالمودع ترك ما التزمه بعقد الوديعة فكان صيد
الحرم يكون راجعا الى بقاع الارض مثل اموال الناس يعني لو دل حلال في الحرم على صيد الحرم
فقتل بدلالته لم يضمن الدال شيا كما لم يضمن الدال على مال انسان ليسرقه لان صيد الحرم باعتبار
كونه راجعا الى بقاع الارض مثل اموال الناس فان الشارع جعل الحرم مامنا بقوله حرما امنا
لاستيناس زوار البيت ومجاورته ليبقى البيت معمورا الى اخر الدهر بمجاورتهم وزيارتهم فان
العمارة لا تحصل الا من كانت حرمة الصيد باعتبار انه من عمارة الحرم وزينته فاشبه تعرض
الصيد فيه اتلاف اموال المملوكة واتلاف منافع المسجد والاموال المحرمة لحق الله تعالى كالاموال
الموقوفة الا ترى ان الضمان الواجب فيه ضمان المحل كضمان الاموال حتى لا يتعدد بتعدد الجاني
والضمان الواجب بالاحرام جزاء الفعل حتى يتعدد بتعدد الجاني مع اتحاد المحل كالجزاء الواجب
بالجناية على النفس عمدا واذا كان كذلك بقيت دلالته سببا محضا كدلالة غير المودع السا
رق على مال انسان لتخلل فعلها مختار بينها وبين التلف وهو فعل الصايد وانعدام عقد
التزام للتعرض من الحلال قوله ومن دفع مثال اخر للتسبيب المحض وجابه نفسه اي
ضرب بذلك السكين او السلاح نفسه فهلك من الوجي وهو الضرب باليد او بالسكين من
باب منع لان ذلك اي الدفع الى الصبي سبب محض لانه طريق الى التلف اعترض عليه علة وهي
قتل الصبي نفسه باختياره لا تضاف تلك العلة الى السبب بوجه لان الدافع امره بامساك

السلاح الا باستعماله وانه تلف باستعماله وهو مختار في ذلك غير مامور به من جهة الدافع فاذا
سقط عن يدي الصبي على الصبي فجرحه كان الضمان حينئذ على الدافع لانه الضمير للشان اضيف
الى الدافع العطب اي الهلاك هاهنا لان الهلاك لم يحصل بمباشرته فعل الاهلاك اختيارا فاما السقوط
الذي هو حكم دفع الدافع وهو متعد في الدفع فيضاف ما لزم من الامساك اليه فيضمن فصار اي الدفع
في هذه الصورة سببا له حكم العلة باعتبار ان علة التلف وهي السقوط عن يد الصبي يضاف اليه وكذلك
اي وكذا دفع السكين في المسئلة الثانية من حمل صبيا يعني صبيا حرا لا يعبر عن نفسه لبس منه سبيل
اي ليس له ولاية عليه الى بعض المهالك فهلك بذلك الوجه اي بالحر في موضع الحر والبرد في موضع
البرد او بالتردي من الشاهق او كانت الارض مسبعة او محياة فهلك بافتراس السبع او اللدغ حيث
كان عاقلة الغاصب ضامنا اي الذي حمله الى المهلكة فصار بمنزلة الغاصب ضامنا للدية عندنا استحسانا
ولو قيل ضمنه او ضامنين لكان احسن وفي القياس لا شي عليهم وهو قول زفر والشافعي رحمهما الله
لان الحر لا يضمن بالغصب فان ضمان الغصب مختص بما هو مال متقوم والحر ليس بمال فلم يكن النقل
الى المهلكة غصبا وكذا اذا نقله باذن وليه او حصل في يده بغير صنعه والدليل عليه انه لو مات
حتف انفه او بمرض لا يجب الضمان وكذا لو كان الصبي مكاتبا لانه بمنزلة الحر والحر حقيقة اولى بذلك
وكذا لو كان يعبر عن نفسه لا يجب الضمان فكذا اذا لم يعبر لانهما سواء لانهما لا يضمنان بالغصب
وجه الاستحسان انه سبب لاتلافه بغير حق باستيلائه عليه والتفويت اذا كان متعديا في تسبيبه
كان ضامنا للدية على العاقلة كحافر البير وذلك لان الصبي محفوظ بيد الولي فصارت يده عليه مسك
لحفظه فاذا ازال يده بطريق التعدي فقد ازال المسك الحافظة فصار الصبي في يد الغاصب
حقيقة وحكما لوجود الاستيلاء عليه بلا معارضة فان الصبي لا معارضة بيده ولا بلسانه اذا ابيان
له في ذلك لمكان انه لو كان بمكان اخر لما اصابه السبب الموجب للتلف وكان تحصيله في ذلك الموضع
تعديا والتلف مضاف الى حصوله في ذلك المكان اذ لو كان بمكان اخر لما اصابه السبب الموجب فكان تقريبه
الى المهلكة سببا في معنى العلة باعتبار العلة لانه يقال لولا تقريبه اياه من هذه المهلكة لما اصابه الافة
المهلكة بخلاف ما اذا مات حتف انفه وبمرض لان السبب الهلاك امر حدث من نفس الصبي ولا يضاف
الى ازالة يد الولي عنه ولا الى نقله الى مكان اخر اذ لا يقال لولا اخذه من يد وليه واستيلاؤه عليه
او لولا تقريبه من المكان الفلاني لم يمت اذ لو كان في يد الولي او في مكان الاول لاصابه الموت ايضا
اذ الموت محتوم على العباد فلم يكن نقله سببا فضلا من ان يكون في معنى العلة بخلاف ما
اذا كان الصبي يعبر عن نفسه لانه يعارضه فلا يثبت يده حكما الا ترى انه لو ادعى انه عبده حكم
فيه قول الصبي لا بيده وبخلاف المكاتب الصبي الصغير لان الشرع قطع الولاية على المكاتب الصغير

وجعله

وجعله بمنزلة الكبير حكما حتى لو تولى على ما في يده من الاكساب ولا على نفسه فلا يزوج ولما الحق بالكبير
لم يثبت عليه يد المستولي لكون يده من نفسه اقرب كذا في الاسرار فتبين بما قلنا ان هذا ضمان جنايه
لا ضمان غصب والحر يضمن بالجناية مباشرة وتسبيبا واذا قتل الصبي في يد الغاصب رجلا عمدا
او خطا حتى ضمن عاقلته الدية لم يرجع عاقلته بما ضمنت على عاقلة الغاصب لانه انشا القتل باختيار
فلو ثبت للعاقلة حق الرجوع على الغاصب كان ذلك باعتبار يده على الصبي بعوض لما ذكرنا دليل المسائل
الثلث يعني ما ذكرنا في سقوط السكين ان الدافع ضامن لان الدفع فيها سبب له حكم العلة لاضافة السقوط
اليه وكذلك في المسئلة الحمل الى بعض المهالك وذكرنا في مسئلة قتل الصبي نفسه ان الدافع لا يضمن شيا
لاعتراض علة يمنع اضافة الحكم الى الدافع وكذلك في قتل الصبي رجلا في الغاصب وفي مسئلة الصبي
في يده يضمن وليه وكذلك اي ومن دفع الى صبي سكينا وانه اذا اعترض عليه فعل مختار انقطع
الحكم عنه وبقي سببا محضا والا كان سببا في حكم العلة للتلف مفض اليه بان سقط الصبي من الدابة
وهلك وهي واقفة او قد سارت بنفسها ضمنت عاقلة الحامل دية الصبي سواء كان الصبي ممن
يتمسك على الدابة اي يقدر على امساك نفسه وضبطها والثبات عليها او لم يكن لان الحامل
سبب لاتلافه حين حمله عليها فانه لو لا حمله لما سقط وهو متعد فيه لانه ليس سبيل منه شرعا
ولم يوجد علة صالحة لاضافة الحكم اليها بعده فبقي الحكم مضافا اليه وصار الحامل بمنزلة صاحب
العلة لان السبب كالمباشر في هذا الباب اذا كان متعديا وان سار فيها الصبي وهو بحيث يقدر عليها
اي يقدر على منع الدابة من السير وعلى ان يسيرها على وفق ارادته انقطع السبب اذ لم يبق
السبب معتبرا بهذه المباشرة الحادثة لان الصبي اذا كان متمسكا على الدابة كان مختارا في سيره
الدابة والتلف حدث بسيرها فقد اعترض على السبب فعل مختار فانقطع عنه نسبة الحكم
الى السبب وان كان بحيث لا يتمسك على الدابة ضمن الحامل الدية على عاقلته لان الصبي الذي لا يتمسك
على الدابة بمنزلة المتاع الموضوع على الدابة فلا يمكن نسبة السير اليه ولانه لم يوجد ما يقطع به
نسبة الحكم عن السبب فبقي مضافا اليه وكذلك اي ومثل دافع السكين او الحامل على الدابة في
التفصيل الذي ذكرنا رجل قال لصبي اصعد هذه الشجرة وانفض ثمرها لنا لكل انت وانا او لناكل نحن
فعل فعطب لم يضمن الامر لانه صاحب سبب فانه تخلل بينه وبين السقوط والهلاك ما هو علة
وهو صعود الصبي الشجرة باختيار لمنفعة نفسه فينقطع نسبة الحكم بها عن السبب فان قيل
هذا الجواب مستقيم في قوله لناكل انا وانت ولكن في قوله لنا لناكل نحن لا يستقيم بل ينبغي ان يسقط
نصف الضمان لان قوله لاكل انا يوجب كل الدية وقولنا لنا لناكل لا يوجب شيا فاذا قال لناكل نحن
كان جمعا بين ما يوجب الضمان وما لا يوجبه فيوجب سقوط نصفه كما اذا الدغه حية وجرحه

اشان بسقط نصف الضمان لاجتماع موجب وغير موجب قلنا الاصل ان يضاف الحكم الى العلة
دون السبب وانما يضاف الى السبب عند تعذر الاضافة الى العلة بالكلية وها هنا لم يتعذر
الاضافة لان صعود الصبي باختياره لنفعه نفسه قد وجد وهو صالح لاضافة الحكم اليه
وانقطاعه عن السبب وان كان باشراك الامر نفسه في المنفعه بقوله لنا، كل نحن صالح للاضافة
اليه الا انه سبب والحكم يضاف الى العلة دون السبب فاما الجرح والذبح فكل واحد منهما علة
للتلف فاذا اجتمعا وتعذر الترجيح يضاف الحكم اليهما جميعا لانه اى الامر صار بمنزلة صاحب
العلة لما وقعت المباشرة الصبي علة وهو الصعود للامر بحكم الامر صار الامر مستعملا له في
التلف بمنزلة الالة واضيف فعل الصبي اليه فصار امره سببا معنى العلة باضافة العلة اليه فيجب
الضمان عليه على هذا الاصل وان السبب المحض لا يضاف اليه الحكم ويضاف الى السبب الذي فيه معنى
العلة قوله واما الذي يسمى سببا مجازا اي السبب الذي يطلق عليه اسم السبب بطريق المجاز
وانما خص هذا القسم بهذا الاسم وان كان غيره من الاقسام سوى القسم الاول مجازا ايضا لانه
خلاص معنى الافضاء الى الحكم في الحال بخلاف ما اذا وجد فيه معنى العلة لان معنى الافضاء فيه
موجود زيادة معنى وهو التا، ثير ومثل النذر المطلق بدخول الدار وساير الشروط النذر قد يتعلق
بشرط يراد كونه مثل قوله ان شفى الله مريضي فعلي كذا وقد تعلق بشرط لا يراد كونه مثل قوله ان
دخلت الدار فعلي كذا وقد يتوهم ان المعلق بشرط يراد كونه سببا في الحال اذ الغرض من هذا التعليق
حصول الشرط وكان مفضيا الى وجود الشرط فيكون تسميته سببا مجازا فاشار الشيخ بقوله المعلق بدخول
الدار وساير الشروط الى ان الوجهين سواء في عدم السببيه في الحال لان قوله لله علي لما تعلق بالشرط
في الوجهين لم يتصل في ذمته والتصرف في غير محله لا ينعقد سببا فكان تسميته سببا باعتبار الصورة
لا باعتبار المعنى كبيع الحر الا انه ينعقد بحرف اخر وهو الثمن لانه عقد مشروع لمقصود وفي ذلك
المقصود وقد صادف التصرف محله بخلاف بيع الحر فانه لا ينعقد اصلا فكان هذا قبل وجود
الشرط بمنزلة الرمي قبل الوصول الى المرمى فانه يكون معتبرا على ان يصير قتلا بالوصول اليه
ثم السراية الى الموت فاما قبل الوصول الى محله فلا يكون دليلا وان كان بينهما ترس فلا يكون سببا
كذا في التقويم ومثل اليمين بالله تعالى سمي سببا للكفارة مجازا يعني قبل الحنث وسمي الاول
وهو انت طالق وانت حر في قوله انت طالق ان دخلت الدار وانت حر ان دخلت الدار سببا للطلاق
والعتاق قبل وجود الشرط مجازا يعني سميت اليمين بالله سببا للكفارة وسمي التعليق باليمين
بغير الله سببا للجزاء بطريق المجاز الا ان اليمين او المعلق سبب حقيقة لما بينا في اول هذا الباب
لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا الى الحكم وانما قال ادنى لان السبب الذي هو علة حقيقة والسبب

مجاز سبب

يمين بالله

الذي

الذي فيه معنى العلة موجب للحكم او طريق اليه مع نوع تاثير له فيه يكون ادنى حالا منه بالنسبة
الى الحكم وان كان في السببية حقيقته فاليمين شرعت في البر سواء كانت بالله تعالى او بغيره والشروط
لا يكون طريقا الى الجزاء في اليمين بغير الله تعالى لان البر مانع من الحنث لانه ضده بدون الحنث لا يجب الكفارة
ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع من الحكم سببا لثبوته وطريقا اليه في الحال لكنه اي الحلف او المذكور
وهو المعلق او اليمين يحتمل ان يؤل اليه اي يفضي الى الحكم وهو الجزاء او الكفارة عند زوال المانع
سمي سببا مجازا باعتبار ما يؤل اليه كتسمية العنب خمرا في قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا وكتسمية
البيض صيدا في قوله تعالى ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم ورماحكم فان المراد منه البيض
في عامة الاقاويل وتسمية الاحياء اموانا في قوله عز وجل انك ميت وانهم ميتون قوله وهذا
عندنا اي ما ذكرنا ان المعلق بالشرط واليمين ليسا بسببين في الحال فضلا ان يكون فيهما معنى العلة
مذهبنا حتى لم يجوز التكفير بعد اليمين قبل الحنث وجوزنا التعليق بالملك في الطلاق والعتاق والشافعي
رحمه الله جعل اي المذكور وهو اليمين والمعلق بالشرط سببا هو بمعنى العلة لان اليمين هي التي توجب
الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط وكان كل واحد منهما سببا في الحال العلة
باعتبار تاخر الحكم ولكن في معنى العلة باعتبار انه هو الموثر في الحكم لا غير واذا كان سببا في معنى العلة في الحال لم يجز
تعليق الطلاق والعتاق من جهة هذا الكلام وقد مر بيان هذه المسايل فيما تقدم قوله وعندنا
لهذا المجاز يعني المعلق بالشرط الذي سميناه سببا مجازا وهو قوله انت حر وانت طالق شبهة الحقيقة
اي جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم خلافا لزفر فان عنده المعلق بالشرط خال عن شبهة حقيقة بل هو مجاز
محض وذلك اي الخلاف يتبين في مسئلة التنجيز هل يبطل التعليق وهو ما اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق
ثلاثا ثم طلقها ثلاثا والتنجيز تفعيل من ناجز بناجز اى نقد بنقد واصله التعجيل كذا في الطلبه فعندنا يبطل
التنجيز التعليق حتى لو عادت اليه بعد زوج اخر ثم وجد الشرط لا يقع شيء لان اليمين شرعت للبر بمعنى المقصود
من شرعية اليمين سواء كانت بالله تعالى او بغيره تحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك فان المحلوف عليه
قبل اليمين جايز الاقدام والترك فاذا قصد الحالف ترجيح احد الجانبين وتحقيقه اكده باليمين التي هي
عبارة عن القوة ليتقوى بها على تحقيق ما قصده ولم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء على
انه لو فات البر لزمه الجزاء لا محالة في اليمين بغير الله تعالى كما يلزمه الكفارة في اليمين بالله تعالى فيتحقق معنى
اليمين من الحمل والمنع فاذا صار البر مضمونا بالجزاء يعني في اليمين بغير الله تعالى صار لما ضمن به البر من
الطلاق او العتاق ونحوهما شبهة الوجوب او الثبوت في الحال يعني قبل فوات البر كالمغصوب مضمون
بالقيمة على معنى انه يلزمه القيمة عند فوات المغصوب لا محالة فيكون الغصب حال قيام العين
المغصوبة في يد الغاصب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال

قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام كما لا يصح مثل الغصب وتحقيق ما ذكرنا ان
البر وجب لغيره وهو الاحتراز عن هتك حرمة اسم الله تعالى او خوف لزوم الجزاء لا لعينه اذ ليس الى
العبد ايجاب ما ليس بواجب شرعا لانه نصب شريعة وهو نوع الى الشركة وما ثبت لغيره فهو ثابت
له من وجه دون وجه والبر من حيث انه واجب كان ثابتا موجودا ومن حيث انه غير واجب كان معدوما
في نفسه فثبت له عرضية العدم والجزاء يلزم عند فوات البر فاذا ثبت للبر عرضية العدم بسبب تقررها
عرضية الوجود للجزاء فيثبت بسببه عرضية الوجود ايضا ليكون الحكم ثابتا على قدر سببه فعرفنا
ان هذا السبب وهو المعلق بالشرط شبهة الثبوت في الحال اليه اشير في شرح التقويم لا يقال سلمنا انه ثبت
للبر عرضية العدم من الوجه الذي قلتم ولكن لا نسلم انه للجزاء بقدرها عرضية الثبوت لان ثبوت الجزاء
متعلق بفوات البر بعد الثبوت لا بالعدم الاصلي ولهذا لا يجب الكفارة في الغموس وعدم البر فيها
اصلي بخلاف المنعقدة وعرضية العدم للبر لو ثبت انما ثبت من الاصل لان كون البر غير واجب بعينه
تقتضي ان يكون عرضية العدم له من الاصل لا ان يثبت له عرضية العدم بعد الوجود واذا كان كذلك لم
يثبت عرضية العدم الوجود للجزاء بهذه العرضية لانا نقول ما ذكرت مسلم في اليمين بالله تعالى ولكن
في التعليق قد ثبت الجزاء بعد عدم البر من الاصل كما ثبت عند فوات البر بعد الوجود فانه لو قال ان دخلت
امس كذا فامرأتي طالق وقد كان فعل يقع الطلاق وما نحن بصدده من هذا القبيل فعرضية عدم
البر فيه على اي وجه كانت يوجب عرضية وجود الجزاء بقدرها واذا كان كذلك اي كان الامر كما بينا
من ثبوت شبهة السببية للمعلق قبل وجود الشرط لم يبق شبهة السبب الا في محله اي محل السبب
اذ الضمير راجع الى الشبهة وتذكيره باعتبار ان الثابت غير مرتب على التذكير اذ لا يقال شبهة وشبه
على ما مر بيانه في اول هذا الباب قال الشيخ رحمه الله لا بد لشبهة السبب من محل يبقى فيه كما لا بد
لحقيقة السبب من المحل لان شبهة الشي لا يثبت حقيقة ذلك الشي الا ترى ان شبهة النكاح لا تثبت
في الرجال بالاتفاق ولا في حق المحارم عندهما وان شبهة البيع لا يثبت في حق الحر والميتة لان حقيقة
النكاح والبيع لا تثبت فيهما فاذا فات المحل بتنجيز الثلث بطل اي التعليق وفي بعض النسخ بطلت اي
اليمين لان التعليق او اليمين تثبت صفة وهي ان يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود الشرط فاذا بطلت
تلك الشبهة بفوات المحل لم يبق التعليق لبطلان محل الجزاء كما يبطل ببطلان محل الشرط بان جعل الدار
بستانا واما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط الحل لان محلية الطلاق يثبت بمحلية النكاح
ومحلية النكاح يفتقر الى بقاء المحل ولا يفتقر الى بقاء الملك والبياض في الطريقة البر غرة
وبسقوط الملك في الابتداء لما سنذكر قوله وعلى هذا اي على قول زفر لا شبهة له اصلا يعني ليس
لهذا المجاز شبهة الحقيقة بوجه لانه لا بد للسبب وشبهته من محل ينعقد فيه كالسبب الحقيقي

والتعليق

والتعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله فاوجب قطع السببية بالكلية كالترس اذا حال بين الرمي والمرمى
اليه واذا لم يبق جهة السببية بوجه الى المحل واحتمال صيرورته سببا في الزمان الثاني لا يوجب اشتراط
المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج اخر وهو في الحال
يمين ومحلها ذمة الحالف فيبقى ببقائها وقوله واما الملك جواب سوال يرد عليه وهو ان يقال لما خلا
المعلق عن السببية وشبهها ينبغي ان لا يشترط الملك والحل في الابتداء التعليق عرفنا انه لم يخل عن شبهة
السببية فقال اشتراط الملك في الابتداء ليس لشبهة السببية ولكن اشتراطه باعتبار ان هذا تصرف يمين
وهي وقعت لتحقيق البر وانما يتحقق ذلك اذا كان مضمونا بالجزاء كما بينا فانه اذا علم انه يلزمه ما يتضرر
به عند ترك البر يحترز عنه واذا علم انه لا يلزمه شي عند الترك لا يبالي بفوات البر فيفوت ما هو المطلوب
من اليمين فشرط الملك في الابتداء ليكون الجزاء غالب الوجود باعتبار الحال الراهنة ثم اذا اليمين
بوجود الملك لم يسقط البقاء بالاتفاق فكذلك اي فكالملك الحل يشترط في الابتداء ولا يشترط في البقاء
ثم استوضح ما ذكر بقوله وذلك مثل التعليق اي عدم اشتراط بقاء المحل لبقاء التعليق مثل عدم
اشتراطه في الابتداء فان تعليق الثلاث بالملك في امرأة حرمت على الحالف بالثلاث يصح وان قال للمطلقة
ثلاثا ان تزوجتك فانت طالق ثلاثا فلان يبقى بدون المحل كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء والجواب
يعني عما استدل به زفر وهي مسئلة التعليق بالملك في المطلقة ثلاثا ان ذلك الشرط وهو النكاح
الذي يتعلق به الطلاق في حكم العلل لان ملك الطلاق يستفاد بالنكاح وكان النكاح بمنزلة العلة
له وتعليق الحكم بحقيقة علته يبطل حقيقة الايجاب لعدم الفائدة حتى لو قال لعبده ان اعتقتك
فانت حر كان باطلا وكذا لو قال لامرأته ان طلقتك فانت طالق ونوى الطلاق الذي هو موجب هذا التطليق
بالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة فصار ذلك اي كون هذا
الشرط في حكم العلل معارضا لهذه الشبهة اي مانعا لها من الثبوت وهي شبهة وقوع الجزاء وكون الشرط
في معنى العلل يقتضي عدم ثبوتها فامتنع ثبوتها لمعارضته واذا امتنع ثبوتها لمعارضة التعليق
بالشرط الذي له حكم العلل لم يشترط قيام محل الجزاء بعد لزوال معنى الموجب له بل يبقى التعليق
مطلقا مجردا عن الشبهة ومحله ذمة الحالف لانه يمين محضة فيبقى ببقائها وباقي الكلام في هذه
المسئلة قد مر في فصل التعليق بالشرط قوله واما الايجاب المضاف فهو سبب للحال لان المانع
من انعقاد الايجاب سببا فيما تقدم بعد ضرورة من اهله التعليق الذي هو حائل بين الايجاب
ومحله فلم يوجد ذلك الايجاب المضاف فينعقد سببا الا ان حكمه يتاخر الى الوقت المضاف اليه الاضافة
الا ترى ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لا تخرج شهود الشهر من ان يكون
سببا في حقه حقيقة مثله في حق المقيم حتى صح الاداء منه كما يصح من المقيم فعرفنا ان الاضافة غير

مانعة عن سببية الايجاب ولهذا اذا قال لله علي ان اتصدق بدرهم يوم الجمعة فتصدق به قبل مجيئه
صح عن المنذور لان الاضافة دخلت على الحكم فاخلته عن نفس السبب فاذا عجل المؤجل صح كما اذا
عجل الدين المؤجل او عجل الصوم بخلاف ما اذا قال اذا جاء يوم الجمعة فلله علي ان اتصدق بكذا فعجل
قبل مجيئه حيث لا يقع عن المنذور لان كلمة ان للشرط والمعلق بالشرط لا ينعقد سببا قبل وجود الشرط
فلا يصح التعجيل قبله وستأتيك زيادة بيان هذا الفصل ان شاء الله تعالى مثل ما قلنا في السبب
الذي قلنا به انه سبب مجازا هو السبب الذي له شبهة العلل على ما فرغ سمعك تقريره والله اعلم

باب تقسيم العلة اي تقسيم ما يطلق عليه اسم العلة او ما يوجد فيه معنى العلة
بوجه لا تقسيم حقيقة العلة فانها ليست بمنقسمة على هذه الوجوه المذكورة ثم العلة الشرعية
الحقيقية تتم باوصاف ثلثة احدها ان تكون علة اسما بان تكون في الشرع موضوعة لموجبها ويضاف ذلك
الموجب اليها بلا واسطة وثانيها ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في اثبات ذلك الحكم وثالثها ان
تكون علة حكما بان يثبت الحكم بوجودها متصلا بها من غير تراخ فاذا تمت هذه الاوجه كانت علة
حقيقة واذا لم يوجد فيها بعض هذه الاوصاف كانت علة مجازا لا حقيقة قاصرة على اختيار
الشيخ ثم انها تنقسم بحسب استكمالها هذه الاوصاف وعدم استكمالها الى سبعة اقسام قسمة
عقلية علة اسما ومعنى وحكما وفي نظائرها كثرة وعلة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار
وعلة اسما وحكما لا معنى كالسفر علة ومعنى وحكما لا اسما كالوصف الاخير من علة ذات وصفين وعلة
معنى لا اسما ولا حكما كالوصف الاول منهما وهو الذي سماه الشيخ وصفا له شبهة وعلة اسما
لا معنى ولا حكما كالطلاق المعلق فهذه الاقسام الستة مذكورة في الكتاب والقسم المذكور رابعا
فيه والعلة التي لها شبه بالاسباب وان كان غيرها خارج عن هذه الاقسام لانها اما علة اسما ومعنى
لا حكما كالايجاب المضاف او علة معنى لا اسما ولا حكما كعلة العلة ولكن باعتبار شبهه بالاسباب
الذي تخلو القسمان عنها جعله الشيخ رحمه الله قسما اخر فصار الاقسام سبعة والقسمة السابع
بالقسمة العقلية وهو العلة حكما لا اسما ولا معنى وهو الشرط الذي سلم عن معارضة العلة مذ
كور في الباب الذي يليه والضمير في وهو الحقيقة وهو مجاز راجع الى القسمة معنى في حيز الاشـ
اي في درجتها ومحلها والحيز كل مكان فيعل من الحوز الجمع وفي الصحاح ما انضم الى الدار من مر
افقها وكل ناحية حيز فمثل البيع المطلق اي البيع البات الخالي عن شرط الخيار ونحوه وما يجري
مجراه ذلك اي مجرى ما ذكرنا من العلل مثل الطلاق لوقوع الطلاق والاعتاق لازالة الرق لا لاثبات
الحرية والنذر لايجاب المنذور وغيرها لما ذكرنا من تفسيرها اللام متعلقة بكون هذه الامثلة
من القسم الاول يعني هذه الاشياء علل حقيقة لهذه الاحكام لما ذكرنا من تفسير العلة لغة انها عبارة

عن المعنى

عن المعنى وحقيقة ما وضعت له في الشرع انها عبارة عما يضاف اليه الحكم ابتداء وهذه الاشياء بهذه
الثابة فيكون عللا حقيقة قال شمس الائمة رحمه الله بعد ذكر هذه الامثلة كل واحد منهما علة اسما من حيث
انه موضوع لاجل هذه الموجب وان هذا الموجب مضاف اليه بغير واسطة وعلة معنى من حيث انه
مشروع لاجل هذا الموجب وعلة حكما من حيث ان الحكم ثبت به ولا يجوز ان يتراخى عنه وكان علة
حقيقة وانما فسر المعنى بقوله وانما نعني بالتفسير كذا لئلا يتوهم انه اراد اللغوي او الاصطلاحي
كما يشير اليه كلام شمس الائمة قوله وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم
لا اختلاف في ان العلة العقلية كانت او شرعية تتقدم على المعلول رتبة ولا اختلاف بين اهل السنة
ان العلة العقلية تقارن معلولها زمانا كحركة الاصبع تقارن حركة الخاتم وفعل التحرك يقارن
صيرورة الفاعل متحركا وكالكسر يقارن الانكسار وكالاستطاعة تقارن الفعل اذ لو لم يكونا متفقا
زمانا لزم بقاء الاعراض او وجود المعلول بلا علة وكلاهما فاسد ولكنهم اختلفوا في جواز تقدم العلة
الشرعية الحقيقية على معلولها وتأخر الحكم عنها تقدما وتأخرا زمانيا فذهب المحققون منهم الى
انها مثل العلة العقلية في اشتراط المقارنة واليه اشار الشيخ بقوله وذلك كالاستطاعة مع الفعل
قوله وعندنا متعلق بقوله الواجب لكذا يعني الواجب في العلة الشرعية الحقيقية اقتران العلة
والحكم عندنا ان الواجب في الاستطاعة والفعل اقترانهما عند جميع اهل السنة فاذا انفكت اي
العلة الشرعية على الحكم لم يتم علة مطلقة اي تامة حقيقة بل يسمى علة مجازا او سببا فيه معنى العلة
من مشايخنا مثل ابي بكر محمد بن الفضل وغيره من فرق بين الفصلين اي العلة الشرعية والعقلية
اي العلة الشرعية والاستطاعة فلم يجوز تراخي الحكم عن العلة العقلية او تراخي الفعل عن الاسطا عة
وجوز ذلك في العلة الشرعية وقال يجوز خلوها عن الحكم ولكن يجوز ان لا يتصل الحكم بها ويتأخر
عنها لمانع كذا ذكره شمس الائمة وهذا اللفظ يشير الى جواز تأخير الحكم عنها دون الوجوب
والى عدم اشتراط الاتصال ولفظ الكتاب يشير الى وجوب التأخير وعدم جواز المقارنة
عندهم وذكر صدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه قال بعض الفقهاء حكم العلة
يثبت بعد العلة لا فصل وهذا يدل على جواز تأخير بشرط الاتصال وجه قولهم ان العلة
ما لم يوجد بتمامها لا يتصور ان يكون موجبه حكما لان العدم لا يؤثر في شيء واذا كانت
العلة يوجب الحكم بعد وجودها يثبت الحكم عقيبها ضرورة واذا جاز تقديمها بزمان
جاز بزمانين وازمنة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يقل بمقا
رنة الفعل اياها لئلا يلزم وجود المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول فاما العلة
الشرعية فموصوفة بالبقاء لانها في حكم الجواهر والاعيان الا ترى ان فسخ البيع والاجارة والرهن

والسلم والوديعة وساير العقود جايز بعد ازمنة متطاولة ولو لم يكن لها بقا شرعا لما تصور نقضها
بعد مدة واذا كان كذلك لا يلزم من تاخير الحكم عنها ما لزم في الاستطاعة وهي معنى قوله بقوي
بقاؤها وتراخي الحكم عنها بلا فصل اي بلا لزوم فصل بين العلة والمعلول لانها لما كانت
باقية وقت وجودها الحكم يثبت الاتصال بينهما ضرورة والجواب عنه انه قد ثبت بالدليل
مقارنة العلة العقلية معلولها ومقارنة الاستطاعة الفعل والاصل اتفاق الشرع والعقل
فوجب ان يكون العلة الشرعية مقارنة لها اي لحكمها ايضا على ان علل الشرع اعراض في الحقيقة
وكانت كالاستطاعة في عدم قبول البقاء وما قالوا انها موصوفة بالبقاء غير مسلم فان كثيرا
من الفقهاء ذهبوا ان لا بقاء للعقود الشرعية لان العقد كلام مخلوق ولا بقاء له حقيقة فلو بقي لبقي
حكما لحاجة الناس ولا حاجة الى بقايها لانهم محتاجون الى الحكم وانه يبقى بلا سببه لان ما وجد
يبقى حتى يوجد ما يرفعه وهولاء يقولون الفسخ يرد على الحكم ويبطل الحكم على العقد ولين سلمنا
انها موصوفة بالبقاء كما هو مذهب بعض فذلك ضرورة ثبت دفعا للحاجة الى فسخ احكامها
ونسخ الحكم لا يفسخ الحكم ليس بمنعقد حتى يمكن فسخه فلم يثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة
اليه اشار صدر الاسلام في اصول الفقه قوله واما الذي اي القسم الذي هو علة اسما
مما سبق ذكره من الايجاب المعلق واليمين قبل الحنث فان كل واحد منهما علة اسما لوجود
صورة العلة وكذا الحكم اذا ثبت يضاف اليه بلا واسطة فان الكفارة يضاف الى اليمين والطلاق و
العتاق السابق ولكنه ليس بعلة معنى لانه لا يوثر في الحكم قبل وجود الشرط والحنث ولا حكما وهو
ظاهر وكذلك بيع الحر علة اسما لوجود صورة الايجاب والقبول لا معنى ولا حكما لعدم التاثير
والحكم قال شمس الايمة رحمه الله العلة معنى وحكما ما يكون ثبوت الحكم عند تقرره لا عند
ارتفاعه بعد الحنث لا يبقى اليمين بل يرتفع وكذا بعد وجود الشرط في اليمين بالطلاق والعتاق
لا يبقى اليمين فكيف يكون علة معنى وحكما قوله واما العلة اسما ومعنى لا احكاما فمثل
البيع الموقوف كبيع الفضولي مال غيره بغير اذنه هو علة اسما لانه بيع مشروع لان البيع المشروع
هو ان يوجد ركنه من اهله مضافا الى محله وقد وجد ومعنى لان البيع لغة وشرعا وضع لحكمه وذلك
معناه اي اثر البيع ان يكون مفيدا للملك لان البيع لغة وشرعا موضوع لافادة الملك وهذا البيع لهذه الصفة
لانه انعقد لافادة الملك وتاثيره في الحال فان الملك في البيع يثبت للمشتري موقوفا على اجازة المالك حتى
لو اعتق المبيع يتوقف اعتاقه ولا يبطل ولو لم يثبت الملك موقوفا لما توقف وبطل كما لو اعتقه قبل
العقد ثم اشتراه فثبت انه علة معنى ولهذا لو حلف لا يبيع فباع مال الغير بغير اذنه حنث كذا في
اجارات الاسرار لا حكما لان حكمه الاصل وهو اثبات الملك البات تراخى الى اجازة المالك لمانع وهو حق

المالك

لان ملكه محترم لا يجوز ابطاله عليه بغير اذنه فلو ثبت الملك البات قبل الاجازة لتضرر بخروج
العين عن ملكه بدون رضاه فاذا زال المانع بالاجازة ثبت الحكم بهذا البيع من الاصل اي مستند
الى وقت العقد حتى يملكه المشتري بزوايده المتصلة والمنفصلة جميعا فيظهر به انه كان علة
لا سببا يعني لا يتوهم بتاخر الحكم عنه انه سبب لا علة لان العلة قد يتاخر حكمها لمانع بان اصل البيع
الصحيح من المالك والحكم متاخر على اصل الشافعي الى ان يتفرقا وهذا تاخر لمانع وهذا الخيار وشهر
رمضان سبب اي علة لوجوب الصوم في حق المسافر والحكم متاخر الى ادراك عدة من ايام اخر
كذا ذكر القاضي الامام في الاسرار في هذه المسالة وهذا الكلام منه مستقيم لانه قايل بجواز
تخصيص العلة ولكن ما ذكر الشيخ رحمه الله ان حكمه تراخى لمانع مشكل على اصله لانه ينكر تخصيص
العلة وما ذكر يودي الى القول بالتخصيص ويمكن ان يجاب عنه بانه انما انكر التخصيص على معنى
انه يكون العلة قايمة ويتخلف الحكم عنها لمانع وههنا وان وجدت العلة اسما ومعنى لكنها ليست
بعلة حقيقة ليتخلف الحكم عنها فلا يكون تخصيصا وكذلك اي ومثل البيع الموقوف شرط الخيار
علة اسما ومعنى لا احكاما لان دخول الشرط في البيع مخالف للقياس فان القياس يقتضي عدم جواز اشتراط
الخيار فيه لكونه متضمنا تعليق الحكم والملك بالخطر وهو قمار الا ترى ان الشرع جوزه للضرورة والحاجة
والضرورة تندفع بادخال الشرط في الحكم الذي هو اقل خطرا فكان اولى بالاعتبار من ادخاله في السبب
الذي هو اكثر خطرا تقليلا للخطر بقدر الامكان فبقي السبب وهو البيع مطلقا اي غير معلق بالشرط
كالبيع الخالي عن الخيار وكذلك اي لكونه مطلقا كان علة او اسما ومعنى لا حكما لتعلق الحكم بالشرط
ودلالة كونه علة لا سببا ما قلنا في البيع الموقوف ان المانع وهو الخيار اذا زال بمضي المدة او باسقاط
من له الخيار وجب الحكم اي ثبت ملك للمشتري لهذا البيع من وقت الايجاب حتى يملك المشتري
بزوايده المتصلة والمنفصلة الا ان اصل الملك لما صار معلقا بالشرط لم يكن موجودا قبل الشرط فالعتق
الموجود في هذه الحالة من المشتري لا يتوقف على ان ينفذ ثبوت الملك له اذا اسقط الخيار
وفي البيع الموقوف ثبت في الملك صفة التوقف لا التعليق بالشرط وتوقف البيع لا لعدم اصله
فثبت اعتاقه بصفة التوقف ايضا على ان ينفذ ثبوت الملك كذا ذكر شمس الايمة رحمه الله وانما
ذكر قوله ودلالة كونه علة لا سببا اشارة الى الفرق بينه وبين عقد الاجارة فان له شبها بالسبب
كما سنذكره وقوله ههنا ان المانع اذا زال يشير الى تخصيص العلة ايضا الا ان الجواب
ما مر قوله وكذلك اي مثل الذي ذكرنا من البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار عقد الاجارة
علة لملك المنفعة والاجرة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه هو المؤثر في اثبات الملك
دون غيره لا حكما لما عرف في موضعه من المبسوط وغيره ان هذا العقد وارد على المعدوم

وهو المنافع التي توجد في مدة الاجارة والمعدوم ليس بمحل للملك واذا لم يثبت الملك في المنافع
في الحال لم يثبت في بدلها وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن فثبت انه ليس بعلة
حكما وكان ينبغي ان لا يجوز هذا العقد اصلا لان المعدوم ليس بمحل العقد كما انه ليس بمحل للملك
الا ان العين المنتفع بها الموجودة في ملك العاقد اقيمت مقام المنفعة في حكم جواز العقد ولزومه
للحاجة كما يقام عين المراة مقام ما هو المقصود بالنكاح في العقد والتسليم ويقام الذمة
التي هي محل المسلم فيه مقام ملك المعقود عليه في حكم جواز السلم ولذلك اي ولكونه علة اسما
ومعنى صح تعجيل الاجرة قبل الوجوب وصح اشتراط التعجيل كما صح اداء الزكوة قبل الحول
واداء الصوم من المسافر لوجود العلة اسما ومعنى لكنه اي عقد الاجارة نسبة الاسباب لما فيه
من معنى الاضافة يعني هذا العقد وان صح في الحال باضافته الي العين التي هي عين المنفعة لكنه
في حق تلك المنفعة بمنزلة المضاف الي زمان وجودها كانه ينعقد وقت وجود المنفعة ليقترن
الانعقاد بالاستيفاء وهو معنى قول مشايخنا ان الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب
ما يحدث من المنفعة ولذلك يقتصر الملك في الاجرة على حال استيفاء المنفعة حقيقة او تقديرا بتسليم
العين ولا يثبت مستندا الى وقت العقد لان اقامة العين مقام المنفعة في حق صحة الايجاب دون
الحكم بل العقد في حق المعقود عليه بمنزلة المضاف الى معدوم سيوجد كالوصية المضافة الى
ما يثمر نخيله العام والطلاق المضاف الى شهر واذا تحقق معنى الاضافة لعدم المعقود عليه في الحال
ثبت فيه شبهة السبب بقدره لان اضافة الانعقاد الى زمان سيوجد يوجب عدم العلية في الحال
ولكن ما يوجد في الحال من الايجاب والقبول يفضي الى الحكم بواسطة انعقاده في حق الحكم عند
وجود المنفعة وكان له شبه الاسباب من هذا الوجه بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار
فان انعقادهما ثبت في الحال لقيام المعقود عليه حال العقد فلم يحتج فيهما الى اثبات معنى الاضافة
فلم يثبت لهما شبهة الاسباب فاستند الحكم فيهما الى زمان الايجاب واقتصر فيما نحن فيه على
زمان وجود المنفعة لما ذكرنا ولا يقال لما ثبت من الاضافة في هذا العقد المعقود عليه فلم ينعقد
في حقه ينبغي ان لا يثبت الاضافة في حق الاجرة لقيام محلها وهو الذمة فيثبت ملك الاجرة به
في الحال كما يثبت ملك الثمن بالبيع لانا نقول نحن لا نثبت الاضافة في حق الاجرة ولكن لا نثبت ملك
الاجرة في الحال رعاية للمساواة بين البدلين ونظرا للجانبين فان ملك المنفعة لما لم يثبت للمستاجر
لا يثبت ملك الاجرة للموجر ايضا حتى لو شرط في العقد تعجيل الاجرة يثبت الملك فيها للموجر ايضا
لان شرط قبول التعجيل شرط اسقاط حق المستاجر فلم يبق المعادلة واجبة الرعاية وهذا بخلاف
ما اذا عجل المشتري الثمن الى البائع والخيار للمشتري حيث لا يملك البائع لان المانع من ثبوت الملك

وهو

وهو الخيار قائم فلا يثبت الملك مع المانع كالمديون اذا عجل الزكوة قبل الحول لا يقع زكوة بعد تمام الحول
لان المانع وهو الدين قائم فاما المانع ههنا حق المستاجر وقد سقط فيثبت الملك في الاجرة
قوله وكذلك اي وكعقد الاجارة كل ايجاب مضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى وقت وكالنذر
المضاف الى وقت في المستقبل علة اسما لكونه موضوعا للحكم اليه ومعنى لتاثيره في ذلك الحكم لا حكما
لتاخره الى زمان المضاف اليه وعدم ثبوته في الحال لكنه يشبه الاسباب لما قلنا ان الاضافة تقديرا
اوجب شبهة السبب فحقيقة الاضافة اولى بذلك ولما ثبت معنى السببية في هذا الايجاب ثبت الحكم
عند مجيء الوقت مقتصرا عليه لا مستندا الى اول الايجاب ولما كان علة اسما ومعنى قبل مجيء الوقت
صح تعجيل الاداء كما اذا قال لله علي ان اتصدق بدرهم غدا حتى لو تصدق به قبل مجيء الغد
وقع عن النذر عندنا خلافا لزفر رحمه الله كاداء الزكوة بعد كمال النصاب قبل حولان الحول وكاداء
صدقة الفطر وكذا اذا اضاف النذر بالصوم او بالصلوة الى زمان في المستقبل يجوز تعجيله عند ابي
حنيفة وابي يوسف رضي الله عنهما لوجود العلة اسما ومعنى وعند محمد وزفر رحمهما الله لا يجوز
لان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله تعالى وما اوجب الله من العبادات البدنية في وقت بعينه
لا يجوز اداؤه قبله فكذا ما يوجبه العبد على نفسه بخلاف الواجبات البدنية الا ان ابا حنيفة
وابا يوسف رحمهما الله يقولان ان الناذر يلتزم بنذره الصوم والصلوة دون الوقت لان معنى
القربة في الصوم لا في تعيين الوقت فلا يكون الوقت فيه معتبرا كما في الصدقة ولا يقال العبادات
في بعض الاوقات قد يكون افضل كما ورد به الاثر لانا نقول النذر لا ينعقد بالفضيلة بالاجماع
فان من نذر ان يصوم يوم عرفة او غدا شهرا فصام بعد مضي ذلك اليوم يوما دونه في الفضيلة
لم يخرج عن موجب نذره مع قدرته على مثل ذلك اليوم فيما بعد بخلاف الصوم المفروض و
والصلوة المفروضة لان الشرع جعل الوقت سببا فيهما فاذا اداهما قبل الوقت كان اداء قبل السبب
فلا يجوز اليه اشير في المبسوط وكان ذلك اي ما ذكرنا من عقد الاجارة والايجاب المضاف
من القسم الرابع يوجد ركن العلة ويتراخى عنه وصفه فيتراخى الحكم وهو وجوب الاداء الى وجود
الوصف فمن حيث وجود الاصل كان الوجود علة لان الوصف تابع للاصل فبعدمه لا ينعدم
الاصل ولهذا يضاف الحكم الى الاصل دون الوصف ومن حيث ان اتصاله بالحكم باعتبار الوصف
وهو منتظر بعد كان الاصل قبل وجود الوصف طريقا للوصول الى الحكم فكان سببا فاذا وجد
الوصف اتصل بالاصل بحكمه اي اذا وجد الوصف ثبت الحكم متصلا بالاصل بطريق الاستناد
ان الوصف لا يستقل بنفسه فيصير الاصل وذلك الوصف علة فكان اي الاصل قبل وجود
الوصف بمعنى الاسباب لتوقف الحكم على واسطة وهي الوصف وقوله حتى يصح اداء الحكم

اي الواجب قبله اي قبل الوصف متصله بقوله ان يوجد ركن العلة اسما ومعنى ويتراخى
عنه وصفه ويحتمل ان يكون منفصلا بقوله بمعنى الاسباب باعتبار عدم الوصف ولكنه ليس
سبب حقيقة بل هو بدون الوصف علة حتى يجوز الاقتداء قبله وذلك اى ما يشبه الاسباب من
العلل مثل نصاب الزكوة قال مالك رحمه الله ليس للنصاب قبل تمام الحول حكم العلة بل كونه ناميا
بالحول بمنزلة الوصف الاخير من علة ذات وصفين فلا يجوز تعجيل الزكوة قبل الحول وتعجيل الصلوة
قبل الوقت وعند الشافعي رحمه الله النصاب قبل الحول علة تامة لوجوب الزكوة ليس فيها شبهة
الاسباب بل الحول اجل اخر المطالبة عن صاحب المال تيسيرا كالسفر في حق الصوم ولهذا صح
التعجيل قبله فلو كان وصفه كونه حوليا من الصحة اى من العلة لما صح التعجيل قبله
كما لو عجل قبل تمام النصاب وقبل ان يحمل الابل سائمة واذا كان كذلك وقع المودى زكوة
غير موقوف على حلول الاجل كالمديون اذا عجل الدين وكالمسافر اذا صام فرضا وكالمقيم اذا صلى
في اول الوقت واذا دفع المودى زكوة لم يكن له ان يسترد من الفقير كذا في الاسرار وعندنا المذ
كور في المبسوط وكتب اصحاب الشافعي اذا هلك قبل الحول له ان يسترد المعجل الى الفقير
منه اذا بين له ان يعطيه معجلا وان اطلق عند الاداء لم يكن له ان يرجع عليه وعلى هذا يجوز
ان يكون المذكور في الاسرار بعض اقوالهم وعندنا هو علة في اول الحول ولكن له شبهة الاسباب
كما ذكر في الكتاب لانه اى النصاب وضع له اى الايجاب الزكوة شرعا ولهذا يضاف الزكوة اليه ومعنى
ومعنى لكون النصاب موثرا في حكمه وهو الوجوب اذ الغنا يوجب المواساة اى الاحسان
الى الغير بقوله تعالى واحسنوا وانفقوا والغناء في النصاب دون وصفه وهو النماء في المعرب
يقال اسيته بمالي مواساة اي جعلته اسوة اقتدي به ويقتدي هو بي واسيته لغة ضعيفة
لكنه اى النصاب بصفة النماء بقوله عليه السلام لا زكوة في المال حتى يحول عليه الحول فلما
تراخى حكمه اي حكم النصاب وهو وجوب الزكوة الى وجود الوصف النماء اشبه النصاب قبل وجود
الوصف الاسباب ثم اوضح مشابهته بالاسباب بوجهين احدهما ان الحكم هو الوجوب لما تراخ
ى عن اصل النصاب اى فيما ليس بحادث بالنصاب وهو النماء فان النماء الحقيقي وهو الدر والنسل
والسمن في الاسامة وزيادة المال في التجارة والنماء الحكمي وهو الحول لان الحول لا يثبتان النصاب
بل السمن والدر والنسل في الحيوان يحصل بسومها في المرعي وبنفادها وزيادة المال في اموال
التجارة يحصل بكثرة رغبات الناس وتغير الاسعار الحادثة بخلق الله تعالى واذا لم يكن ما تعلق
الحكم به وهو النماء حادثا بالمال تاكد الانفصال بينه وبين الحكم من هذا الوجه فقوى شبهه
بالسبب فكانه احترز به عن الرمي ونحوه فانه علة الجرح وان توقف الجرح على تحرك السهم

ونضيه في الهوي ووصوله الى المرمى اليه ونفوذه فيه الا ان هذه الوسائط لما حدث به
لم يثبت له شبهة بالاسباب في حق الحكم بل جعله علة الجرح حقيقة كذا قيل والثاني ان الحكم تراخى
الى ما هو شبيهة بالعلل لان النماء الذي هو في الحقيقة فضل على الغناء يوجب المواساة كاصل الغنا
ويثبت اي يزداد به اليسر فيه اي في الواجب وهو مفقود فيه على ما عرف فكان له اثر في وجوب
الزكوة من هذا الوجه ثم لو كان الحكم تراخي الى ما هو علة حقيقة غير مضافة الى النصاب كان النصاب
سببا حقيقيا كما بينا في دلالة السارق فاذا تراخى الى ما هو شبيه بالعلل كان شبيه بالاسباب
ايضا ثم بين جهة العلية في النصاب وجهة اصالتها فقال ولما كان اي الحكم متراخيا الى وصف
لا يستقل بنفسه اشبه اى النصاب العلل اذ السبب الحقيقي ان يتراخى الحكم عنه الى ما هو مستقل
بنفسه غير مضاف الى السبب كما في دلالة السارق ولم يوجد وكان شبه العلة غالبا لان النصاب
اصل والنماء وصف يعني النصاب يشبه العلل من جهة نفسه وشبه السبب من جهة توقف
الحكم على النماء الذي هو وصفه وتابع له فترجح الشبهة الذي ثبت له من جهة وصفه ومن حكمه اي
ومن النصاب الذي ذكرنا انه علة تشبه الاسباب ان لا يظهر وجوب الزكوة في اول الحول قطعا
داخل تحت النفي يعني لا يمكن النصاب الذي بينا انه علة تشبه الاسباب ان لا يظهر وجوب الزكوة
في اول الحول القول بوجوبها في اول الحول بطريق القطع وان وجد اصل العلة لفوات الوصف عنها
وهو النماء اذ العلة الموصوفة بوصف لا يعمل بدون الوصف كالارض علة لوجوب العشر والخراج
بصفة النماء تحقيقا او تقديرا بالتمكن من الزراعة فاذا فات هذا الوصف من الارض لم يبق سببا
للوجوب بخلاف ما ذكرنا من البيوع يعني البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان العلة بركنها ووصفها
موجودة قبل وجود الاجازة والشرط الا انه حق المالك والتعليق بالشرط يمنعان ثبوت الحكم فبعد
زوال المانع يثبت الحكم من اول الايجاب بلا شبهة فلذلك يملك المشتري المبيع بزوائده المتصلة
والمنفصلة وبخلاف المسافر اذا صام في شهر رمضان والمقيم اذا صلى في اول الوقت فان المودى
يقع من الواجب بلا شبهة لوجود العلة مطلقة بصفتها ولما اشبه النصاب العلل كان النصاب
اصلا كان وجوب الزكوة ثابتا من الاصل في التقدير لان الوصف متى ثبت والوصف لا يقوم بنفسه
بل بالموصوف استند الى اصله النصاب فصار من اول الحول متصفا بانه حولي كرجل يعيش مائة
يكون الموصوف بهذا البقاء ذلك الوايد بعينه من اول ما ولد الى هذا الزمان واذا استند الوصف
استند الحكم وهو الوجوب الى اوله ايضا فيصح تعجيل الزكوة قبل تمام الحول على خلاف ما قاله
مالك رحمه الله لوقوع الاداء بعد وجود الاصل العلة لكن لا يصير المودي زكوة بعد الحول على خلاف
ما قاله الشافعي رحمه الله لعدم وصف العلة في الحال فاذا تم الحول ونصابه كامل جاز المودي عن الزكوة

لاستناد الوصف الى اول الحول وان لم يكن كاملا كان المؤدى تطوعا حتى لو كان اداؤه الى الفقير لم يكن له
ولاية الاسترداد منه بحال لان القربة قد تمت بالوصول الى يده وان لم يتم زكوة وان اداه الى الامام
كان له ان يسترد منه اذا كان قائما في يده لان الدفع اليه لا يزيل ملكه عن المدفوع فان قيل لو عجل
الزكوة الى الفقير فصار غنيا قبل الحول او ازيد والعياذ ثم تم الحول والنصاب كامل جاز المؤدى عن
الزكوة كذا في التجنيس ولو صار المؤدى زكوة بعد الحول اشترط اهلية التصرف عند تمام الحول
كما شرط كمال النصاب قلنا وصف حول النصاب حوليا وان ثبت بعد تمام الحول لكنه ثبت مستندا
الى اول السبب بحكمه فيصير المؤدى زكوة بعد الحول من جنس الاداء مقتصرا على تمام الحول فيعتبر
اهلية الصرف عند ادائه لا عند تمام الحول فكان استغناؤه او ارتداده قبل الحول وبعده سواء والحول
ليس بمعنى الاجل كما زعم الخصم لان الاجل سقط بموت المديون ويصير الدين حالا ويؤخذ من تركته
وبموت صاحب المال في اثناء الحول هاهنا سقط الواجب ولا يؤخذ من تركته وكذا المديون يملك
اسقاط الاجل ولا يملك صاحب المال هاهنا اسقاط الحول فعرفنا انه ليس بمعنى الاجل قوله
وكذلك ومثل النصاب مرض الموت علة لتغير الاحكام من تعلق حق الوارث بالمال وحجر المريض
عن التبرع بما تعلق به حق الوارث من الهبة والصدقة والمحابات والوصية ونحوها اسما لانه وضع
في الشرع للتغيير من الاطلاق الى الحجر ومعنى لانه يؤثر في الحجر عن التصرف فيما هو حق الوارث بعد الموت كما
اشار النبي عليه السلام في حديث سعد بن مالك انك ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة
يتكففون الناس فمنعه عن التبرع فيما وراء ذلك لحق الورثة الا انه اي لكن حكم المرض وهو الحجر عن
التصرف ثبت بالمرض بوصف اتصاله بالموت فاشبه الاسباب من هذا الوجه وهو ان الحكم يتوقف على التراخي
لتوقف وجوب الزكوة على النماء ولما كان هذا الوصف معدوما في الحال لم يثبت الحجر بها حتى لو وهب المريض
جميع ماله وسلمه الى الموهوب له يصير ملكا له في الحال لان العلة لم يتم بوصفها فاذا اتصل به الموت
ثبت العلة واتصف المرض بكونه مميتا من اول وجوده لان الموت يحدث بالام تحدث وتجتمع في عوارض
مؤلمة لقوى الحيوة وهذه العوارض ثابتة من ابتداء المرض فيضاف اليها كلها بمنزلة جراحات متفرقة
سرت الى الموت فانه يضاف الى الاصل اي الكل دون الاخير واذا استند الوصف الى اول المرض استند
حكمه وهو الحجر فيصير كانه تصرف بعد الحجر فلا ينفذ الا باجازة صاحب الحق فاذا برئ من المرض
كان تبرعه نافذا لان العلة لم يتم بوصفها وهذا اي المرض اشبه العلل من النصاب لان الوصف الذي
تراخى الحكم اليه وهو الموت صارت به فان تزادف الالام الذي يحدث بالمرض مفض الى الموت
بخلاف النصاب فان الوصف فيه ليس بحادث به كما بيناه وكذلك اي مثل المرض او النصاب الجرح
علة للهلاك اسما لانه موضوع له ويضاف الهلاك اليه يقال مات فلان بجرح فلان ومعنى لانه

يؤثر

مرضا صح

يؤثر فيه لكن تراخى حكمه عنه وهو الهلاك الى الوصف السراية وذلك الوصف قائم بالجرح اي ثابت
له كثبوت الموت بالمرض لا كوصف النماء في النصاب فانه ليس بثابت به وكان الجرح قبل السراية
علة يشبه الاسباب لتوقف حكمه على الوصف قال شمس الائمة رحمه الله وكذلك الجرح علة
لوجوب الكفارة في الصيد او الادمي بصفة السراية وهي صفة منتظرة فكان الوجود قبل
السراية علة نسبة السبب حتى يجوز اداء الكفارة بالمال والصوم جميعا واذا اتصل به الموت
كان المؤدى جائزا عن الواجب قال وهذا كله لان الوصف لا يقوم بنفسه وانما يقوم بالموصوف
فلا يمكن جعل الموصوف احد وصفي العلة فيكون سببا لا علة ولا يمكن جعل الوصف علة معنى
وحكما بمنزلة احد الوصفين وجودا من علة ذات وصفين فلهذا جعلناها اي النصاب
والمرض والجرح علة نسبة السبب قوله وكذلك اي ومثل ما ذكرنا من النصاب وغيره
ما هو علة العلة فان الضمير راجع الى ما علة نسبة الاسباب وذلك لان علة الحكم لما كانت
مضافة الى علة اخرى كان الحكم مضافا الى الاول بواسطة الثانية كحكم المقتضي بواسطة المقتضى
وكانت العلة الاولى بمنزلة علة يوجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكما ان الحكم هناك يضاف
الى العلة دون الصفة فها هنا ايضا يضاف الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة الاخيرة
حكمها يضاف الى الاول كانت الاول علة فمن حيث انها لا يوجب الحكم الا بواسطة احدث
شبها بالسبب وهذا القسم هو الذي سماه الشيخ سببا في معنى العلة في باب تقسيم السبب اورده
في الموضعين بالشبهتين وذلك ما هو علة العلة مثل شراء القريب فانه علة العتق بواسطة
الملك والشراء يوجب الملك والملك في القريب يوجب العتق بقوله عليه السلام من ملك
ذا رحم محرم منه عتق عليه فيصير العتق مضافا الى الشراء لكون الواسطة وهي يعتقه بنية
الكفارة حيث لا يتأدى به الكفارة لان الواسطة وهي الشرط يضاف اليه العتق وجودا عنده
لا وجوبا به والعتق عند وجوده يضاف الى ما هو باق بعد وجود الشرط وهو قوله انت حر
ولم يقترن به نية الكفارة حتى لو اقترنت به النية عند التعليق بان عنى بقوله ان اشتريتك
فانت حر الحرية عن الكفارة اجزاء عنه لاقتران نية الكفارة بالاعتاق وكذلك اي ومثل
شراء القريب الرمي علة للقتل سببية بالاسباب لانه يوجب تحرك السهم ومضيه في الهواء
ونفوذه في المقصود الا ان هذه الوسائط شبهة في وجوب القصاص ولما تراخى الحكم عن الرامي
الى وجود هذه الوسائط حتى لم يجب القصاص بمجرد الرمي اشبه الاسباب وكذلك اي
كالرمي التزكية اي تعديل الشهود عند ابي حنيفة رضي الله عنه بمنزلة علة العلة للحكم
بالرجم فيما شهدوا بالزنا على محصن لان الموجب للحكم بالرجم شهادة الشهود وهي لا يكون

موجبة بدون التزكية فكانت التزكية علة للعلة حتى اذا رجع المزكون بان قالوا تعمدنا الكذب ضمنوا
الدية عنده لما ذكرنا يعني في مسألة شرى القريب انه علة العلة بمنزلة العلة في اضافة الحكم وفي هذا الوجه
يبعد الحكم مضافا الى التزكية ولكن من حيث ان التزكية صفة الشهادة بقي الحكم مضافا الى الشهادة
فيضمن الشهود عند الرجوع ايضا وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لا ضمان عليهم بحال لانهم
اثنوا على الشهود خيرا فكان بمنزلة ما لو اثنوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن والضمان
مضاف الى سبب هو تعدٍّ لا الى ما هو حسن وخير الا ترى ان الشهود لو رجعوا مع المزكين لم يضمن
المزكون شيئا والجواب ان المزكين ليسوا كشهود الاحصان فانهم لم يجعلوا ما ليس بموجب موجبا
اذ الشهادة بالزنا بدون الاحصان موجب للعقوبة ولكنها لا توجب شيئا بدون التزكية فالمزكون
بالثناء الخير كذبا عملوا بسبب التلف بطريق التعدي فضمنوا واما اذا رجع الشهود معهم فقد
انقلبت الشهادة تعديا وامكن الاضافة اليها على القصور لانها تعدٍّ لم تحدث بالتزكية لاختيا
رهم في الاداء فلم يصل الى علة العلة كذا في الاسرار قوله واما الوصف الذي له شبه العلل
وكل حق تعلق بكذا اي الوصف الذي كان احد الوصفين المؤثرين من العلة التي ذات وصفين
فان لكل واحد منهما شبهة العلل لتأثير كل واحد منهما في الحكم حتى اذا تقدم احدهما لم يكن سببا
وهذا رد لما ذكره القاضي الامام وشمس الائمة رحمهما الله ان وجود ما يتم علة بانضمام معنى اخر اليه
كاحد شطري البيع واحد وصفي العلة الربوا من الاسباب المحضة لان الحكم لا يثبت ما لم يتم العلة
فكان الابتداء معتبرا لتمامه وكان كالطريق الى المقصود عند غيره وذلك الغير ليس بمضاف اليه
فيكون سببا محضا فقال احد الوصفين لم يكن سببا لانه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بعلة بل
هو موثر في اثبات الحكم ومن اركان العلة فلم يكن سببا ولا علة بنفسه ايضا لفوات الشطر الثاني
من العلة لكن له شبهة العلل لكونه احد ركني العلة او اركانها وهذا القسم الذي سميناه علة معنى لا اسما
ولا حكما وكان هذا الخلاف راجعا الى ان العلة اذا ركبت من وصفين او اوصاف كان المجموع هو العلة
عند البعض وصفة الاجتماع هي العلة عند قوم والوصف الزائد المجهول الذي لا يتصور انعقاد العلة
بدونه عند اخرين قالوا في سفينة لا تغرق موضع كر وتغرق اذا زيد على الكر قفيز فاذا وضع فيها كر
وقفيز حتى غرقت كان الكر والقفيز جميعا علة التلف عند الفريق الاول وصفة الاجتماع عند
الفريق الثاني والقفيز واحد من الجملة غير عين عند الفريق الثالث على ما عرف تمامه في
الميزان وكان الشيخين اختار القول الثاني او الثالث فكان الوصف الاول قبل وجود الوصف الثاني
خاليا عن صفة الاجتماع وعن كونه واحدا من الجملة غير عين لكونه عينا فلم يكن له تاثير في الجملة
فكان سببا محضا واختار الشيخ المذهب الاول فكان للوصف الاول نوع تاثير في الحكم قبل وجود

الاخر

الاخر فلم يخل عن معنى العلة ولهذا اولان احد الوصفين شبهة العلة ولهذا ولان احد الوصفين شبهة
العلة قلنا ان الجنس الذي هو احد وصفي علة الربوا يحرم ربوا النسيئة حتى لو اسلم في قوهي قوهيا لا يجوز وكذلك
القدر حتى لو اسلم شعيرا في حنطة وحديدا في رصاص لا يجوز ايضا لان ربوا النسيئة شبهة بشبهة الفضل
لان للنقد مزية على النسيئة عرفا وعادة حتى كان الثمن في البيع نسيئة اكثر منه في البيع بالنقد فثبت
بشبهة العلة لان حرمة النسيئة مبنية على الاحتياط وهي اسرع ثبوتا من حرمة الفضل لقوله
عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد فيجوز ان يثبت باحد
الوصفين الذي له شبهة العلة ولا يثبت به حرمة الفضل لانه اقوى الحرمتين وفيها علة معلومة في الشرع
فلا يثبت بما دونها في الدرجة ولا يقال لو ثبت حرمة شبهة الفضل بشبهة العلة لزم توزيع الحكم
على اجزاء العلة وهو باطل لانا نقول ثبوت حرمة النسيئة باحد الوصفين باعتبار انه علة تامة لثبوتها
لا باعتبار التوزيع اذ التوزيع ان يثبت باحد الوصفين بعض حرمة الفضل ولم يثبت شيء منها به
قوله واما العلة معنى وحكما لا اسما فهي الوصف الاخر وجودا من علة ذات وصفين مؤثرين
واحترز بهذا القيد عما اذا توقف الحكم على وصفين احدهما مؤثر فيه دون الاخر فان الوصف
المؤثر هو العلة والوصف الاخر شرط اما كونه علة حكما فلان الحكم يوجد عنده ويضاف اليه لانه اي الوصف
الموجود اخرا شارك الاول في الوجود اي في ايجاب الحكم ولكنه ترجح على الاول بالوجود اي بوجود قبل مع
الحكم عنده فيضاف الحكم اليه فان قيل لما شارك الاول في الوجوب ينبغي ان يكون الحكم مضافا اليهما جميعا
قلنا لما ترجح الوصف الاخير بوجود الحكم عنده عدم حكم الاول تقديرا لان العلة تارة تنعدم بمعارضة
الراجح وتارة تنعدم لمعنى في ذاته فاذا انعدم الاول بالراجح فصار الوصف مضافا الى الوصف الاخير
كما في المن الاخير في السفينة والقدح الاخير في السكر وردة احد الزوجين فان الحكم فيها
مضاف الى الوصف الاخير وفي اسلام احد الزوجين كان ينبغي ان يكون كذلك غير انا ما اضفنا الفرقة
اليه لانه عاصم على ما عرف كذا ذكر الشيخ في بعض مصنفاته وذكر في التقويم ان الحكم انما يضاف
الى اخر الوصفين العلة لان ما مضى انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الوصف الا
خير علة العلة وكان له حكم العلة وذلك ان تعلق الحكم بوصفين مؤثرين ثم اضافته الى اخرهما وجودا
مثل القرابة والملك للعتق في القريب فان كل واحد من الوصفين مؤثر فيه اما القرابة فلان العتق
صلة والقرابة مؤثرة في ايجاب الصلة والرق موجب للقطع لاستلزامه الاستذلال فوجب صيانة
القرابة عما يوجب القطع الا ترى انها صينت عن ادنى الرقين وهو النكاح احترازا عن القطع
فلان تصان عن اعلاها كان اولى وكذلك الملك مؤثر في ايجاب الصلة حتى يستحق العبد النفقة
على مولاه بالملك حتى لو كان العبد بين اثنين لزمهما النفقة بقدر الملك والنفقة صلة والزكوة

يجب صلة للفقراء بالملك وكذا العتق بوضعه ان الملك علة لملك الاعتاق كالنكاح علة لملك
الطلاق فكان للملك معنى العلة لانه مكمل للعلة واذا ظهر التاثير للوصفين وعدم الحكم بفوات
احدهما كان المجموع علة واحدة لا ان يكون القرابة علة والملك شرطا كما زعم شرطا كما زعم الشافعي
رحمه الله ثم الحكم يضاف الى الوصف الاخير منهما وجودا لما بينا فاذا كانت القرابة سابقة ثم وجد الملك
كان العتق مضافا اليه حتى صار المشتري معتقا لان الشرا يوجب الملك والملك يوجب العتق فكان العتق
الثابت به مضافا الى الشرا فيكون الشرا اعتاقا بواسطة الملك بطريق الحقيقة لا كناية عن الاعتاق كما
قال الشافعي رحمه الله لان الحكم لا ينتفي بالواسطة متى كانت الواسطة ثابتا بالاولى كالرمي يكون بواسطة
النفوذ والوصول في الرمي بطريق الحقيقة لا بطريق المجاز اليه اشير في الاسرار واذا ثبت ان الشرا
اعتاق يقع عن الكفارة عند النية ويخرج به عن العهدة لانه تحرير رقبة على قدر ما لزمه بالنص
فتبين بهذا ان الحكم مضاف الى الوصف الاخير اذ لو كان مضافا اليهما بعد وجود الوصف الثاني لما كان الشرا
اعتاقا تاما ولما وقع عن الكفارة كاعتاق ام الولد ومتى تاخرت القرابة اضيف العتق اليها حتى لو ورث
اثنان عبدا مجهول النسب او اشترياه ثم ادعى احدهما انه ابنه عتق ولشريكه قيمة نصيبه لان القرابة التي
هي اخر الوصفين وجودا حصلت بصنعه فيضاف العتق اليه ويجعل المدعي معتقا بواسطة القرابة
كما جعل المشتري معتقا بواسطة الملك وهذا كما لو شهد الرجل انه ابن رجل فورث به فحجب الابعد
ثم رجعا فان كانا شهدا به بعد الموت ضمنا للابعد ما تلفا عليه من الارث وان كان قبل الموت لم يضمنا
لان الارث ثبت بالموت والنسب جميعا وان كان الموت سابقا اضيف الى النسب فصارا متلفين على الابعد
نصيبه باثبات نصيب الاقرب وان كان متاخرا كان الارث مضافا الى الموت الثابت بعد النسب فلم يصر
الشاهدان متلفين لان الموت الثابت بعد النسب فلم يصر الشاهدان متلفين لان الموت لم يثبت بشهادتهما
فكذا هنا كذا في الاسرار ورايت في بعض فوايد هذا الكتاب انه لو ملك عبدا مجهول النسب ثم ادعى
انه ابنه ناويا عن الكفارة لم يجز لان العتق مضاف الى القرابة وهي امر جبري فلا يصلح للتكفير بخلاف الشرا
لانه امر اختياري فيصلح للتكفير وهذا الفرق لا يصح لان الملك الذي تعلق به الحكم اي العتق في الشرا امر
جبري ايضا كالقرابة هاهنا والدعوى التي توجب القرابة هاهنا امر اختياري كالشرا هناك لان
جعل بالدعوى معتقا كما جعل بالشرا ولهذا جعل معتقا بها في ضمان نصيب الشريك لكن ان ثبت
الدوام فالفرق الصحيح ان القرابة وان ثبتت بالدعوى لم يثبت مقتصرة على حال الدعوى بل يثبت من حال
العلوق فيستند العتق الى زمان الملك من هذا الوجه وقد خلا عن النية في ذلك الزمان فلا ينوب عن
الكفارة كما بينا في المحلوف بعتقه فيكون الدعوى اعتاقا في الحال من وجه دون وجه بخلاف الشرا
فان الملك يثبت مقتصرا عليه من كل وجه فيكون الشرا اعتاقا من كل وجه كما بينا فيصلح للكفا
رة

رة ولا يلزم على ما ذكرنا اذا ورث اباه ينوي به الكفارة حيث لا يجزيه وورث رجلان
عبدا فهو قريب احدهما حتى عتق عليه حيث لا يضمن نصيب شريكه وان كان موسرا لان الميراث
يثبت للمرء بدون صنع العبد فلا يمكن ان يجعل اعتاقا بواسطة الملك والتكفير يتادى بالاعتاق
بخلاف شهادة الشاهدين فان اخرهما شهادة لا يضاف الحكم اليه ولا يجعل علة للاستحقاق
معنى وحكما وان كان يثبت استحقاق الحكم عنده لانه اي المذكور وهو الشهادة لا يعمل الا بالقضا
اذ ليس للشاهد ولاية الالزام والقضاء يقع بشهادتهما جملة فلا يتصور فيه كون احدهما
متمما لعلة الاستحقاق ولان الشاهد ينقل علمه الى القضاء وعمله اوجب القضاء عليه ولا يتصور
الرجحان في حصول العلم ولان في الشهادة وصف الكرامة للشاهد كان قبوله قوله كرامة له ووصف
الحجة للمشهود له والثاني تبع للاول فلا يمكن ان يجعل احدهما اصلا بخلاف ما اذا جرح رجلان
احدهما بعد الاخر فمات المجروح كان الموت مضافا الى الجرحين لا الى الجرح الاخير لان كل جراحة
علة تامة بنفسه والحكم في العلل اذا اجتمعت يضاف الى كل واحدة كان ليس معها غيرها وكلامنا
في علة واحدة لها وصفان وكذا لا ينتقض بان الحكم وهو الزهوق بهما حصل فلا يمكن الترجيح
حتى لو جرح احدهما وحز الاخر رقبته كان الحكم مضافا الى الحز لاتصال الحكم به يقينا وبخلاف
الايجاب والقبول في البيع حيث لم يضف الحكم الى اخرهما وجودا بل يضاف اليهما جميعا لان
كل واحد منهما علة على حدة فالايجاب علة ملك البيع والقبول شرط في حقه والقبول علة
ملك الثمن والايجاب شرطه في حقه فيضاف كل واحد من الحكمين الى علته كذا في الطريقة
والاولى ان يقال علة الملك هي العقد الذي حكم الشرع بوجوده بعد الايجاب والقبول وهو الذي
يسمى بالبيع ويوصف بالتقابل ويرد عليه الفسخ فكان الحكم مضافا اليه دون الايجاب والقبول قوله
والمرض عطف على السفر اي السفر والمرض كل واحد منهما علة للرخصة الثابتة اسما وحكما
لا معنى وذلك اي كون السفر علة اسما وحكما ان السفر تعلق به في الشرع الرخص اي يثبت
متصلة به حتى اذا جاوز بيوت المصر قصر الصلاة وكان علة حكما ونسبت الرخص الى السفر
شرعا يقال رخصة السفر القصر والافطار وكان علة ايضا لكونه علة اسما ايضا الا ترى
انصاح لكونه علة اسما لم يحل له الفطر معنى في هذا اليوم لانه حين اصبح مقيما وجب
عليه اداء الصوم حقا لله تعالى وانما انشا السفر باختياره فلا يسقط به ما وجوبه عليه اذ
السفر ليس بمناف للاستحقاق اي بهذا السفر في حق هذا اليوم ليس بعلة حكما لعدم تعلق
الرخصة به حيث لم يحل له الافطار فيه ولا معنى لان المؤثر هو المشقة لا نفس السفر فلما صار
هذا السفر شبهة في سقوط الكفارة مع انه ليس بعلة حكما ولا معنى علمنا انه علة اسما اذ لو لم

فكن علة اسمها ايضا لوجبت الكفارة لوجود الافطار بلا مرخص صورة ومعنى واما المعنى اي فوان
معنى العلة عن السفر فلان الرخصة تعلقت بالمشقة في الحقيقة دون السفر لانها هي المؤثر في
ايجاب الرخصة التي مبناها على اليسر والسهولة كما اشار الله تعالى بقوله اليه يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر الا انه اي ولكن الحكم وهو ثبوت الرخصة اضيف الى السفر دون حقيقة المشقة
لانه سبب المشقة غالبا قال الشيخ رحمه الله في مختصر التقويم السفر علة موجبة للمشقة على
كل حال فان المسافر وان كان في رفاهية لا يخلوا عن قليل مشقة وقد تعذر اضافته الى العلة فلذلك
دار الحكم مع السفر وجودا وعدما وكذلك اي ومثل السفر المرض علة للرخصة المتعلقة به
ينسب اليه كما ينسب الى السفر رخصته وحكما لان الحكم يثبت مقترنا به من غير تاخير لا معنى لان
العلة المعنوية ما لها اثر في ايجاب الحكم ولا اثر لنفس المرض في ايجاب الرخصة الى الموجب الحقيقي معنى
يجب وهو خوف التلف وازدياد المرض لكن لما كان المعنى امرا باطنا سقط اعتباره في اضافة
الحكم اليه وصار الحكم متعلقا بالمرض الذي هو سبب الخوف والمشقة وقد لا يجب كذا ذكر المصنف
رحمه الله في شرح التقويم وهو معنى قوله الا انه اي المرض متنوع الى انواع قوله وكذلك اي
ومثل المذكور سابقا والاستبراء وهو الاحتراز عن الوطي ودواعيه في الامة عند حدوث الملك فيها
الى انقضاء حيضه او ما يقوم مقامها متعلق بالشغل هو مصدر شغل المبني للفاعل يعني هو
متعلق الحقيقة توهم استغال الرحم بماء الغير لانه هو المؤثر في ايجابه اذ المقصود منه صون الماء
عن الخلط بماء اخر والاحتراز عن سقي زرع الغير المنهي عنه بقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله
واليوم الاخر فلا يسقين ماءه زرع غيره وذلك يجب عند توهم الشغل لان الشغل لما كان باطنا
سقط اعتباره وتعلق الحكم باستحداث ملك الوطي بملك اليمين الذي هو سبب ظاهر لان الشغل
يكون بالوطي وبالملك يتمكن من الوطي من حيث ان التمكن من الوطي لا ينفك عن الملك كان الملك اتصال به
فاقيم مقامه كذا في شرح التقويم واشير في التقويم الى ان العلة صيانة الماء عن الاختلاط بماء قد وجد
الا انه علق بالماء وهو امر باطن لتعذره علينا مراعاته متعلق بالسبب المودي الى خلط المياه وهو استحداث
ملك الوطي بملك اليمين لان هذا الاستحداث يصح من غير استبراء لزم البايع من غير طهور براءة
الرحم عن مائه فلو الحق الوطي للثاني بنفس الملك لادى الى الخلط وكان الاطلاق بنفس الملك سببا
موجبا اليه فوجب الاستبراء لهذا المعنى وانما لم يجب الاستبراء باستحداث ملك الوطي بالنكاح للحرة
والامة حتى لو تزوج امة الغير قبل التزويج لان النكاح ما شرع في الاصل الا على رحم فارغة احد لنا
لغة في الاحتياط لمعرفة الفراغ بتربص ثلاثة اقراء الزائدة على مدة الاستبراء ثم لما كان الاستبراء
الفراغ امرا باطنا دار الحكم على النكاح فقبل الاستبراء في النكاح بحال اعتبار الاصلية كان الاستبراء

واجب بحدوث ملك اليمين وان كانت الجارية بكرا او مشتراة من امراة اعتبارا لاصله في المبسوط ان
الاستبراء وظيفة ملك اليمين كما ان العدة وظيفة ملك النكاح وكما لا ينقل وظيفة ملك النكاح الى
ملك اليمين لا ينقل وظيفة ملك اليمين الى ملك النكاح وامثلة هذا الاصل وهو اقامة الشي مقام
غيره اكثر من ان يحصى كاقامة البلوغ مقام اعتدال العقل والنكاح مقام العلوق في ثبوت النسب
والتقاء الختانين مقام خروج المني في ايجاب الغسل والخلوة مقام الدخول وغيرها وذلك اي
وضع الشي مقام غيره بطريقين والفرق بينهما لان السبب لا يخلوا عن تاثير له في المسبب او افضاء
اليه والدليل يخلوا عن ذلك كذا قيل والمس والنكاح يقام اي كل واحد منهما مقام الوطي في ثبوت حرمة
المصاهرة لان كل واحد منهما سبب داع اليه مثل الخبر اي الاخبار عن المحبة فاقام مقام المحبة فيما
اذا قال لامراته ان كنت تحبيني فانت طالق فقالت احبك لان اخبارها دليل على وجود ما جعله شرطا
فاقيم مقام المدلول عند تعذر الوقوف عليه ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت عن المحبة
خارج المجلس لا يقع الطلاق لانه شبه التخيير من حيث انه جعل الامر الى اخبارها ومحبتها والتخيير
مقتصر على المجلس ولو كانت كاذبة في الاخبار يقع الطلاق فيما بينه وبين الله لان حقيقة المحبة لا توقف
عليها من جهة غيرها ولا من جهتها لان القلب متقلب لا يستقر على شي فيما لا توقف عليه تعلق الحكم
بدليله كالسفر مع المشقة والنوم مع الحدث فصار الشرط الاخبار عن المحبة وقد وجد فيثبت الحكم كذا
في شرح المبسوط ومثل الطهر اي الطهر الخالي عن الجماع قام مقام الحاجة الى الطلاق في اباحة الطلاق
وبيانه ان الطلاق امر محظور في الاصل لما فيه من قطع النكاح المسنون ولكن المحظور قد يجعل مباشرته
للضرورة كتناول الميتة وقد يقع الحاجة الى الطلاق عند العجز عن المعين على مقتضى العقد لاقامة
حقوق الله تعالى المتعلقة بالنكاح فلو لم يقدر على الطلاق لا ينقلب النكاح المشروع للمصالح
مفسدة فشرع الطلاق للحاجة اليه ثم هي امر باطن لا توقف عليه فاقيم ذلك الحاجة وهو الاقدام على
الطلاق في زمان تجدد الرغبة اليها وهو الطهر الخالي عن الجماع مقام حقيقة الحاجة تيسيرا مثل
سائل الاستبراء فان دليل الشغل فيها وهو احداث الملك اقيم مقام المدلول وهو الشغل حتى دار الحكم
معه وجودا وعدما كذا في المبسوط فلذلك وجب الاستبراء في الجارية المشتراة من المراة ومن الصغير
بان باعها ابوه والجارية البكر لوجود استحداث وان تيقنا بعدم الشغل وعن ابي يوسف انه اذا تيقن
بفراغ رحمها من ماء البايع لا يجب فيها الاستبراء لان الاستبراء كاسمه لتيقن فراغ الرحم وقاس
بالمطلقة قبل الدخول انه لا يلزمها العدة لان المقصود من العدة في حالة الدخول تبين فراغ الرحم ولكنا
نقول هذه حكمة الاستبراء والحكم يتعلق بالعلة لا بالحكمة والعلة استحداث الملك كما بينا ثم الشرع
سمى الاستحداث سببا للشغل قبل هذه الخطوط ووجه ما بينا ثم جعله دليلا على الشغل حيث

اورده في هذا القسم ووجهه ان الاستحداث يدل على ملك من يستحدث منه ويتلقى من جهته وملكه
تمكنه من الوطي والوطي سبب للشغل الذي هو العلة فكان الاستحداث بهذه الوسايط دليلا على علة
وجوب الاستبراء فاقيم مقام المدلول للضرورة ولا تنافي بين الجهتين لانه سببا بالنظر الى مطلق
الشغل وكونه دليلا بالنظر الى الشغل بماء المالك الاول ولكن جعله دليلا اولى من جعله سببا لان علة
الاستبراء الشغل بماء الغير لا مطلق الشغل والاستحداث ليس بسبب للشغل بماء الغير بل هو
دليل عليه من وجه الذي قلنا وكان جعله دليلا اولى وطريق ذلك اي طريق وضع الشي مقام
غيره وفقهه اي المعنى الذي جوز ذلك شرعا كذا احدها لدفع الضرورة اي جوز ذلك لدفع
والعجز عن الوقوف على حقيقة العلة كما في المسايل المذكورة وللاحتياط كما قيل في دواعي
التحريم في الحرمات فان الزنا حرم صونا للفرش عن الفساد وحفظ النسل عن الضياع ثم اقيم
الدواعي من المس والقبلة والنظر مقامه في الحرمة وكذلك في الظهار والعبادات اي اقيمت
الدواعي مقام الوطي في العبادات فان الجماع في حالتي الاعتكاف والاحرام حرام ثم اعطيت الدواعي
حكمه للاحتياط فان الصلاة بالجماعة اقيمت مقام الاسلام وجب الحكم بالاسلام بها وانه
يعرف منه التصديق والاقرار وكذا الاقرار المجرد اقيم مقام الاسلام في احكام الدنيا حتى
وجبت العبادات احتياطا واعلاء الدين بقدر الامكان ولدفع الحرج الى الضيق والمشقة والفرق
بينه وبين القسم الاول ان في القسم الاول يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفي هذا القسم
يمكن ذلك مع نوع مشقة وهما في الحكم سواء لان الحرج مدفوع في الشرع كالضرورة وهذه اي
الاقسام التي ذكرناها في تقسيم السبب والعلة وجوه متقاربة باب تقسيم الشرط
قوله فما يمتنع به وجود العلة اراد به ان يمتنع بوجوده وجودها كما يدل عليه اللفظ فانها تمتنع
بوجود الشرط بل يوجد به ولهذا قال فاذا وجد الشرط وجدت العلة وذلك اي وجود الشرط بالصفة
التي قلنا يوجد في كل تعليق بحرف من حروف الشرط مثل قوله ان دخلت الدار فانت حر وحتى دخلت
او اذا دخلت فالدخول الذي دخل عليه حرف الشرط شرط وامتنعت العلة وهي قوله انت حر عن انعقاده
بعد وجود صورتها من حيث التكلم بعدم الشرط في الحال فاذا وجد الدخول ينعقد علة ويصير
تحريرا فيثبت به العتق وذلك اي الشرط المحض الذي يتوقف وجود العلة على وجوده اصل
في العبادات والمعاملات جميعا الا ترى ان وجود العبادات يتعلق باسبابها على ما مر بيانه
في باب اسباب الشرايع ثم يتوقف ذلك اي صيرورة السبب سببا على شرط علم العبد
بالخطاب الذي صار السبب سببا نحو قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فمن شهد منكم
الشهر فليصمه ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا او على ما يقوم مقام

العلم

العلم من شيوع الخطاب في دار الاسلام واما شرط العلم لان التكليف لا يصح الا بالقدرة وهي
لا تحصل بدون العلم فشرط العلم لصحة التكليف ولا يقال ان التوقف على العلم وجوب الاداء الذي
هو الثابت بالخطاب لكونه سببا ولا نفس الوجوب بدليل وجوب على الصلاة على النايم
والمغمى عليه ووجوب الصوم على المجنون الذي لم يستغرق جنونه مع عدم حصول العلم
لهؤلاء لانا نقول العلم ثابت في حق هؤلاء تقديرا لان شيوع الخطاب وبلوغه الى الاذهان بمنزلة
البلوغ الى كل واحد فان من اسلم من اهل دار الحرب لم يلزمه شي من الشرايع قبل العلم حتى
لو علم بها بعد مدة لا يجب عليه قضاء ما مضى لان الشرط لما فات في حقه منع السبب من الانعقاد
فلم يثبت الوجوب ولو اسلم الكافر في دار الاسلام ولم يعلم بالشرايع حتى مضى عليه زمان ثم علم
بها وجب عليه قضاء ما مضى لان العلم ليس بشرط ولكن شيوع الخطاب في دار الاسلام وتيسر الوصول
اليه بان يطلب يقوم مقام وجوده حقيقة بوجود الشرع حكما فصارت الاسباب مثل الوقت
للصلاة وشهود الشهر للصوم والبيت للحج والعلل مثل الكيل والجنس للربوا بمنزلة المعدوم
اي الشي المعدوم في حقه لعدم الشرط وهو العلم وكذلك وكما تتقدم الاسباب في العلل
في حق الذي اسلم في دار الحرب لعدم الشرط ينعدم ركن العبادات وكذلك ايضا مثل انعدام ركن
العبادات انعدام ركن النكاح لعدم الشرط وقد ذكرنا بعضه في بيان التمسكات الفاسدة ان اثر الشرط اي
اثر التعليق بالشرط كذا وكذلك هذا في كل الشروط اي ومثل الاختلاف المذكور هناك الاختلاف في كل
الشروط اي ومثل الحكم المذكور في هذه الصور المذكورة للحكم في ساير الشروط وانما يعرف الشرط
بصيغته فان دخل في الكلام حرف من حروف الشرط وكان الفعل الذي دخل عليه شرطا او دلالة
كما بينا في قوله المراة التي اتزوجها فهي طالق فوقه وقد لا ينفك صيغة الشرط عن معنى الشرط
وذكر بعض العلماء منهم القاضي الامام ابو زيد ان صيغة الشرط قد تخلو عن معنى الشرط ويسمون
ذلك الشرط شرط تغليب على ان ما دخل عليه الشرط لا يخلوا في الغالب عن هذا الشرط وان كان قد
يثبت الحكم بدونه في بعض الاحوال كما في قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور على
سبيل التغليب والعادة اذ العادة ان الانسان انما يكاتب العبد اذا راى فيه خيرا لا انه شرط حقيقي
بدليل جواز كتابة العبد الذي لا يعلم فيه خيرا باجماع اهل اللغة ولو كان شرطا حقيقة لم يجز وكما
في قوله تعالى ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم ان يفتنكم اي يفتنكم الذين كفروا فانه
شرط تغليبا ومذكور على وفاق العادة فان عامة اسفار المومنين في ذلك الزمان لم تكن تخلوا
عن خوف العدو لا انه شرط حقيقي بدليل جواز القصر حالة الامن بالاجماع الا ما نقل عن سعد بن
ابي وقاص انه كان يشترط الخوف لجواز القصر وكما في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم

قال ذكر الحجر الذي هو بمعنى الشرط اذ القيد شرط على ما مر بيانه على سبيل العادة اذ
الربيبة تربى في حجر الراب في العادة الغالبة لانه قصد به الشرط حقيقة بدليل حرمة الربيبة
التي لم يكن في حجره عليه بالاجماع اذا دخل بامها قالوا والفايدة في تخصيص الله حال الاقتدا
بتلك الحالة في العادات بالمذكور بها اولى بالبيان لان الحاجة اليها امس معرفة الشيخ ذلك وقال
حقيقة الشرط لا الخلو عن معنى الشرط قطعا خصوصا في كلام الله تعالى لان القول به يؤدي الى
الغاية وادخاله الى جنس ما لا معنى له من الاموات وكلام الله ان يكون فيه لغوا ثم اشار الى الجواب
عن متمسكهم فقال في الجواب عن قوله فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا اذ ادني درجات الامر
اي ادني درجاته التي يوجد فيه حقيقة وهو الطلب كذا وعبارة شمس الايمة رحمه الله
حيث قال الامر للايجاب تارة وللندب اخرى لا بعد عن الاشتباه لا يوجد الاستحسان الا بعد
الشرط وهو رؤية الخيرية وبعدم الاستحباب قبل هذا الشرط وكان هذا الشرط على حقيقته فاما
الاباحة اي اباحة الكتابة فيستغني من هذا الشرط اي هي غير متعلقة بالشرط فيجوز الكتابة وان
لم يوجد فيه خير يتصرف في ملكه الا ترى انه يجوز اعتاقه فالكتابة اولى والمراد بالخيرية المال
عند البعض كما في قوله تعالى ان ترك خيرا الوصية ومعناه ان يكون العبد كسوبا يقدر على اداء
البدل وقيل المراد منه الديانة وحسن خدمته المولى فاذا راى المولى ذلك منه يستحب له ذلك
ان يكاتبه خيرا على فعله والمراد بالامر الاستحباب الا عند داود بن علي وعطا ابن سعيد بن
فانهم حملوه على الوجوب اذا علم فيهم خيرا وطلب العبد الكتابة ونقل عن عمر رضي الله عنه انه
عده من عزمات اي واجب من واجباته الا ترى ان قوله تعالى واتوهم اي حطوا عنهم من
بدل الكتابة شيا ما اصبتم ربعا فما دونه سنة واستحباب فكذا الاول لان الاصل في الكلام
انتظام والاتساق وان كان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم وهذا التوضيح انما يستقيم اذا
حمل الايتاء على العطف على بدل الكتابة كما قلنا وان حمل على الاعانة لهم من اموال واعطايهم
سهمهم الذي جعل الله لهم من بيت المال بقوله وفي الرقاب واليه ذهب اكثر المفسرين
فالامر للوجوب والخطاب عام للمسلمين فلا يصح التوضيح ومثله قوله تعالى ومن لم يستطع
منكم طولا فانه غير مذكور على وفاق العادة عندنا بل لبيان الندب فان نكاح الامة مع
طول الحرة ان كان مباحا لكنه غير مندوب اليه وانما يندب اليه بشرط طول الحرة وعليه يحمل قوله
تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان ويقال استحباب شهادة النساء مع الرجال متعلق
لعدم شهادة رجلين كما قلنا في الكتابة قوله وكذلك اي ومثل قوله تعالى فكاتبوهم ان
قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة انه غير مذكور على وفاق العادة بل هو

بشرط

شرط اريد به حقيقته ما وضع له لان المراد بالاية قصر الاحوال لا قصر الذات كذا نقل عن ابن عباس
رضي الله عنهما وقصر الاحوال ان يقصروا عن بعض اوصاف الصلاة كالاداء ركبانا بايما
والايجاز في القراة تخفيف الركوع والسجود وترك الاعتدال في الاركان ثم استوضح بقوله
ما ذكر الا ترى الى قوله تعالى فان خفتم الا تعدلوا اي فان كان لكم خوف من عدو وغيره
فرجالا جمع راجل كقايم وقيام اي على اقدامكم وركبانا بايماء فاذا امنتم فاذا زال خوفكم فاذكروا كروا
الله اي صلوا كما علمكم من صلوة الامن فعلق بالخوف وهذه الاية قصر الاحوال لا قصر الذات فيكون
هو المراد بهذه الاية ايضا لان القران يفسر بعضها بعضا وقال هل ذكره فاذا اطمانتم اي امنتم
من العدو فاقيموا الصلوة اي اطيلوا قيامها وركوعها وسجودها على حسب ما يليق بحال
الحضر هكذا نقل عن السدي وغيره نعلم بهذا ان سياق الكلام لبيان ما يباح بالخوف
من قصر الاحوال اي جوازه وسقوطه وكراهيته يتعلق بقيام الخوف عيانا وكان هذا الشرط
على حقيقته ايضا فان قيل المذكور في الاية شرطان الخوف في الارض والقصر متعلق بهما ثم المتعلق
بالضرب قصر الذات لا قصر الاحوال اذ هو ثابت في حال الاقامة ايضا فعرفنا ان المتعلق بالخوف قصر
الذات ايضا قلنا الشرط الاول ليس لتعلق القصر به بل الشرط الثاني هو الذي تعلق القصر به كما في
قول الرجل لامراته اذا دخلت الدار فانت طالق ان كلمت زيدا كان الطلاق متعلقا بالكلام لا
بالدخول وكان الدخول شرط الانعقاد فكذا فيما نحن فيه لا يتعلق القصر بالضرب في الارض بل
بالخوف هذا موجب اللغة والقصر المتعلق بالخوف قصر الاحوال لا قصر الذات غير انه يقتضي تعلق
القصر بالخوف في وجود الضرب لكن ترك هذا بدليل الاجماع فان القصر الذي متعلق بالخوف
لا يشترط فيه تقدم السفر بالاجماع وفي قصر الذات يشترط السفر دون الخوف فلا يجوز
ان يكون هو المراد بالنص ولا يقول نحن تعلق قصر الذات بالضرب وترك مقتضى قوله
ان خفتم بالسنة المشهورة والاجماع لانا نقول الشرط الاول لا يصلح تعلق الحكم به بل هو شرط
لتعلق الحكم بالشرط الثاني وكان ما ذهبنا اليه اولى ولكن للخصم ان يقول يلزم ما ذهبتم اليه
خلو صفة الشرط عن معناه ايضا في قوله تعالى واذا ضربتم في الارض كما يلزم ذلك مما ذهبنا
اليه في قوله تعالى فان خفتم ولا يجديكم هذا البناء ولا ينفعنا لان صلوا بصيغته عن معنى الشرط
لازم على كلا التقديرين ولا ينفعكم التمسك بالدليل وذلك لان النزاع واقع فيه فان احدا لم
يقل بجواز خلوه عن معناه بلا دليل فاما قوله تعالى وربايبكم اللاتي في حجوركم ولم يذكر الحجر فيه
على سبيل الشرط اي ليس بشرط صيغة اذ لم يوجد شي من الفاظ الشرط ولا دلالة انه غير مذكور على
سبيل الشرط انه لم يذكر الحجر في عكسه اعني قوله تعالى فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم

ولو كانت الحرمة متعلقة بالوصفين جميعا لذكر كل واحد منهما عند ذكر الاباحة فان قيل فان لم تكونوا دخلتم بهن اولم تكن الربايب في حجوركم فلا جناح عليكم لان المعلق بالشرطين ينتفي بانتفاء كل واحد منهما واذا كان كذلك لم يكن لاختصاص الدخول بالنفي دون الحجور يلزم لو كان الحجور مذكورا على سبيل الشرط قال الشيخ رحمه الله في بعض تصانيفه وانما ذكر الحجر مراعاة لحق الصغير لان من عادة الانسان ان يصنع الشيء الذي يحرم عليه ولا يلتفت اليه فالله تعالى استان بمراعاة من في حجره مع كونه حراما عليه وذكر غيره ان الانسان يبغض الربيب والربيبة طبعا ويتنفر عنهما عادة فكان ذكر الحجر اي ذكره تحريضا له على التربية وترغيبا الى مخالفة ما تدعو اليه الطبع اذ في ذلك تضييع الصغيرة اذ هو شرط اسما وحكما اي عدم الدخول بالمراة شرط حقيقي محض لاباحة البنت صيغة لوجود حرف الشرط فيه وحكما لتوقف الحكم وهو الاباحة ولم يذكر المعنى لانه داخل في الحكم اذ معنى الشرط ليس الا توقف الحكم عليه بخلاف الحكم اي العلة لان معناها التاثير وهو غير الحكم قوله وكذلك دلالة الشرط اي كما لا ينفك صيغة الشرط عن معناه لا ينفك دلالة الشرط عن مدلولها وهو معنى الشرط وذلك اي ثبوت الشرط دلالة عدم انفكاكه عن المدلول مثل قول الرجل المراة التي اتزوجها طالق او مثل قوله لنسائه المراة التي دخلت منكن الدار فهي طالق هذا الكلام بمعنى التعليق بالشرط دلالة والتزوج ودخول الدار بمنزلة الشرط يتوقف وجود العلة على وجود التزوج الدخول لان التزوج او الدخول دخل على المراة غير معينة فكانت نكرة والوصف في النكرة معتبر لتعرفها به فيصلح دلالة على الشرط كما مر بيانه في باب الفاظ العموم وصار كانه قال لئن تزوجت امراة فهي طالق ولو وقع الوصف في المعين بان اشار الى امراة وقال هذه المراة التي اتزوجها او هذه المراة التي يدخل الدار فكذا لم يصلح دلالة على الشرط لان الوصف في المعين لغو فيبقى قوله هذه المراة طالق فيلغوا في الاجنبية ويتنجز في المنكوحة ثم اشار الى الفرق بين دلالة الشرط وصريح الشرط فقال وبصريح الشرط يعم الوجهين يعني لو اتى بصريح الشرط لتعلق الحكم به في المعين وغير المعين مثل ان يقول ان تزوجت امراة فهي كذا او يقول ان تزوجت هذه المراة فهي كذا يتعلق الطلاق بالشرط في الوجهين جميعا قوله واما الشرط الذي هو في حكم العلل وهو القسم الثاني من اقسام الشرط فان كل شرط لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها صلح ذلك الشرط ان يكون علة يضاف اليه الحكم اي صلح علة في اضافة الحكم اليها لم يصلح الشرط علة لعدم الحاجة الى اثبات الخلافة ولذلك اي عدم صلاحية الشرط للخلافة عند صلاحية العلة للاضافة اليها ثابت قلنا ان الشرط يشبه

بالوجود

به الوجود من حيث انه يوجد عند وجوده دون الوجوب اي الاثبات اذ لا تاثير فيه له فصار الشرط من هذا الوجه شبيها بالعلل والعلل اصول يعني في اثبات الاحكام واضافتها اليها لانها موثرة في الاثبات والايجاب فلا يجوز مع وجود حقيقة العلة وصلاحها لاضافة الحكم اليها ان يضاف الى ما له شبهة العلة وكان ينبغي ان لا يلحقها بالشرط ايضا اصلا اذ لا تاثير له في ايجاد الحكم بوجه كما لا يجوز ذلك في العلل العقلية لكن العلل العقلية لما لم يكن عللا بذواتها بل هي في الحقيقة امارات على الاحكام كالشروط استقام ان يلحقها الشروط في حق اضافة الحكم عند تعذر الاضافة اليها لتحقق الشبه من الجانبين كما بينا وهذا اصل كبير اي اعتبار العلة عند صلاحها لاضافة الحكم اليها وبرجوعها الى الشروط اصل كبير لعلمائنا فقد قالوا في شهود الشرط واليمين اذا رجعوا بان شهد فريق لامراة قبل الدخول بها بتعليق الزوج طلاقها بدخول الدار او شهد فالعبد بتعليق المولى عتقه به ثم شهد اخرون بوجود الشرط ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر او بالحرية ان الضمان اي ضمان العبد وضمان ما اداه الزوج الى المراة وهو نصف المهر على شهود التعليق خاصة لانهم شهود العلة فانهم اثبتوا قول الزوج انت طالق وقول المولى انت حر وكل واحد منهما صالح لاضافة الطلاق او العتق اليه فلم يجز اضافته الى الشرط فلم يضمن شهود الشرط شيئا وسمي شهود التعليق شهود العلة وان لم يكن المعلق بالشرط علة قبل وجود الشرط اما باعتبار ان المعلق بعرض ان يصير علة فكان هذا تسمية الشيء بما يؤل اليه او باعتبار ان الفريقين لما شهدوا وقضى القاضي بشهادتهم قد ثبت للمعلق اتصال المحل بوجود الشرط وصار علة حقيقة فيصح تسميتهم بشهود العلة وانما وجب الضمان فيما اذا شهد الشاهدان بانه تزوج هذه المراة بالف درهم وشهد اخرون انه دخل بها رجعوا بعد الحكم على شاهدي الدخول ابراء شهود النكاح عن الضمان حيث انه دخلا في ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع وهاهنا شهود الشرط لم يبروا شهود التعليق عن الضمان لانهم لم يدخلوا في ملك الزوج عوض ملك النكاح الموجب لاستيفاء منافع البضع فيبقى هذه شهادة على شرط محض فلم يضف الضمان اليهم ولذلك اي وكما سقط اعتبار الشرط عند صلاح العلة لاضافة الحكم اليها يسقط حكم السبب اذا اجتمعوا السبب والعلة الصالحة للاضافة ايضا كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا في الطلاق بان شهد جماعة بان الزوج قال لامراته قبل الدخول بها في المجلس الفلاني اختاري نفسك وشهد جماعة اخرون بانها اختارت نفسها في ذلك المجلس والعتاق بان شهد فريق ان المولى قال لعبده في المجلس الفلاني انت حر ان شئت او قال اختر عتقك وشهد اخرون بان العبد قال في ذلك المجلس قد شئت او اخترت العتق ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بالطلاق والعتاق فان الضمان اي ضمان نصف

لحة

المهر في الطلاق وضمان العبد في العتاق على شهود الاختيار وهو العلة لان الاختيار هو العلة لان لزوم
المهر وفوات مالية العبد يحصل به لا بالتخيير والتخيير سبب لانه طريق مفض اليه فكان الحكم مضافا
الى العلة دون السبب فلم يضمن شهود السبب كما لا يضمن شهود الشرط قوله فاذا سلم الشرط عن معارضة
العلة اي العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها صلح الشرط علة للحكم لما قلنا من شبه كل واحد
من الشرط والعلة بالاخر وكان هذا القسم علة حكما لاضافة الحكم اليها اسما لانه لم يوضع له شرعا
ولا معنى له لانه ليس بموثر في الحكم لكن الشيخ اورده في اقسام الشرط لكونه شرطا اسما ومعنى وذلك
اي الشرط الذي سلم عن معارضة العلة وصلح علة مثل قول علمائنا الى اخره ان الشاهدين يضمنان
قيمته للمولى في قول ابي حنيفة رضي الله عنه وهذا قول ابي يوسف الاول وفي قوله الاخير وهو قول محمد
رحمهما الله لا يضمنان له شيئا وهذا بناء على ان القضاء بالحجة والحجة باطلة في الحقيقة لكونها كذبا ولكن العدالة
الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فان اعتبرت حجة في وجوب العمل دون تنفيذ القضاء حقيقة وعند ابي
حنيفة رضي الله عنه وهو قول ابي يوسف الاول تنفيذ القضاء ظاهرا او باطنا لان القاضي بنى القضاء
على دليل شرعي وامر بالعمل به فيجب صون قضائه عن البطلان وتصحيحه ما امكن ذلك باثبات الشرط
المشهود به سابقا على القضاء فيجب اثباته بطريق الاقتضاء صونا للقضاء عن البطلان بقدر الامكان
فاذا ثبت ذلك كان القضاء بالحرية عندهما نافذا في الظاهر دون الباطن وكان العتق واقعا بحل القيد لا بالشهادة
فلا يجب الضمان وعنده كان القضاء بالعتق نافذا في الظاهر دون الباطن والقضاء كان بشهادتهما فقد وجب
العتق اي ثبت بشهادتهما قبل حل القيد وقد تبين انهما شهدا باطلا فيضمنان قيمة العبد فان قيل
قضاء القاضي ينفذ عند ابي حنيفة اذا لم يتيقن ببطلانه وبعد التيقن لا ينفذ كما لو ظهروا ان الشهود
عبيدا وكفارا وهاهنا تيقنا ببطلان الحجة حين كان وزن القيد اقل من عشرة ارطال فلا ينفذ القضاء
باطنا فتعين القيد بالحل فلا يجب الضمان قلنا ليس كذلك بل نفوذ القضاء عنده باعتبار انه يسقط
عن القاضي تعرف ما لا طريق له الى معرفته وهو حقيقة صدق الشهود ولا يسقط عنه الوجوب
حتى يتوقف عليهن كفرهم ورقهم لان التكليف بحسب الطاقة وقد تعذر عليه الوقوف هاهنا على
حقيقة وزن القيد ولا يتعرف ذلك الا بعد الحل وادخله عتق العبد فسقط عنه حقيقة معرفة
وزن القيد وبعد قضائه بالعتق بشهادتهما ظاهرا وباطنا كذا في المبسوط قوله ولهذا ان الشاهدين
متصل بقوله بشهادتهما جواب عما يقال سلمنا ان القضاء ينفذ ظاهرا وباطنا لان الشاهدين اثبتا
شرط العتق وهو كون القيد عشرة ارطال لا علة العتق ولا ضمان على شهود الشرط فقال انهما
ضمنا من ان العتق لا يصلح لضمان العتق لزوال صفة التعدي عنها لان المالك تصرف في ملكه وذلك
لا يصلح سببا للضمان كما اذا باع مال نفسه او اكل طعام نفسه فجعل الشرط علة لخلوه عن معارضتها

صالح

صالح علة كما في حفر البئر وفي مسئلة رجوع الفريقين اي رجوع شهود الشرط وشهود اليمين ايجاب
على العتق اي اثباتها وهي قوله انت حر يصلح لضمان العدوان انها ثبت بطريق التعدي لظهور كونها
كذبا بالرجوع ولم يكن الشرط علة اي في حكم العلة لمعارضته ما يصلح علة بنفسه وان رجع شهود الشرط
وحدهم وثبت شهود اليمين على شهادتهم يجب ان يضمنوا لما قلنا ان العلة وهو يمين الزوج او المولى
لا يصلح علة للضمان لخلوها عن وصف التعدي اذ شهود اليمين بان ثبتوا على شهادتهم فيجب
اضافته الى الشرط لظهور صفة التعدي فيه برجوع شهوده عن شهادتهم فلذلك يجب الضمان
عليهم وانما قال يجب لانه ثبت عنده فيه رواية وذكر شمس الائمة رحمه الله ان شهود الشرط لا يضمنون
شيئا سواء رجع الفريقان او رجع شهود الشرط خاصة وهكذا ذكر ابو الليث في اصول الفقه ايضا
فقال ولو رجع شهود الشرط وحدهم لا يضمنون هكذا النص في الجامع الكبير وذكر في الطريقة البرغرية
وان رجع شهود الشرط وحدهم عند زفر يضمنون وعند اصحابنا الثلاث لا يضمنون نص على
هذا في كتاب الاكراه قلت ووجهه ان العلة وان خلت عن صفة التعدي ولم يصلح ايجاب الضمان فهي
صالحة لقطع الحكم عن الشرط لانها فعل مختار كما في فتح باب القفص والاصطبل على قول ابي حنيفة
وابي يوسف رضي الله عنهما او كما في مسئلة اشلاء الكلب على صيد مملوك حتى قتله او على رجل حتى
مزق ثيابه بخلاف حفر البئر وامثاله لان العلة هنا كطبع الحيوان فيه احد ولا يصلح ايجاب الضمان
ولا قطع الحكم عن الشرط ولا يلزم علي من اختار هذا الوجه اضافة الحكم الى الشرط على قول ابي حنيفة
رضي الله عنه في مسئلة الكتاب الخلافية المذكورة فان العلة وهو يمين المولى اختيارية ثم انقطع ذلك
اضافة الحكم عن شاهدي الشرط لانهما في الصورة شاهدا الشرط ولكنهما مثبتان علة العتق في المعنى
انهما شهدا ان المولى علق العتق بشرط موجود والتعليق بشرط موجود يكون تنجيزا حتى يملكه الوكيل
بالتنجيز وكانهما شهدا بتنجيز العتق فصارا اثباتهما علة العتق في التحقيق بشرط موجود يكون
تنجيزا وان شهدا بالشرط صورة قال ابو اليسر انهما اثبتا وزن القيد ووزنه ليس بشرط العتق الا شرط
حتى لا يوجد الا بوجوده ويكون علمه بخط الوجود ووزن القيد ليس بشرط فلا يصلح ان
... شرطا بل هو في معنى العلة كما بينا قوله وعلى هذا الاصل وهو ان السقوط في البئر والمشي
... الله مفض اليه وليس علة بدليل انه لو نام في موضع فخسف تحته او نام على سقف فقطع
... او كان على غصن فقطع الغصن يحصل الوقوع بدون المشي فعلم انه سبب وليس بعلة
... الا رض مما يمسكه مانعة عمل الثقل الذي هو العلة وفي بعض النسخ كانت مشكة
... بالتمسك به فيكون حفر البئر ازالة المانع اي كان الشرط السقوط الاحول الدار في قوله ان طلق
... خلت الدار وكذلك اي وحفر البئر شق الارض الذي فيه مانع الشرط السقوط لان الارض كان

مانعا لما فيه من السيلان وكان شقه ازالة للمانع وكانت شرطا ايضا وكذلك القنديل المعلق
بثقله على السقوط وقد قطع الحبل ازالة المانع ايضا فكان شرطا ايضا وكان ينبغي ان يضاف الحكم
اليها الا ان الثقل طبع ثابت بخلق الله تعالى لا تعدي فيه فلا يصلح لاضافة ضمان العدوان اليه وليس
بامر اختياري ايضا كطيران الطير في فتح باب القفص ليقطع به نسبة الحكم الى غيره والمشي
مباح بلا شبهة كان ينبغي ان يضاف الحكم الى المشي الذي هو سبب بعد تعذر اضافته الى الشرط لانه
اقرب الى العلة من الشرط الا ان المشي مباح بلا شبهة فلم يصلح ان يجعل علة بواسطة النقل لان
الواجب ضمان جناية وضمان الجناية لا يمكن ايجابه بدون الجناية فتعذر الاضافة اليه ايضا حتى
لو وجد صفة التعدي فيه بان تعمد المرور على البئر فوقع فيها وهلكت سبب التلف اليه دون
الحافر وصار كانه اتلف نفسه وكذلك نقل القنديل وسيلان المائع امران طبعيان باثبات خلق الله
لا تصلح اضافة الضمان اليهما لما ذكرنا فيقام الشرط الموصوف بالعلل وحفر البئر في الطريق وشق
الزق وقطع الحبل في هذه الصور مقام العلة في اضافة الضمان اليه خلفا عن العلة عند تعذر الاضافة
اليها شبهه بالعلة من حيث تعلق الحكم الوجودية ومن شبهة العلة من حيث انها غير موجبة بذا
تها الى اخرها قدرنا وقوله اقيم مقام العلة ضمان النفس فيما اذا تلف في البئر انسان والاموال
يعني فيما اذا وقع فيها شيء اخر في شق الزق وفي قطع الحبل وذكر في بعض الشروح ان قوله
والمشي مباح احتراز عن المشي الموصوف بالتعدي كما اذا احفر البئر في ارض نفسه فخطى
فيها انسان فان التلف يضاف الى المشي الذي هو السبب لا الى الحفر الذي هو شرط حتى لا يجب الضمان
على الحافر لان المشي ليس بمباح بل هو موصوف بالتعدي فصلح علة في هذه الصورة بواسطة النقل
قلت وهذا لا يصلح احترازا لان اضافة الحكم الى المشي في هذه الصورة ليس باعتبار وجود التعدي
فيه بل باعتبار زوال صفة التعدي عن الحفر البئر وعدم صلاحيته لاضافة الحكم اليه الا ترى
ان صفة التعدي لعله يثبت في هذه الصورة بان كان ماذونا بالمرور والدخول في هذا الموضع كان
الحكم مضافا اليه ايضا الان لا الى الحفر حتى كان دمه هدرا كما اذا كان المشي موصوفا بالتعدي
وانما يصلح احترازا عن المشي الموصوف بالتعدي اذا وجد صفة التعدي في الحفر ايضا ومع ذلك
يضاف الى المشي كما اذا احفر بئرا في ارض غيره بغير اذنه فمشى فيها انسان بغير اذن المالك
في البئر وهلك فيها كل واحد من الحفر والمشي موصوف بالتعدي فلو كان التلف مضافا الى المشي
دون الحفر كان دمه هدرا ولم يجب على الحافر ضمان فيصلح قوله والمشي مباح احترازا عنه لكن
كان التلف مضافا الى الحفر ووجب الضمان على الحافر ولم يكن قوله والمشي مباح احترازا عن المشي
الموصوف بالتعدي وما ظفرت برواية في هذه المسئلة الا ما ذكر في المبسوط واذا احتفر الرجل بئرا في

دار لا يملكها باذن اهلها فهو ضامن لما وقع انه متعد بالحفر في ملك الغير كما هو متعد
بالحفر في الطريق فاطلاق هذه الرواية يدل على ان الضمان على الحافر سواء كان المشي تعديا او لم يكن
قوله والمشي مباح احتراز عن شيء بل كان زيادة تقرير وبيان لصلاحية الشرط للعلية وذكر في
التهذيب ولو حفر بئرا في ملك الغير بغير اذن المالك او وضع حجرا فهلك شيء لمالك الال
يجب الضمان على الحافر ولو دخله رجل فهلك به نظر ان دخل بغير اذن المالك ففي وجوب
الضمان وجهان احدهما يجب لتعديه بالحفر والثاني لا يجب لان الداخل متعد بالدخول وان
دخل باذن المالك فان اعلمه المالك فلا ضمان على احد وان لم يعلمه يجب الضمان على الحافر
فعلى هذا لا يحتمل ان يكون ذكر قوله والمشي مباح للاحتراز عن الخلاف فان اباحة المشي
الضمان متقرر على الحافر بالاتفاق قوله ولهذا اي ولان الحفر شرط في الحقيقة وليس بمباشر
للاتلاف لا يجب على حافر البئر كفارة ولم يحرم عن الميراث به عندنا وعند الشافعي رحمه الله
يجب ويحرم لان الحفر لما جعل كالمباشرة في حكم الضمان يجعل كذلك في حكم الكفارة وحرمان المير اث
ونحن نقول هما جزاء مباشرة فعل محظور ولم يوجد لان المباشرة انما يحصل باتصال الفعل بالمفعول
وقد عدم ذلك في الحفر بل المتصل به اثر ما حصل بفعله فلا يمكن ان يجعل به مباشرا وكيف
يمكن ان يجعل قاتلا بالحفر وقد يكون الحافر ميتا عند وقوع الواقع في البئر واذا لم يكن مباشرة لا يترتب
عليه جزاء المباشرة من الكفارة وحرمان الميراث واما وضع الحجر في الطريق واشراع الجناح اي
اخراجه الى الشارع والحائط المائل الى طريق المسلمين بعد الاشهاد اي بعد التقدم الى صاحبه
بالهدم والاشهاد عليه فمن قسم الاسباب التي جعلت في الحكم وان كانت مثل الحفر في الحكم حتى
وجب بها ضمان النفس والمال ولا يجب بها ولا يحرم بها الميراث على ما مر بيانه في العقوبات
القاصرة ان من هذا القسم اي من الشرط الذي له حكم العلل لانها لم يكن ازالة للمانع بل هي طرق
مفضية الى التلف وكانت اسبابا احدث حكم العلل بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع وكان شرطا له
حكم العلل والاشهاد في الحائط المائل ليس بلازم بصحيح ورتبة الحكم العلة بل الشرط هو التقدم
الى صاحبه في الهدم والاشهاد للاحتياط حتى اذا جحد صاحب الحائط التقدم عليه في ذلك امكن
اثباته عليه بالبينة بمنزلة التشفيع فان المعتبر في حقه طلب الشفعة ولكن يؤمر بالاشهاد على
ذلك احتياطا قوله وعلى هذا الاصل وهو ان الشرط يقام مقام العلة في اضافة الحكم اليه
عند تعذر اضافته الى العلة قلنا في الغاصب اذا بذر حنطة غيره في ارض غيره يرجع الضمير
الى غير الاول اي في ارض غير صاحب الحنطة ويحتمل ان يكون راجعا الى الغاصب كالضمير الاول
الزرع للغاصب عندنا وعليه ضمان الحنطة ولا سبيل للمالك على الزرع وقال الشافعي

رحمه الله الزرع لمالك الحنطة لانه لو حصل بغير صنع احد بان نبتت الزرع بالحنطة والقتها الريح في ارض
انسان فنبت الخارج لصاحب الاصل لانه فرع اصله كولد الجارية وثمر النخل فكذلك اذا حصل بصنع
صاحب لان التولد من ذلك الاصل لا من الصنع فان الصنع حركات لا يتولد منها اجسام فصار كما لو اصلح
اشجارا او سقاها حتى اثمرت ونحن نقول ان الزرع غير الحنطة وهو ظاهر وهو انه امر حادث فلا يخلو
من ان يكون حادثا باصل الحنطة او بقوة للارض والهواء والماء او بعمل الزرع والاول باطل لان الحنطة
لا يكون علة لبقائها بحالها كذلك حنطة فكيف يكون علة للهلاك وصيرورتها شيئا اخر وقوة الارض والهوا
والماء واصلحت علة لحدوث الزرع لكونها موثرة فيه لكنها بتسخير الله تعالى وبتقديره بدون
اختيار لها في ذلك فلا يضاف الى الاتلاف والحدوث اليها في حق الاحكام الشرعية كما لا يضاف التلف
الى الثقل في مسئلة الحفر بقي عمل الزرع وهو في معنى الشرط لان عمل هذه الاشياء في البذر
يتوقف على الجمع بينها وبين البذر والزراع بعمله يجمع بين هذه الاشياء وقد بينا ان الحكم يضاف
الى الشرط عند تعذر اضافته الى العلة والشرط وهو صالح للاضافة اليه خلفا عن العلة لكونه فعلا اختياريا
داخلا تحت التكليف فيمكن بناء الافعال الشرعية عليه واذا ثبت انه مضاف الى عمل الزارع كان هو مكتسبا
الزرع والكسب ملك للمكتسب وعليه ضمان ما اتلفه بعمله وقوله اذا بذر حنطة غيره في ارض
غيره توهم على الوجه الاول انه لو زرعها في ارض المغصوب منه يكون الزرع له ولكن اطلاق عبارة
المبسوط والاسرار واصول شمس الايمة حيث قال فيها وان غصب حنطة فزرعها من غير فصل
يدل على ان الحكم في الكل سواء وكذا الدليل الذي ذكرنا لا يفصل بين ارضه وارض الاخر ان للمالك
ان يضمنه الحنطة المغصوبة وان زرعها في ارض مالكها لانه يصير مستهلكا لها بالزراعة واذا كان
كذلك يتملكها بالاستهلاك وصار كانه زرع حنطة نفسه في ارض غيره وقوله مع وجود
فعل عن اختيار احتراز عن سقوط الحب في الارض من غير صنع احد بان هبت به الريح حيث يكون
زرعه لصاحب الحنطة دون الغاصب لان سقوطه في الارض وان كان في معنى الشرط وهو الحنطة اذ لم
شرط خلفا عن العلة فيكون الخارج لصاحب الحنطة لكونها محلا للخارج فصار الحاصل ان تغيب
المغصوب في يد الغاصب بفعله موجب للضمان والملك وهاهنا لم يوجد لكن وجد شرط التغيب
بفعله وهو الالقاء في الارض فاقيم مقامه قوله واما الشرط الذي له حكم الاسباب وهي
القسم الثالث من الاقسام المذكورة فاعترض اي فهو الشرط الذي اعترض عليه فعل مختار محترز
به عن الفعل الطبيعي كسيلان المايع وسقوط القنديل في مسئلتي شق الزق وقطع الحبل غير منسوب
اليه اي الى الشرط فانه لو كان منسوبا الى الشرط كان ذلك الشرط في حكم العلل كما في فتح باب القفص على
قول محمد رحمه الله فان فعل الطير وان حصل عن اختيار فهو منسوب الى الفتح عنده كسير الدابة

ومسله

ومسلة السوق منسوب الى السابق وان حصل عن اختيار وان يكون اي الشرط سابقا عليه اي
على الفعل المعترض واحترز به عن تعليق الطلاق او العتاق بدخول الدار مثلا فانه فعل فاعل
مختار وغير منسوب الى الشرط ولكن وجود الشرط متاخر عن صورة العلة فلذلك كان شرطا محضا خاليا
عن معنى السببية والعلية وذلك اي الشرط الموصوف بهذه الصفة مثل رجل حل قيد العبد اي في
رجل حل قيد عبد حتى ابق فان الحال لا يضمن قيمة العبد لمالكه باتفاق بين اصحابنا وهو قول
الشافعي رحمه الله ايضا على ما دل عليه عبارة الاسرار الا انه احترز عن فتح باب القفص لانها
نظير هذه المسئلة وفيها خلاف بين اصحابنا كما سنقف عليه وهذا اذا كان العبد عاقلا وان
كان مجنونا فالحال ضامن عند محمد كما في فتح باب القفص فالسبب اي السبب الحقيقي فيما تقدم
على العلة لان ما هو مفض الى الشي ووسيلة اليه لا بد من ان يكون سابقا عليه والشرط مما يتاخر
اي الشرط الحقيقي المحض يتاخر وجوده عن صورة العلة وان كان يتقدم على انعقادها علة كما في تعليق
الطلاق فان قوله انت طالق او انت حر هو الذي ينعقد علة عند وجود الشرط ووجوده يكون سابقا
على وجود الشرط ولا يقال الشرط كما يكون متاخرا عن وجود الشرط العلة قد يكون متقدما عليها
كالاشهاد في النكاح فانه متقدم على العلة وهي الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول
نحن لا ننكر تقدم الشرط على صورة العلة ولكنا نقول اذا تقدم لم يتمحض شرطا بل كان شرطا مشابها
بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يخلو عن معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب
الحقيقي الا ترى ان العلة لو حدثت بعد وجوده سابقا وسيلة الى حصول الحكم بواسطة العلة سبب
ثبت ان فيه معنى السبب بخلاف ما اذا تاخر وجوده عن صورة العلة فان انعقاد العلة بعد وجود
صورتها متوقف عليه فلذلك تمحض شرطا ورايت في بعض النسخ من اصول الفقه لاصحابنا ان الشرط
ان عارضته علة لا يكون في معنى العلة الا اذا كان سابقا كان في معنى السبب وان كان مقارنا او متاخرا
كان شرطا محضا ثم هو جعل العكس وان شابه السبب لما قلنا لكنا شابه السبب الخالص لان السبب
فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة الى السبب وحادثة به كقود الدابة وسوقها وما هو العلة
وهو الاباق من غير حادثة بالشرط وهو حل القيد بل حادثة باختيار صحيح فانقطع به سببية عن
الشرط من كل وجه وكان بمنزلة السبب المحض وكان التلف مضاف الى ما اعترض من العلة
دون ما سبق من الشرط ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن
الامر وان اعترض فعل فاعل مختار على الامر لان الامر بالاباق استعمال للعبد فاذا اتصل
به الاباق فيصير غاصبا له باستعماله كما اذا استخدمه يخدم ويصير العبد اذا عمل على وفق
استعماله بمنزلة الالة التي لا اختيار لها فيضاف التلف الى المستعمل فاما حل القيد من هذا الرجل

قف

كارسال الدابة ممن ارسلها في الطريق فجالت يمنة او يسرة عن سنن الطريق ثم سارت او وقفت
ثم سارت في ذلك الطريق فاصابت شيئا لم يضمنه المرسل لان بالجولان والوقوف قد انقطع حكم
ارساله ثم انها انشات سيرا باختيارها وكانت كالمنفلتة الا ان يكون لها طريق غير الذي اخذت
فيه فحينئذ يكون ضامنا لانه انما سيرها في الطريق الذي يمكنها ان تسير فيه وقد سارت في
ذلك الطريق وكان هو سايقا لها كذا في المبسوط واحترز بقوله جالت عما اذا ارسل دابة في الطريق
فاصابت في وجهها شيئا ضمن المرسل كما اذا اثارها لانها سايق لها كذا في المبسوط ما دامت
تسير على سنن الارسال وهذا الذي حل القيد صاحب شرط لان الحل ازالة للمانع عن الاباق
جعل سببا باعتبار تقدم الشرط على العلة وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه
وكانا في انقطاع الحكم عنهما واضافته الى ما اعترض من الفعل سواء قوله واذا انفلتت
الدابة فاتلف زرعا بالنهار كان هدرا بالاتفاق لان فعل العجماء جبار وكذلك بالليل عندنا
لان مالك الدابة ليس بصاحب سبب لانه لم يرسل ولا شرط لانه لم يفتح له الاصطبل ولا علة
له لانه لم يباشر الاتلاف بنفسه فلا يضمن شيئا وقال الشافعي رحمه الله يضمن في الاتلاف بالليل
لحديث ابن عازب رضي الله عنه ان ناقة له دخلت زرع انسان فافسدته فقضى
رسول الله صلعم بضمانه وقال حفظ الزرع على اربابها نهارا وحفظ الدابة على اربابها ليلا قلنا
هو معارض بقوله العجماء جبار وانه خبر ثابت بالاجماع وما ذكرنا اول فان صاحبها كان يريد
اخذها فانفلتت بقصده اياها الا ترى انه ليس في الحديث ان الناقة افسدت الزرع ليلا ونحن
نسلم ان الحفظ على ارباب الدواب ليلا حتى لو تركوا ضمنوا ولكن لا نسلم انهم يضمنون لان فساد
الزرع لم يكن بترك الحفظ بل بذهاب الدابة وهي مختارة فيه ولم يتولد في فور الفتح اذ الخلاف
فيه ذلك من الارباب الارسال فكان كدلالة السارق على مال انسان اليه اشير في الاسرار قوله
فيمن فتح باب قفص فطار الطير يعني في فور الفتح اذ الخلاف فيه فانه اذا طار بعد ساعة
لا يضمن الفاتح بالاتفاق كما سنبينه وفي ذكر الفاء اشارة اليه وكذا في المسئلة الثانية لان هذا
اي فتح باب القفص والاصطبل شرط لانه ازالة للمانع من الطيران والخروج جرى مجرى السبب
لما قلنا ان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد اعترض على هذا الشرط فعل مختار غير منسوب
الى هذا الشرط لان الخروج الذي به تلف الطير والدابة لم يحصل بالفتح بل باختيارهما الطيران
والخروج فبقي الاول وهو فتح الباب سببا خالصا اي شرطا في معنى السبب الخالص فلم يجعل التلف
مضافا الى الفتح بل نص على الخروج كما نص على الاباق في مسئلة حل القيد بخلاف السقوط فيما تلف
فيه الى الشرط فلم يفتقر الى العلة لان ما اعترض على الشرط من السقوط هناك حصل لا من اختيار

سبب

حيث لم يكن عالما بعمق ذلك المكان فلم يصلح لقطع الحكم عن الشرط واضافته اليه حتى اذا
سقط نفسه في البير هدر دمه ولم يضمن الحافر لان ما اعترض على الشرط وهو الالقاء في البير
علة صالحة لاضافة الحكم اليه لصدوره من مختار على وجه القصد اليه فانقطع به نسبة الحكم
عن الشرط واقتصر على العلة وبخلاف سوق الدابة التي هو سبب لان السوق في معنى حامل على
الذهاب كرها فينتقل الى المكره والفتح رفع للمانع وليس بحمل للخروج وكذا اذا ارسل كلبا
على الصيد فقتله يجعل كانه فعل بنفسه لان الارسال حامل على الذهاب بعد التسليم كالسوق
قبل ذلك فاما فتح الباب فلا الا ترى انه لو فتح باب الكلب حتى خرج فصاد لم يحل ولم يملك بخلاف
الارسال كذا في الاسرار كمن مشى على قنطرة وهي ما يبنى على الماء للعبور والجسر عام مبنيا
كان او غير مبني وضعت لغير حق بان وضعت في غير ملكه وفيما لا يتصرف لواضعها فيه واحترز
به عن الموضوعة في الملك فانها لا تصلح سببا للضمان بحال لان واضعها ليس بمتعد فيما احدث
في ملكه والسبب اذا لم يكن متعديا لا يكون ضامنا وقوله عالما به متعلق بالمسئلتين
اي عالما بوضع القنطرة ووضعها بغير حق وعالما بالرش في هذا الموضع فانه ذكر في المبسوط
في هذه المسئلة فان مشى على جسر انسان متعمد لذلك فانخسف به فلا ضمان عليه لان الماشي تعمد
المشي عليه فيصير وقوعه مضافا الى فعله لا الى من اتخذ الجسر ولو لم يكن عالما يضمن واضع الجسر
لكونه متعديا في التسبيب وعن ابي يوسف رحمه الله ان واضع الجسر لا يكون ضامنا لما عطب به وان
احدثه في غير ملكه اذا كان بحيث لا يتضرر به غيره لانه محتسب فيما صنع فان الناس ينتفعون
بما احدث به فلا يكون متعديا لكنا نقول انما كان محتسبا ان لو فعله باذن الامام بمنزلة حفر البير
فانه محتسب ايضا في الموضع الذي يحتاج اليه ومع ذلك اذا فعله بغير اذن الامام كان ضامنا لما يعطب
بها وقوله لان الالقاء متصل بقوله هدر دمه وقال محمد والشافعي اذا كان الطيران والخروج
في فور الفتح يضمن الفاتح لان فعل الدابة والطير هدر شرعا فلم يصح الاضافة الحكم اليه وكان مضافا
الى الشرط لان الدابة والطير لا يصبر عن الخروج عادة والعادة اذا تاكدت صارت طبيعة لا يمكن الاحتراز
عنه فاذا خرج على الفور واستعمل عادته كان الخروج على العادة بمنزلة سيلان الدهن عند شق الزق
فيكون الفتح سبب ضمان كالشق ولم يبطل الاضافة اليه باختيار الطير والدابة في الطيران والخروج
لانه اختيار فاسد كما اذا صاح الدابة فذهبت صار ضامنا وان ذهبت مختارة لانه اختيار فاسد والصياح
والنفور سابق فاشبه الهوى حدا وكالقوحيه على انسان فلسعته يجب الضمان وان كانت في اللسع
مختارة لان اللسع لها عادة متاكدة فالتحقت بالطبيعة وسقط اختيارها واذا لم يخرج في فور الفتح لا
يضمن الفاتح لان الدابة اذا لم تخرج فور الفتح علم ان الدابة تركت عادتها وكان الخروج بعد ذلك بحكم الاختيار

فاشبه حل القيد العبد والجواب ما ذكر في الكتاب وهو ظاهر وما يذكر وهو الاصل ان يضاف الحكم
الى العلة لا الى الشرط والسبب فلا يجوز ترك هذا الاصل من غير ضرورة وليس هذا كالسوق لان
السوق يحمل على الذهاب كرها فينتقل الفعل الى المكره ولا كالقاء الحية لانه ما شرع الا تلاف اذ الالقاء
عليه تصرف فيه بخلاف مسئلتنا فنحو الحية حتى لو فتح بجحر الحية ولسعت لا ضمان عليه ايضا
كالكلب يميل عن سنن الارسال يعني اذا ارسل كلبا على صيد فمال عن سننه ثم اتبعه فاخذ
لا يحل لان فعله غير معتبر في حق اضافة الحكم اليه ولكنه معتبر في حق منع الاضافة عن المرسل
ونظيره من حفر بئرا في الطريق فجاء حربي لا امان له والقى فيه حجرة غيره لم يضمن الحافر شيئا
لان فعل الحربي ان لم يكن معتبرا في ايجاب الضمان عليه فهو معتبر في نسخ حكم فعل الحافر به وكذلك
هذا اي مثل الكلب عن سنن الارسال وجولان الدابة بعد الارسال وطيران الطير وخروج
الدابة بعد الفتح قال القاضي الامام في بيان هذه المسئلة ما ذكرنا قياس وما ذكر الخصم ترتيب
من الاستحسان فقد لحق العادة وان كانت عن اختيار بالطبيعة التي لا اختيار فيها صيانة لاموال الناس
واهدر اختيار ما لا عقل له حكما وانه جبار لا حكم له وكذلك في المسئلة لان من طبيعة الدابة انها
وبصيد عن اكل الزرع الا بحفظ فلما كان الحفظ عليه جعل ترك الحفظ بمنزلة التسليط والارسال
قلت فعلى هذا كانت هذه المسئلة من المسائل التي يرجح القياس على الاستحسان فيها قوله ولان
قلنا متصل بقوله في اول بيان القسم الثاني ومتى عارضه علة لم يصلح علة اي ولما ذكرنا ان الحكم
لا يضاف الى الشرط عند معارضة ما يصلح علة قلنا كذا وهو متصل بقوله لان الالقاء وهو العلة وقد
صلح لاضافة الحكم اليه اي ولكون الالقاء صالحا للعلة قلنا كذا القول قول الحافر استحسانا وكان
القياس ان يكون القول قول الولي وهو قول ابي يوسف الاول لان الضمان قد وجب على عاقلة
الحافر فهو يدعي القاء النفس يريد اسقاط ذلك الضمان فلا يقبل قوله ولان الظاهر شاهد
للولي اذ الانسان لا يلقي نفسه في البئر عمدا في العادة فعند المنازعة كان القول قول من يشهد له
الظاهر الا انا استحسنا في قبول قول الحافر لما ذكر في الكتاب ولان الظاهر حجة لدفع والولي يحتاج
الى استحقاق الدية على عاقلة الحافر فلا يكفيه التمسك بالظاهر بل يحتاج الى اقامة البينة على
انه وقع فيها بغير تقدير منه مع ان هذا الظاهر يعارضه ظاهر اخر وهو ان البصير يرى البئر
امامه في ممشاه فلا يقع فيها الا بالالقاء قصدا فيقابل الظاهران وبقي الاحتمال في سبب وجوب
الضمان فكان القول قوله قوله لانه اي الخارج صاحب علة فان الجرح علة موجبة للضمان فعند وجود العلة
لا يفصل قوله في العارض المسقط فكان القول قول الولي لتمسكه بالاصل قوله ولهذا اي لما
قلنا ان اعتراض علة صالحة لاضافة الحكم اليها يوجب قطع نسبة الحكم عن الشرط والسبب قلنا فيمن

اشلى

اشلى كلبا اي اغراه وارسله فقد وضعت المسئلة في الجامع الصغير في الارسال فقيل ان الارسال كلمه
ارسالا ولم يكن سايقا له فاصاب في فوره يعني صيدا مملوكا لم يضمن يعني سواء كان الكلب معلما او
غير معلم الا انه اذا كان معلما حل اكله والا فلا وكذلك رجل اشلى كلبه على رجل حتى عقره او مزق
ثيابه لم يضمن الا ان يسوقه وليس الذي اشلاه سايق انه بمجرد الاشلاء والارسال لا يصير سايقا لينسب
الفعل اليه بحكم السوق فبقي الكلب عاملا بطبعه واختياره وعمل البهيمة هدر حتى لو كان سايقا ان
كان يعدو خلفه وشلبه ضمن ما اتلفه الكلب من النفس والثياب والصيد المملوك بخلاف ما ارسل
بازيا على صيد مملوك وساقه فاتلفه البازي حيث لا يضمن لان البازي لا يحتمل السوق فقدر سوقه
وبقي الفعل منقطعا عن المرسل فاما الكلب فيحتمله كسائر الدواب فيعتبر وعن ابي يوسف انه
اوجب في اموال الناس سواء كان صاحب الكلب سايقا له او لم يكن وجعل الارسال بمنزلة السوق
وعن الفقيه ابي الليث رحمه الله ان الكلب ان اصاب في فوره شيئا يضمن صاحب الكلب وان لم يكن سايقا
لان الارسال بمنزلة السوق في الدابة حتى لو ارسل دابة في الطريق فاصاب شيئا في وجهها يضمن كما لو
كان سايقا لها فكذلك في الكلب ووجه الفرق على الظاهر ان الكلب في اخذ الصيد وتمزيق الثياب
عامل لطبعه واختياره لا بالارسال فكان الارسال فيه بمنزلة حل القيد في العبد فكذلك يشترط
فيه حقيقة السوق فاما الدابة فليس من طبعها المشي في الطريق بل من طبعها الجولان وترك سنن
الطريق بعد الارسال على خلاف طبعها بناء على الارسال كما في السوق فكان ارسالها بمنزلة السوق
اذا ذهب على سنن الارسال والى هذا الفرق اشار بقوله لان الكلب يعمل بطبعه قوله بخلاف
ما اذا اشلى ارسل كلبه المعلم على صيد جواب عما يقال لما لم يكن فعل الكلب مضافا الى المرسل
في حق الضمان كان ينبغي ان يكون كذلك في حق الحل ايضا حتى لو قتل صيدا بعد الارسال قبل ان
يدركه المرسل كان ميتة كما اذا لم يكن معلما فقال الاصطياد من جملة المكاسب ديانة مفتوح بقوله
تعالى فاصطادوا وما علمتم من الجوارح الاية ولا يمكنهم الاصطياد خصوصا بالكلب على وجه
يقدرون على ذبحه بالوجه المسنون غالبا فاضيف فعله الى المرسل ضرورة وحاجة وبين الامر
فيه على قدر الامكان فتحا لباب الكسب فاما في ضمان العدوان فلا ضرورة لانه شرع جبرا فيعتمد
للتواب من جهة من وجب عليه ولم يوجد التخلل بفعل المختار موجب الصيد فيه الى محض القتل
اي الدليل الظاهر وهو انه ليس بمباشر لا سبب ومع الشك في السبب الموجب لا يجب الضمان بحال
وفيه اشارة الى الجواب المذكور في الاصطياد جواب الاستحسان والقياس فيه ان لا يحل ايضا قوله
ولهذا اي ولان اعتراض العلة يوجب قطع نسبة الحكم عن غيرها قلنا كذا وذكر في المبسوط
اذا وضع جمرا في الطريق فاحرق شيئا منها وهو له ضامن لانه متعد في احداث النار في الطريق فان حركته

الزبح فذهبت به الى موضع اخر ثم احرق شيئا فلا ضمان عليه لانه حكم فعله قد انتسخ بالتحول من ذلك
الموضع الى موضع اخر وهذا اذا لم يكن اليوم ريحا فان كان ريحا فهو ضامن لانه كان عالما حين الفاه ان
الريح تذهب به من موضع الى موضع فلا ينتسخ حكم فعله بمنزلة الدابة التي جالت في رباطها وان القى
شيئا من الهوام في الطريق فهو ضامن لما اتلف ما لم يتغير عن حاله لا متعد في هذا التسبيب واختيار
في اللسع لا يقطع النسبة لانه طبع له ولو تحركت الهامة الملقاة وانقلبت من مكانها الى مكان اخر
ثم لدغته اي لدغت انسانا فهلك لم يضمن الملقي شيئا لانقطاع نسبته عنه بتخلل فعل المختار وهو
الانتقال من مكان الى مكان وبعض هذه المسائل اي المسائل المذكورة في هذه النسخة مثل الاشلاء
مسئلة الكلب والقاء النار والهامة في الطريق وارسال الدابة في الطريق ونحوها تخرج على ما سبق
في باب تقسيم الاسباب وهو السبب الحقيقي اعترض عليه علة كدلالة السارق ونحوها فهي ملحقة
بذلك الباب وليست من هذا القسم لانها قد خلت عن معنى الشرط اذ الاشلاء والالقاء في الطريق
والارسال ليست بازالة للمانع من وجه لكنها اوردت ههنا على سبيل الاستطراد للمناسبة قوله
واما الذي اي القسم الذي او الشرط هو شرط اسما لا حكما فكذا وهذا يسمى شرطا مجازا لتعلق حكمه
وهو وجود الحكم عند وجوده عنه لا ان وجود الحكم لما كان يفتقر اليه في الجملة كان شرطا صورة
لا معنى وفي الاقسام المتقدمة معنى الشرط موجود مع نكاح ولهذا اي ولان الشرط الاول ليس
بشرط معنى حقيقة قلنا كذا والمسئلة على وجه ان دخلتهما في الملك يقع الطلاق بلا شبهة وان دخلتهما
في غير الملك لانحلت اليمين لا الى اجزاء وان دخلت الاولى في الملك ثم بانت من زوجها ثم دخلت الاخرى
في غير الملك لم يطلق بالاتفاق ايضا وان دخلت الاولى في غير الملك ثم بانت ثم تزوجها ثم دخلت الاخرى
طلقت عندنا وقال زفر لا يطلق لان حظ الشرطين من الحكم على السواء لانه صيرهما شيئا واحدا في وجود
الجزاء وفي احدهما يشترط الملك فكذلك في الاخر ومذهبه انه يجري الشروط مجرى العلل كما
في الاحصان انه لا يثبت الا بشهادة رجلين وان السارق لا يقطع بخصومة المودع لان الخصومة شرط
ظهور السرقة فلا يجري عنها النيابة عنده كما لا يجري في الشهادة التي هي مبنية للسرقة فكذلك سوى
بين الشرطين وجه قولنا ما ذكر في الكتاب ان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة وجود الجزاء والصحة
وجود الشرط ولهذا لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين ولم يوجد ههنا اي ليس ثم اذا
وجد الشرط الاول الاول جزاء يفتقر الى الملك ليشترط الملك له لان الجزاء لا ينزل قبل وجود الشرط الثاني
ولم يجز شرطه لبقاء اليمين لان محلها الذمة فيبقى ببقائها الا ترى ان اليمين يبقى قبل وجود شرط
بدون الملك بان ابانها قبل دخول الدارين وانقضت عدتها فيبقى بدونه قبل وجود الشرط ايضا
فالحاصل ان الملك شرط صحة الايجاب او صحة الايقاع وحال الشرط الاول خالية عنهما فلو شرط الملك

شرط

شرط لبقاء اليمين او لصحة حنث الشرط وذلك باطل قوله واما الشرط الذي هو علامة وهو القسم
الخامس من الاقسام المذكورة فالاحصان قبل احصان الزنا عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل
والبلوغ والاسلام قال شمس الايمة رحمه الله في المبسوط ان شرط الاحصان على الخصوص شيان
الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح امراة هي مثله فاما العقل والبلوغ فهما شرطا الاهلية العقوبة
اي شرطا للاحصان على الخصوص والحرية شرط تكميل العقوبة وانما قلنا ان الاحصان علامة
اي معرف وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لم يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده
فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم ومعلوم انه ليس بعلة له ولا سبب
ايضا لانه ليس بطريق مفض اليه فعرفنا ان الرجم غير مضاف اليه وجوبا عند وجوده
لانه عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم فكان معرفا ان الزنا حين
وجد كان موجبا للرجم وكان علامة لا شرطا فلم يصح علة للوجوب ولا للوجود اي لا يتعلق به الوجوب
والوجود به لم يجعل بهذا القسم وهو العلامة حكم العلل بحال يعني سواء كانت العلة صالحة
لاضافة الحكم اليها او لم يكن هذا هو طريقة القاضي الامام ابي زيد في التقويم واختاره الشيخان
وبعض المتاخرين فاما اصحابنا المتقدمون وعامة المتاخرين منهم ومن سواهم من الفقهاء فقد
سموا الاحصان شرطا لوجوب الرجم لا علامة مشيرا وجهه بان شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده
والاحصان بهذه المثابة لان وجوب الرجم بالزنا متوقف على وجود الاحصان وكونه سابقا على
الزنا غير متاخر عنه لا يخل بشرطيته كالطهارة وستر العورة والنية سابقة على الصلاة بحيث
لا يتصور تاخرها عن صورة الصلاة وتوقف انعقادها صلاة عليها وكذا الاشهاد في النكاح سابق
عليه بحيث لا يتصور تاخره عنه وتوقف انعقاده عليه بعد وجود صورته ثم انها شروط حقيقة
بلا خلاف لتوقف صحة الصلاة والنكاح عليها وليس بعلامات فكذا الاحصان للرجم وقولهم لا يتعلق
به وجود غير مسلم عندهم بل ثبوت الرجم متعلق به وهو شرط بلا شبهة فكذا الاحصان وقولهم للشرط
من ان يكون متاخرا عن صورة العلة ليتوقف انعقادها علة عليه غير مسلم ايضا بل الشرط قد يكون
متقدما على صورة العلة كما بينا وقد يكون متاخرا عنها في تعليق الطلاق والعتاق بناء على انعقاد
بعض العلل لا يقبل الانفصال عن وجود صورتها كالنكاح والبيع وبعضها يقبل ذلك كالطلاق
والعتاق والمعلقين وساير ما يقبل التعليق بالشرط فالشرط في هذا بالشرط فالشرط في هذا القسم
متاخر عن صورة العلة وفي القسم الاول لا بد ان يكون سابقا على المشروط
والشروط هذا الانعقاد لما لم ينفصل عن الصورة لا يتصور تاخر الشرط عنها ضرورة قوله
وكذلك ولان الاحصان علامة وليس بشرط لم يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا على كل

حال يعني سواء رجعوا مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم بخلاف ما تقدم في مسئلة الشرط الى آخره
وهي ما اذا اجتمع شهود الشرط واليمين ثم رجع الشهود اي شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون
على ما اختاره الشيخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به فاما
العلة فليست بصالح لخلافتها عن العلة اصلا لما قلنا انه يتعلق بها وجوب لا وجود فلا يجوز اضافة
الحكم اليها بوجه وعند زفر رحمه الله ان شهود الشرط والاحصان ضمنوا دية المشهود عليه ان
رجع شهود الزنا والاحصان جميعا يشتركون في الضمان لان الاحصان شرط الرجم ومن اصله ان
السبب اي العلة والشرط سواء في اضافة الضمان اليهما لان الحكم يقف على الشرط كما يقف على الشرط
ويتصور ثبوته الا عند وجودهما فيضاف الحكم الى كل واحد منهما والاحصان ملحق بالزنا في اضافة
الحد اليه بدليل ان الشهادة على الاحصان يقبل من غير دعوى والشهادة على النكاح من غير
هذه الحالة لا يقبل بدونها ولو لم يكن الحد مضافا اليهما لما قبلت كما في غير هذه الحالة والله لو اقر بالا
حصان ثم رجع يصح كما لو اقر بالزنا ثم رجع يصح وان القاضي يسال عن شهود الاحصان عن الاحصان
ما هو وكيف هو كما يسال عن الزنا والدليل عليه ان المزكي اذا رجع يضمن عند ابي حنيفة رضي الله
عنه وانه لم يثبت علة القتل ولكنه اثبت سقوط قبول الشهادة وهو العدالة ولا فرق بين المزكين
وشهود الاحصان لانهم اثبتوا حصنا لا حميدة في الجاني والمزكون اثبتوا حصنا لا حميدة في الشاهد
ثم شهادة شهود الاحصان اقرب الى محل الحد من التزكية وكانوا اولى بالضمان من المزكين والجواب
ان الاحصان ليس بشرط على ما اختاره الشيخ فلا يجوز اضافة الحكم اليه بوجه ولئن سلمنا انه شرط
على ما اختاره المتقدمون فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط لا يضمنون الرجوع
عند صلاح العلة للاضافة اليها وها هنا شهود الزنا شهود العلة وهي صالحة لاضافة الحكم اليها
فيضاف التلف اليه فان رجعوا وجب الضمان عليهم وان سووا انقطع الحكم من شهادتهم عن الشرط على
ان هذا الشرط يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة متناهية والاحصان خصلة حميدة ويستحيل
اضافة العقوبة الى الخصال الحميدة فصار مضافا الى الزنا من كل وجه واما صح الرجوع عن الاقرار بالا
حصان لانه لما صار شرطا للحد صار حق الله تعالى لان شرط الحق وسببه من حقوق صاحب الحق ومن
يحق من حقوق الله تعالى ثم رجع صح رجوعه لان الله تعالى لم يكذبه في الانكار ولم يصدقه في الاقرار
بخلاف حقوق العباد لان الخصم صدقه في الاقرار وكذبه في الانكار فبطل الرجوع بمعارضة تكذيبه
ولهذا قبلنا الشهادة بدون الدعوى لان الشهادة في حقوق الله تعالى يقبل بدون الدعوى وانما
سؤال القاضي عن الاحصان فلانه كلمة مجملة تطلق على النكاح وعلى الحرية وغيرهما فيسال
ليتبين به المشهود به اذ الشهادة لا يقبل الا على المعلوم وليس هذا كالتزكية لانها بمنزلة علة
العلة

العلة كما بينا وللشافعي رحمه الله في رجوع شهود الاحصان ثلاثة اقوال احدها انه لا ضمان عليهم كما هو
مذهبنا وهو الاصح والثاني ان الضمان يجب عليهم وان قالوا تعمدنا يجب عليهم القود والثالث انهم شهدوا
بالاحصان قبل ثبوت الزنا فلا ضمان عليهم وان شهدوا بعد ثبوت الزنا فعليهم الضمان قوله ولهذا
قلنا اي ولان الاحصان ليس بعلة للرجم ولا شرطا له قلنا ان الاحصان ثبت قبل ثبوت الزنا وبعده
بشهادة النساء مع الرجال وقال زفر رحمه الله لا يثبت بعد ثبوت الزنا بشهادة النساء مع الرجال
لما بينا ان الاحصان على اصله ملحق بالزنا في اضافة الحد اليه وذلك لان المقصود من الاحصان بعد
ثبوت الزنا تكميل العقوبة وباعتبار ما هو المقصود لا يكون للنساء فيه شهادة لان المكمل
للعقوبة بمنزلة الموجب لاصل العقوبة بخلاف شهادة النساء مع الرجال بالنكاح في غير هذه الحالة
حيث يقبل لان تكميل الحد لا يتعلق به في تلك الحالة وهو نظير ما لو شهد شاهدان بعد موت
رجل آخر انه ابنه وقضى القاضي بذلك واحرز ميراثه ثم رجعا يضمنان الرجوع وان شهدا بالنسب
حال الحيوة فلما مات واحرز المشهود له الميراث ورجع لا يضمنان لان في المسئلة الاولى لما شهدا
بعد الموت صار كما لو شهدا بالميراث وفي الثانية لم يشهدا بحضرة الميراث فلا يجعل كانهما
شهدا بالميراث وحجتنا ما ذكرنا لان الاحصان ليس بسبب موجب للعقوبة لانه عبارة عن خصال
بعضها مامور به وبعضها مندوب اليه فيستحيل ان يكون سببا لايجاب العقوبة ولا شرطا ايضا
لما مر بل هو عبارة عن حال يصير الزنا في تلك الحال موجبا للرجم كما بينا ولئن كان شرطا فالحد لا يضاف
اليه مع الوجود العلة الصالحة للاضافة اليها فكانت الشهادة بالنكاح في هذه الحالة بمنزلتها في
غيرها من الاحوال فيقبل فيها شهادة النساء مع الرجال وهذا بخلاف مسئلة الشهادة بالبنوة لان
الميراث يستحق بالنسب والموت جميعا فايهما كان اخرا يضاف اليه الحكم فاذا شهدوا بالنسب بعد الموت
كان الحكم مضافا الى النسب فضمنوا عند الرجوع واذا شهدوا بالنسب قبل الموت كان الحكم مضافا الى الموت
لا الى النسب فلم يضمنوا فاما الحد فيضاف الى الزنا بكل حال لا الى الاحصان فيقبل شهادة النساء
فيه مع الرجال بكل حال ثم اعتبر زفر رحمه رد شهادة النساء في الاحصان برد شهادة الكفار
فيه فادرج الشيخ في كلامه ذلك بطريق السوال ليشير الى الفرق فقال فان قيل اذا شهد كافران
من اهل الذمة على عبد مسلم لذمي وقد زنى العبد او قذف رجلا بالزنا ان مولاه اعتقه يعني قبل
الزنا والقذف وقد انكر العبد والمولى الاعتاق لتضرر المولى بزوال ملكه وتضرر العبد بتكميل الحد عليه
فان الشهادة لا يقبل مع انهم شهدوا على المولى بالعتق الى آخره اطلاق هذه الكلام وان كان يشير الى انها
تقبل في العتق وتكميل الحد جميعا ويدل عليه ما ذكر في المبسوط الاسرار حيث قيل فيها في تقرير هذه
المسئلة لان الزاني لو كان عبدا مسلما لكافر لم يثبت عتقه بشهادة الكفار وان كان شهادتهم حجة على

هذا العتق لولا الزنا ولكن الامام شمس الايمة رحمه الله صرح في المبسوط بان العتق يثبت بهذه
الشهادة وانما لا يثبت سبق التاريخ لان هذا تاريخ ينكره المسلم لا يثبت بشهادة اهل الذمة و
وهكذا ذكر في اصول الفقه ايضا فقال يثبت الحرية بهذه الشهادة ولا يثبت تمكن الامام من اقامة
الرجم عليه لانه كما لا يدخل شهادة الكفارة في ايجاب الرجم على المسلم لا يدخل شهادتهم في اثبات
التمكن من اقامة الرجم على المسلم وهكذا ذكر في شهادات الاسرار والتقويم ايضا وهو الصحيح
كما اذا شهد رجل وامراتان بالسرقة لا يثبت بالسرقة في حق القطع ويثبت في حق المال ثم توجيه هذا
السؤال انما يستقيم على قولهما حيث تقبل الشهادة على عتق العبد بدون دعواه وكان عدم القبول
ههنا لتضمنه تكميل العقوبة اما عند ابي حنيفة رضي الله عنه فعدم القبول لعدم شرطه وهو
الدعوى فلا يرد السوال الا اذا وضعت المسئلة في الامة فحينئذ يرد على قول الكل قوله
فالجواب عن هذا اي عن هذا السؤال المذكور بشهادة النساء مع الرجال خصوصا في حق المشهود
به دون المشهود عليه فيقبل فيما ليس بعقوبة ولا يقبل اذا كان المشهود به سبب عقوبة او
شرطا له اثر في ايجاب العقوبة لحديث الزهري مضت السنة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم
والخليفتين من بعده ان لا يقبل شهادة النساء مع الرجال في الحدود والقصاص ولكنها عامة على
المسلم والكافر جميعا والمشهود به مذهبنا هو الاحصان وقد بينا انه لا يتعلق به وجوب الحدود
ولا يكون وجوده سببا للحدود ولا شرطا فلا يمتنع القبول باعتبار المشهود ولكن في هذه الحجة تكثير
محل الجناية وهو النعمة فان الجناية يقع على النعم التي انعم الله عليه بتقبل هذه الشهادة وكان
محل الجناية نعمة العقل والاسلام والحرية وبعد ما شهد واصار محل الجناية النعم المذكورة
ونعمة الاصابة من الحلال بطريقه الموضوع له وفي ذلك اي في تكثير محل الجناية ضرر زايد
على المشهود عليه فان موجب الجناية يتغير بهذا التكثير من الجلد الى الرجم وشهادة هولاء اي
النساء مع الرجال حجة في ايجاب الضرر اذا لم يكن ذلك الضرر حدا وعقوبة كما في ايجاب المال و
ساير الحقوق واذا كان كذلك لم يمتنع ثبوت الاحصان بهذه الشهادة بسبب يضمنه ايجاب
زيادة الضرر على المسلم لان زيادة الضرر يثبت بمثل هذه الشهادة وشهادة الكفار اختصاص
في حق المشهود عليه دون المشهود به فان شهادتهم حجة على الكفار دون المسلمين لان الشهادة
من باب الولاية ولا ولاية للكافر على مسلم بقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المومنين سبيلا
ولكنها عامة في المشهود به حتى يثبت شهادتهم الحدود وغيرها وقد تضمنت شهادتهم في مسئلة
المذكورة تكثير محل الجناية من حيث ان الجناية يقع على العقل والدين او عليهما وعلى اصابة الحلال
موجب الجناية الرجم او جلد ماية في الزنا وجلد اربعين في القذف وبهذه الشهادة صار

جناية

جناية على ما ذكرنا وعلى الحرية ايضا فصار موجب الجناية الرجم او جلد ماية في الزنا وجلد ثمانين
في القذف ولا شك ان ذلك زيادة ضرر يثبت على المسلم بشهادة الكفار وشهادتهم فيما يتضرر
به المسلم ليس بحجة اصلا قوله وعلى هذا الاصل وهو ان المعرف المحض لا يتعلق به وجوب
ولا وجود قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة
فشهدت القابلة بالولادة يقبل من غير فراش قايم اي نكاح ثابت بينهما في الحال ولا اقرار
ولدا ويثبت النسب بشهادتها كما يثبت بشهادة رجلين لان شهادة القابلة حجة في تعيين
الولد بلا خلاف يعني اذا كان احد الاشياء الثلاثة موجودة وانكر الزوج على الولادة شهادة القابلة
بالاتفاق ويثبت نسب المولود لا بشهادتها ولكن بذلك السبب الموجود قبل الشهادة وانما
يثبت بشهادتها تعيين الولد لا غير فكذلك فيما نحن فيه لم يثبت بشهادتها تعيين الولد
لان النسب انما يثبت بالفراش القايم عند العلوق فيكون انفصال الولد لا غير فلذلك معرفا للولد
الثابت بشبهه باحد تلك الاسباب كالاحصان معرف للزنا الموجب للرجم لا يتعلق به اي بالانفصال
وهو الولادة وجوب النسب اي ثبوته لانه يثبت بالعلوق من مائه ولا وجوده لانه لا يتوقف بعد ما صح
سببه الولادة فيثبت ان الولادة في حق ثبوت النسب علم محض مظهر للنسب ثابت قبل الولادة
من حين العلوق كما في حال قيام احد الامور الثلاثة وان لم يكن النسب مضافا الى الولادة وجوبا
ولا وجودا عندها كان ثبوتها بشهادة القابلة في هذه الحالة مثل ثبوتها في حال قيام احد
الامور الثلاثة كان الاحصان لما كان معرفا كان ثبوته بشهادة النساء والرجال بعد ثبوت الزنا
مثل ثبوته بها قبله على ما بينا قوله والجواب عنه اي عن هذا الكلام لابي حنيفة رضي الله
عنه كذا ولا حبل ظاهر عطف على الضمير المستكن ولم يكن العطف بدون المؤكد للفصل وحذف
جره كان اي اذا لم يكن الفراش قايما ولا حبل ظاهرا باسا والاقرار بالحبل موجودا كان ثبوت النسب
من الولد من وقت العلوق وحكما ثابتا في حق صاحب الشرع لانه عالم بحقايق الامور فيعلم
علوق الولد قبل الولادة ولا باس الحكم على الظاهر ولا يعرف الباطن كما كان باطنا يجعل في
حقنا كالمعدوم بمنزلة الخطاب في حق من لم يعلم به فانه يجعل كالمعدوم ما لم يعلم به والنسب
قبل الولادة امر باطن لا سبيل لنا الى معرفته لانه غير مستند الى سبب ظاهر لعدم الفراش
والحبل الظاهر والاقرار به وكان بمنزلة المعدوم في حقنا فكان ثبوته مضافا الى الولادة من هذا
الوجه وكانت الولادة في حق علمنا بمنزلة العلة المثبتة للنسب لا بمنزلة العلامة واذا كان ابتداء
وجوده بالولادة يشترط لها كمال الحجة كالولادة على شيء على احد ابتداء بخلاف ما اذا كان احد
الاشياء الثلاثة موجودا لان النسب الباطن قد استند ثبوته الى دليل ظاهر قبل الولادة لان الفراش

مثبت للنسب وكذا الحبل الظاهر حال قيام العدة دليل على العلوق حال قيام النكاح وكذا
الاقرار بالحبل سبب لثبوت النسب منه فصلح ان تكون الولادة علامة معرفة للنسب الثابت
حال الاختيار فلم يجز وجود النسب مضافا الى الولادة فكذلك يثبت النسب بشهادة القابلة
قوله وان اعلق بالولادة الى اخره اذا قال لامراته اذا ولدت فانت طالق او عبدي حر وقد
اقر الزوج بانها حبلى او بها حبل فقالت قد ولدت يقع الطلاق والعتاق بمجرد قولها عند ابي
حنيفة رضي الله عنه وعندهما لا يقع الا ان يشهد القابلة لان شرط وقوع الجزاء ولادتها وهي مما يقف
عليها القابلة فلا يقبل فيها مجرد قولها كما لا يقبل في ثبوت نسبة المولود ولابي حنيفة انه علق الجزا
بامر موجود في باطنها فيقبل فيه خبرها كما لو قال اذا حضت فانت طالق وهذا لان وجود الحبل قد ثبت
باقراره او بالعتاق فاذا جاءت فارغة وتقول قد ولدت فالظاهر يشهد لها او يتيقن بولادتها بخلاف النسب
لان بمجرد قولها يثبت مجرد الولادة وليس من تعين هذا الولد لجواز ان تكون ولدت غير هذا من ولد ميت
ثم تريد حمل نسب هذا الولد عليه فلهذا لا يقبل قولها في تعيين الولد الا بشهادة القابلة فاما وقوع الجزاء
فيتعلق بنفس الولادة اي ولد كان من حي او ميت وقد تيقنا بالولادة اذا جاءت فارغة فاما اذا قال لها اذا ولدت
ذكرا ولم يكن بها حبل ظاهر ولم يقر الزوج بانها حبلى فقالت ولدت وكذبها الزوج لا يقع الجزاء بقولها فان شهدت
القابلة بالولادة يثبت نسب المولود منه بشهادتها ولا يقع الجزاء عند ابي حنيفة رضي الله عنه ما لم يشهد
بالولادة رجلان او رجل وامراتان وعندهما يثبت بشهادة القابلة ويقع ما علق به اي بفعل الولادة من الجزاء
لان ذلك اي المعلق بالولادة من الجزاء غير مقصود باثباته بشهادتها لان الثابت بشهادتها ظهور الولادة
وهو معرف لا يضاف الجزاء وجوبا به ولا وجودا عنده وقد يثبت الولادة بشهادتها يعني في حق النسب حتى
يثبت النسب المولود من الزوج بالاجماع فيثبت ما كان تبعا له اي بفعل الولادة وهو الجزاء المعلق به المفتقر
ثبوته اليه كالاحصان لما ثبت بشهادة الرجال مع النساء يثبت ما كان تبعا له وهو وجوب الرجم وان لم يثبت
بشهادة هولاء قصدا الا ترى انه لو قال لجاريته ان كان بها حبل فهو مني فشهدت القابلة على ولادتها
صارت هي ام ولد له وكذلك لو ولدت امراته ولدا ثم قال الزوج ليس هو مني ولا ادري ولدته ام لا فشهدت القابلة
بالولادة حكم باللعان بينهما ولو كان الزوج عبدا او حرا محدودا في قذف وجب عليه الحد فاذا حصلت شهادة
القابلة حجة في حكم اللعان والحد باعتبار ان ثبوتهما بشهادتها ليس بطريق القصد بل تبعا فلان تجعل
حجة في حق الطلاق والعتاق بهذا الطريق كان اولى وكذلك قالا اي وكما قالا في الطلاق والعتاق انهما يثبتان بشهادتها
تبعا للولادة قالا في استهلال الصبي اي حيوته بعد الولادة بشهادتها تبعا للولادة حتى يثبت الارث لان
الاستهلال معرف لان الحيوة التي يستحق به الارث لا يكون مضافة اليه وجوبا ولا وجودا عنده لان الله حيوته
سابقة علي الولادة ولكنها غير معلومة واذا كان معرفا يقبل فيه شهادة القابلة كما يقبل في حق الصلاة

حتى

حتى يصلى علي المولود ويؤيده ما روي عن علي رضي الله عنه انه اجاز شهادة القابلة على الاستهلال قوله
واخذ ابو حنيفة رضي الله عنه فيه اي فيما ذكرنا من المسئلتين بحقيقة القياس وفيه اشارة الى ان فالانوع
استحسان فان القابلة تشهد بالولادة دون الطلاق فاثبات الطلاق بشهادتها على الولادة لا يخلو عن عدول عن الدليل
الظاهر وبيان القياس ان الولادة شرط محض من حيث انه يمنع ثبوت علة الطلاق والعتاق حقيقة الى وجوده
كدخول الدار وغيره من الشروط والوجود من احكام الشرط اي وجود المشروط متعلق بالشرط كما يتعلق
وجوبه بالعلة وكان وجوده من احكامه فكان له شبه بالعلة فكما لا يثبت نفس المشروط وهو الطلاق
والعلية الا بحجة كاملة لتعلق وجوده به ثم اشار الى الجواب عن كلامهما فقال والولادة لم يثبت بشهادة
القابلة على الطلاق لان شهادة المراة الواحدة ليست بحجة اصلية بل هي حجة يكتفى بها فيما لا يطلع عليه الرجال
لاجل الضرورة والثابت بالضرورة ثابت من وجه دون وجه لانه ثابت في موضع الضرورة غير ثابت
فيما وراء غير الضرورة والضرورة هنا في ثبوت نفس الولادة وما هو من الاحكام التي لا ينفك الولا
دة عنها كالنسب وامومية الولد واللعان عند النفي للولد فيبقيت الولد في حق هذه الاحكام فاما العتاق
والطلاق والاستهلال فليست من الاحكام المختصة بالولادة والاثر للولادة في اثباتها فلا يثبت الولادة
في حق هذه الاحكام الا بحجة تامة كسائر الشروط وهو المراد من قوله فلا يتعدى الى التوابع
اي الى التوابع التي ليست من الاحكام المختصة بها قال الشيخ رحمه الله في شرح التقويم شهادة
القابلة حجة ضرورية فيقبل في اصل الولادة اي في وصفها فلم يثبت وصف كونها شرطا فلم يقع
الطلاق ولا يلزم عليه النسب لان النسب لا يتعلق ثبوته بالولادة بل بالفراش القائم وقت العلوق
واذا شهدت القابلة على الولادة ثبت بشهادتها وظهر ان النسب كان ثابتا بالفراش فلم يكن للولادة
اتصال بالنسب من وجه فلم يكن يظهر الطلاق وقال شمس الائمة رحمه الله استهلال الصبي في
حكم الارث لا يثبت بشهادة القابلة وحدها لان حيوة الولد كانت غيبا عنا وانما يظهر عند استهلاله
فيصير مضافا اليه في حقنا والارث يبنى عليها ولا يثبت بشهادة القابلة كشهادة المراة على كذا
اذا اشترى امه على انها يثبت سب العيب في حق الخصومة دون الرد الى البائع لان الثيابة لم يثبت
مطلقة لان الرد بسبب العيب ليس من جنس ما لا يطلع عليه الرجال في الجملة فلم يكن شهادتهن حجة ولكن
الثيابة في نفسها مما لا يطلع عليها الرجال فيثبت بشهادتهن كتعيين الولد فيثبت عيب الثيابة من وجه فيصلح
لتوجه الخصومة لا للرد على البائع ولما توجهت الخصومة ولا سبيل الى دفعها الا الاستحلاف يحلف
البائع بعد القبض بالله لقد سلمتها بحكم البيع وما بها هذا العيب الذي يدعيه المشتري في الحال
فان حلف فلا خصومة وان نكل يجب برد البيع فكذلك ها هنا الولادة ثابتة من وجه دون وجه
فيجعل ثابتة في حق الاحكام اللازمة لها دون غيرها ومثله البيع الثابت مقتضى الامر بالاعتاق

فانه ثابت في حق صحة الاعتاق دون خيار العيب والروية وسائر احكام البيع وقوله وان كان قبل القبض
احترازعما روي عن محمد رحمه الله ان الخصومة ان كانت قبل القبض يفسخ العقد بقول النساء من غير
استحلاف البايع لان العقد قبل القبض ضعيف حتى ينفرد المشتري بالرد عند ظهور العيب من غير
قضاء ولا رضاء وللقبض شبه بابتداء العقد لثبوت ما بعد القبض لان الحاجة اليه في نقل الضمان من
المشتري الى البايع وشهادة النساء في ذلك ليست بحجة تامة ووجه الظاهر ما ذكرنا ان شهادة النساء
حجة ضعيفة ضرورية فيجعل حجة في سماع الدعوى ولا ينفصل الحكم بها ما لم يتايد بمويده وهو
نكول البايع واما قبول علي رضي الله عنه شهادة القابلة في الاستهلال فمحمول على القبول في حق
الصلاة وانما قبلت في حق الصلاة لانها من امور الدين وخبر المراة الواحدة حجة تامة فيها كشهادتها
على رؤية هلال رمضان بخلاف الميراث فانه من حقوق العباد فلا يثبت بشهادة النساء في موضع
يكون المشهود به مما يطلع عليه الرجال والله اعلم باب تقسيم العلامة قوله فيما يكون
علما على الوجود يعني من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود على ما قلنا قبيل باب تقسيم السبب وقد يسمى
العلامة شرطا يعني اذا كان الحكم بوقوع تعلق به مثل الاحصان في الزنا فانه وان كان علامة كما بينا لكن الحكم
لما لم يثبت عند عدمه كان فيه جهة الشرط من هذا الوجه فيجوز ان يسمى شرطا فصارت العلامة
اي العلامة المحضة نوعا واحدا وهي مثل تكبيرات الصلاة فانها علامات الانتقال من ركن الى ركن من غير
ان يكون فيها معنى الشرط ومثل رمضان في قول الرجل لامراته انت طالق قبل رمضان بشهر فانه معرف محض
للزمان الذي يقع فيه الطلاق فان قيل ذكر في الباب تقسيم العلامة فاذا هي نوع واحد ولكن العلامة قد يكون
فيها معنى الشرط كالاحصان وقد يكون معنى العلة كعلل الشرع فانها بمنزلة العلامات للاحكام غير
موجبة بذواتها شيئا فمن حيث انها لا يجب بذاتها شيئا كان اعلاما واذا كان كذلك جاز ان ينقسم العلامة بهذا
الاعتبار كما ينقسم السبب والعلة والشرط والى التقسيم اشار الشيخ بقوله وقد يسمى العلامة شرطا قوله
وقال الشافعي رحمه الله الى اخره القذف بنفسه لا يوجب رد الشهادة عندنا كما لا يوجب الحد بل يتوقف على
العجز عن اقامة الشهود وعند الشافعي نفسه يوجب رد الشهادة ولا يتوقف ذلك على العجز حتى
لو شهد القاذف في حادثة قبل تحقق العجز واقامة الحد عليه يقبل عندنا وعنده لا يقبل لان الله تعالى
علق رد الشهادة بالقذف بقوله عز وجل والذين يرمون المحصنات الى ان قال ولا تقبلوا لهم شهادة
ابدا واما بقوله واولئك هم الفاسقون اي لانهم فاسقون والفسق يثبت بنفس القذف لانه
كبيرة على ما تبين فيوجب نفسه رد الشهادة كالزنا وشرب الخمر فعرفنا ان ذكر العجز عن اقامة البينة
انه علامة على ان القذف جناية لا انه شرط لان صيرورته قذفا وكذبا لا يتوقف على العجز بل كذب
من الاصل لكن القاضي لا يعرف كونه كذبا لاحتمال كونه عدلا وصدقا فبالعجز عن اقامة البينة يظهر

كونه

كونه كذبا من الاصل عنده لان الشهادة كانت مردودة بالعجز كمن قال لامراته ان كان زيد في الدار فانت
طالق فخرج زيد في اخر اليوم من الدار كان خروجه مبينا ان الطلاق وقع حين اوجب لانه وقع عند الخروج
وكان الخروج علامة لا شرطا فكذا العجز هاهنا قوله فيكون السقوط الشهادة الى اخره جواب
عما يقال لما جعلت العجز معرفا في حق سقوط الشهادة ينبغي ان يجعل كذلك في حق الجلد حتى
يثبت الجلد قبل العجز كالسقوط لان العجز ثبت في حق الحكمين بنظم واحد فقال يمكن جعله
علامة في حق سقوط الشهادة لانه اي سقوط الشهادة امر حكمي اي شرعي فيمكن اثباته بالقذف
سابقا على العجز وجعل العجز في حقه معرفا بخلاف الجلد وجودا عنده وذلك اي كون العجز
معرفا باعتبار ان القذف كبيرة لما فيه من اشاعة الفاحشة وهتك ستر العفة عن المسلم
والاصل في المسلم العفة عن الزنا لان العقل والدين يمنعانه عن ذلك والتمسك بالاصل واجب حتى يتبين خلافه
فصار القذف بنفسه كبيرة وكذبا بناء على هذا الاصل فيكون بمنزلة ساير الكبائر في ثبوت سمة الفسق
وسقوط الشهادة الا انه لما احتمل ان يكون صدقا وبالعجز يزول هذا الاحتمال ويتبين كذبه من الاصل كان
العجز معرفا فاذا قضى القاضي بشهادته تحقق ويتبين انه قضى بشهادة من لا شهادة له فينتقض قضاؤه
كما لو قضى بشهادة رجل تبين انه عبد او كافر ولا معنى لقول من يقول انه متردد بين الجناية والحسبة
انا لا نسلم التردد في نفس الجناية بل التردد في علم القاضي فيحصل له العلم بالجناية من الاصل على
انه لا عبرة بمثل هذا التردد فانه بعد اقامة الحد قائم بدليل انه لو جاء بالبينة بعدها يقبل ومع
ذلك يصير فاسقا مردود الشهادة قوله والجواب عنه اي عن كلام الشافعي رحمه الله
هو الثابت بالكتاب جزاء هذه الجملة وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء
بجملته اي ليس كما زعم الخصم ان احدهما امر حكمي والاخر فعل بل كل واحد منهما فعل خوطب
الامام باقامته على القاذف وهو الفعل الثابت بالكتاب الجلد وابطال الشهادة بل السقوط حكم الابطال
لا ان يكون حكما للقذف الا ترى الى قوله ولا تقبلوا عطفا اي معطوفا على قوله عز وجل فاجلدوهم
يعني انه تعالى خاطب الايمة بقوله فاجلدوهم وعطف عليه عز ذكره ولا تقبلوا مخاطبا لهم ايضا فكان كل
واحد منهما فعلا خوطب الايمة باقامته لا ما يكون فعلا ويكون امرا حكميا لا يجوز ان يفوض اليهم
واذا كان كذلك اي واذا كان كل واحد منهما فعلا لم يصلح العجز ان يجعل معرفا للجناية السابقة كما لم
يجعل لذلك اي لم يجعل معرفا في حق الجلد بل يجوز شرط الابطال الشهادة كما جعل شرطا للجلد والمعلق
بالشرط معدوم قبل وجوده وذكر الامام البرغري في طريقته ان قوله تعالى والذين يرمون المحصنات
شرط وقوله ثم لم ياتوا باربعة شهداء معطوف عليه فيكون شرطا الا ان المعطوف على الشرط شرط
كان قول الرجل لنسائه التي تدخل منكن الدار ثم تكلم زيدا فهي طالق كان كلام زيد شرطا لوقوع الطلاق

قبل الدخول و قد تعلق بهذين الشرطين الجلد و رد الشهادة فيكون كل واحد منهما متعلقا بهما فلا
يجوز ان يجعل رد الشهادة متعلقا بالزنى وحده لتاديه الى الغاء الشرط الثاني في حقه و هو فاسد واصل
ذلك ان اصل ما ذكرنا العجز شرط وليس بعلامة محضة انما يحتاج في العمل بالتعريف اي جعله
معرفا الى ان يثبت ان القذف بنفسه كبيرة موجبة للفسق كما قال الشافعي رحمه الله وليس كذلك اي
ليس القذف بنفسه كبيرة لانه متردد بين ان يكون جناية و بين ان يكون حسبة فانه لو اتى باربعة
من الشهود على زنا المقذوف يقبل و بين انه محتسب بذلك القذف في اقامة حد الشرع عليه بل يجب
عليه دعوى الزنا بطريق الحسبة اذا علم اصراره عليه وجد اربعة من الشهود و لو كان القذف كبيرة
بنفسه لا يمكن من اثباته بالبينة ولم يكن مسموعا اصلا لانه اشاعة الفاحشة والاصل فيها الاحتراز
فان احتمل القذف جناية مقتصر على الحال لانه ظهر كونه جناية من الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة
عادلة فعجز عن اقامتها لموتهم او لغيبتهم او لامتناعهم من الاداء فيصير مردود الشهادة مقتصرا
على الحال ولكن يثبت بطريق الفسق لا بطريق الحد حتى اذا تاب قبل اقامة الحد يقبل شهادته ولا
يسقط شهادته حدا قبل الجلد لان القاضي هو المامور بابطال شهادته ولا يسقط شهادته حدا تتميما
للحد والبطلان حكم الابطال فلا يثبت قبله واما قوله العفة اصل فنعم نحن نسلم ان العفة اصل لكن
اي هذا الاصل لا يصلح علة لاستحقاق رد الشهادة على القاذف ولو صلح هذا الاصل علة الاستحقاق
رد الشهادة على القاذف لما قبلت بينة القاذف على زنا المقذوف لانه كما استحق على القاذف بهذا
الاصل رد شهادته استحق به على الشهود رد شهادتهم ايضا انهم قذفوه على الحقيقة فاذا لا يمكن اثبات
زناه بالبينة اصلا و هو خلاف موضوع الشرع قوله لكن الطلاق متصل بقوله فكيف يكون كبيرة بل كان
فيه احتمال الحسبة قائما حتى قبلت البينة عليه حسبة كان ينبغي ان لا يتعلق به الحد ورد الشهادة اصلا
فقال نعم الا ان الطلاق اي تجويز القذف والاقدام على دعوى الزنا لما كان بطريق الحسبة حتى لو كان من
صعصعه لا يحل وان كان صادقا ولذلك اي القذف حسبة لا يحل الا بشهود حضور اي في البلد حتى
لو كان شهود غيب لا يحل له الاقدام عليه ولا يمهله القاضي الى احضارهم وجب تاخيره اي تاخير
القذف يعني تاخير حكمه والحد ورد الشهادة الى ما يتمكن به اي الى زمان يتمكن القاذف من احضار
الشهود مجلس الحكم عملا باحتمال الحسبة و ذلك اي التاخير التمكن من اقامة الشهود الى اخر
المجلس في ظاهر الرواية او الى ما يراه الامام وهو المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف رحمه الله فقد
ذكر في المبسوط ان القاذف اذا ادعى ان له بينة احل ما بينه و بين قيام القاضي من مجلسه من غير
ان يطلق عنه وعن ابي يوسف رحمه الله انه قال يمهل الى المجلس العالي الثاني ليحضر شهوده
القذف موجب للحد بشرط العجز وهو لا يتحقق الا بالامهال الا ترى ان المدعى عليه اذا ادعى دفعا

او

اوطعنا في الشهود يمهل الى المجلس الثاني لياتي به فهو امثلة وجه ظاهر الرواية ان سبب وجوب الحد
ظهر عند القاضي فلا يكون له ان يؤخر الاقامة لما فيه من الضرر بالمقذوف بتاخير دفع العار عنه
ولكن اخر المجلس لا يكون تاخيرا فلا يتضرر بذلك المقدار الا ترى ان له ان يؤخر الى ان يحضر الجلاد فلهذا
جوزنا له ان يمهله الى اخر المجلس من غير ان يطلق عنه ثم لم يؤخر حكم قد ظهر اي لا يجوز بعد الامهال
الى اخر المجلس او الى المجلس الثاني تاخير حكم ظهر و كانه جواب عما يقال العجز لا يتحقق بعد القدر
لاحتمال ان يقدر على اقامة البينة بعد كما في قوله ان لم ات البصرة فكذا لا يتحقق العدم الا في اخر العمل
لاحتمال وجود الاتيان في كل ساعة اذا لم يتحقق العجز لا يثبت الحكم المتعلق به فقال لا يجوز تاخير
حكم ظهر وهو و رد الشهادة يتحقق العجز في الحال لاجل ما يحتمل الوجود بعد ذلك من القدرة على اقامة
الشهود لان الشرط هو العجز الحالي كما في الكفارات لا العجز في جميع العمر اذ لو شرط العجز في العمر لم يبق للحد
ورد الشهادة فائدة لا يمكن اقامتهما على القاذف بعد موته قوله فاذا اقيم عليه اي على القاذف الحد
يعني لما ظهر عجزه اقيم عليه الحد وردت الشهادة رعاية لجانب المقذوف لم يبطل احتمال الحسبة
بالكلية لجانب القاذف ايضا حتى لو جاء ببينة بعد اقامة و رد الشهادة يشهدون على زنا
المقذوف يقبل و يقام حد الزنا على المقذوف ان لم يتقادم العهد و يصير القاذف مقبول الشهادة
لان سقوط الشهادة كان بحسب ظهور عجزه وهو من حيث الظاهر فاذا اقام البينة فقد تبين ان العجز
لم يكن متحققا وانه لم يكن مردود الشهادة لعدم الشرط وان كان تقادم العهد لم يقم الحد على المشهود
عليه لان التقادم مانع من القبول في حق العهد وابطلنا رد الشهادة عن القاذف لعدم تاثير التقادم
فيه بالمانع و كان بمنزلة ما لو شهد رجل وامراتان بسرقة يقبل في حق المال ولا يقبل في حق الحد
كذلك ذكر في المنتقى اي مثل ما اوجبنا ذكر الحاكم الشهيد ابو الفضل المروزي الجواب في المنتقى غير
فصل تقادم العهد فانه لم يذكر اي الفصل الاول مذكور فيه دون الثاني هذا هو الذي يفهم من
ظاهر هذا الكلام والمفهوم من سياق كلام شمس الائمة رحمه الله ان التقادم مذكور في المنتقى
ايضا فانه قال وان تقادم العهد يصير مقبول الشهادة ايضا وان كان لا يقام الحد على المشهود عليه
اورد ذلك في المنتقى رواية عن ابي يوسف و محمد رحمهما الله هذا قول احدهما و في قول الاخر لا يقبل الشهادة
بعد اقامة الحد عليه لان اقامة الحد على القاذف حكم بكذب الشهود في شهادتهم على المقذوف بالزنا
وكل شهادة حكم الحكم بتعين جهة الكذب فيها لا يكون مقبولة اصلا كالفاسق اذا شهد في
حادثة فردت شهادته ثم اعادها بعد التوبة قوله ويتصل بهذه الجملة اي ببيان الاحكام
المشروعة وما يتعلق به الاحكام المشروعة من السبب والعلة والشرط والعلامة باب بيان العقل
لان هذه الاحكام لا يثبت في حق عديم العقل فلا بد من بيانه او متصل بجميع ما ذكرنا من اول ما ذكرنا

من الكتاب الى هنا من بيان العقل لانها بيان خطابات الشرع وما يتعلق بها والخطاب
لا يثبت في حق من عقل له فكان بيان العقل واحكامه من اللوازم قوله اختلف الناس
اي اهل القبلة في كذا فقالت المعتزلة العقل موجبة لما استحسنه مثل معرفة الصانع بالا
لوهية ومعرفة نفسه بالعبودية وشكر المنعم واتقاء الغرق والحرق محرمه لما استقبحه
مثل الجهل بالصانع والكفران بنعمائه والعبث والسفه والظلم على القطع والسابق فوق
العلل الشرعية لان علل الشرع ليست بموجبة لذواتها بل هي امارات في الحقيقة ويجري فيه النسخ
والتبديل والعقل بذاته موجب ومحرم لهذه الاشياء من غير ان يجري فيها التبديل فكان
في الايجاب والتحريم فوق العلل الشرعية والمراد من الايجاب والتحريم فيه ان الشرع لو لم يكن واردا
في هذه الاشياء بالايجاب والتحريم فيه حكم العقل بوجوبها وحرمتها ولم يتوقف ثبوتها على السمع
وذكر الشيخ الامام نور الدين الصابوني في الكفاية ان المراد من وجوب الايمان وحرمة الكفر بالعقل
ليس استحقاق الثواب بفعله او العقاب بتركه اذ الثواب والعقاب لا يعرفان الا بورود السمع وليس
في العقل امكان الوقوف عليهما فكيف يحكم باللزوم قبل ورود الشرع لكن المراد من الوجوب ان يثبت
في العقل نوع ترجيح للايمان بربه والاعتراف بخالقه واضافة وجوده وبقائه الى ايجاده وابقائه ومن
الحرمة ان يثبت نوع ترجيح للمنع من الاستغناء عن مالكه والاعتراف بالالوهية لغير خالقه لا يحكم العقل
ان الترك والاتيان في هذه الامور بمنزلة واحدة بل يعقل ضرورة ان الاتيان بما لا يقتضيه العقل يوجب نوع
مدحة والامتناع عنه يوجب نوع الاثمة وان لم يعين ذلك يعني يعرف بالعقل ترجيح جانب الوجود
والعدم ولا يعرف ان الجزاء هو الجنة والنار او غيرهما وكذا الشكر اظهار النعمة من المنعم ومتى عرف
ان الكل من الله تعالى يحرم عليه الكفران على معنى ان عقله يمنعه ان يدعي ذلك لغير الله تعالى فلم يجوزوا
ان يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل ويبيحه فانكروا ثبوت رؤية الله تعالى في الاخرة في النصوص الدالة
عليها قائلين بان روية موجود بلا جهة وكيف مع انه لا بد للروية من جهة معينة ومسافة مقدرة لا في غاية
البعد ولا في غاية القرب مما لا يهتدي اليه العقل فلا يجوز ان يرد بثبوتها النص وانكروا المتشابه مما حظ
للراسخين فيه لانه لو كان كذلك لكان انزال المتشابه امرا باعتقاد ما لا يدركه العقل وانه لا يجوز وانكروا ان
القبائح من الكفر والمعاصي داخلة تحت ارادة الله تعالى ومشيئته لان اضافتهما الى ارادته ومشيئته مما
يقبحه العقل فلا يجوز ان يرد الشرع بذلك وجعلوا الخطاب اي التكليف بالايمان متوجها بنفس العقل
لان العقل اصل موجب بنفسه عنده فوق الدليل الشرعي فاذا صار الانسان بحال يحتمل عقله الاستدلال
بالشاهد على الغائب فقد تحققت العلة الموجبة في حقه فيتوجه عليه التكليف بالايمان ثم فسر ذلك بقوله
وقالوا لا عذر لمن صغيرا كان او كبيرا في الوقف اي التوقف في طلب الحق وترك الايمان بالله عز وجل فكان الصبي

العاقل

العاقل مكلفا بالايمان وكان من لم تبلغه الدعوة اصلا ونشأ على شاهق جبل فلم يعتقد ايمانا ولا كفرا
ومات على ذلك من اهل النار لوجود ما يوجب الايمان في حقه وهو العقل وقالت الاشعرية لا عبرة
بالعقل اصلا يعني لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء وقبحها بدون السمع ولا اثر له في ايجاب الاشياء
وتحريمها بحال بل الموجب هو السمع حتى ابطلوا ايمان الصبي لعدم ورود الشرع في حقه وعدم اعتبار
عقله فكان ايمانه مثل ايمان الصبي غير عاقل فلا يعتبر كما تجاوز المعتزلة عن الحد في الطرف الاخر بقولهم
فيمن لا يبلغه الدعوة وغفل عن اعتقاد وايمان انه من اهل النار تمسكت الاشعرية فيما ذهبوا اليه بقوله
تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا يعني العذاب قبل البعثة ولما انتفى العذاب منهم انتفى عنهم حكم
الكفر وهو اعلى القطع وبقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل اخبر ان الحجة كانت قائمة لهم قبل
الرسل على تركهم الايمان فلو كان العقل قبل السمع موجبا لكانت حجة الله تعالى قبل بعثة الرسل تامة في
حقهم وبان الله تعالى اخبر في غير موضع ان خزنة النار يبكتونهم الم يأتكم رسل منكم فيقولون بلى فيلزمهم
الحجة الزمهم استيجابهم النار بالرسل لا بالعقول وحدها وبقوله تعالى ذلك ان لم يكن ربك مهلك القرى
بظلم اخبر ان الاهلاك بالعذاب قبل ارسال الرسل كان ظلما ولو كان العقل بنفسه حجة لم يكن كذلك وبان الله
تعالى جعل الهوى غالبا في النفوس شاغلا للعقول بعاجل المنافع والحظوظ فيحتاج الانسان على ما عليه اصل
السنة في فك عقله عن اصل الهوى وتنبيه عقله عن نوم الغفلة بلا نوع حرجا من حرج الصبي العاقل
بسبب نقصان عقله لادراك ما لا يدركه البالغ ثم ذلك العذر اسقط عن الصبي وجوب الاستدلال
بعقله واسقط عنه الخطاب فلا يسقط الاستدلال بمجرد العقل قبل اعانة الوحي كان اولى وتمسك
من جعل العقل حجة موجبة بدون السمع بقضية ابراهيم عليه السلام فانه قال لابيه اني اراك وقومك
في ضلال مبين وكذلك استدل بالنجوم فعرف ربه من غير وحي والله تعالى جعل ذلك الاستدلال
منه حجة على قومه بقوله عن ذكر الله وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه وبان الله تعالى عاتب الكفار
في غير موضع بانهم لم يسيروا في الارض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم واخبر ان قلوبهم
عمي بترك التأمل ولو كانوا معذورين لما عوتبوا بمطلق الترك وبان الله تعالى قال سنريهم آياتنا في الآفاق
وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ولم يقل سنسمعهم ونوحي اليهم وقال اولم يتفكروا
في انفسهم ما خلق الله ... ولم ينظروا في ملكوت السماوات والارض لآيات للموقنين وفي انفسكم افلا تبصرون
من شواهد كثيرة فثبت ان وجوب الاستدلال لا يتوقف على الوحي وان العذر ينقطع بالعقل وحده
ولو لم يكن به كفاية المعرفة لما انقطع به العذر وبان المعجزة بعد الدعوة لا تعرف الا بدليل عقلي ولايات
الحدث في العالم ادل على الحدث من علامات المعجزة على انها من الله تعالى فلما كان بالعقل كفاية معرفة
المعجزة والرسالة كان به كفاية معرفة الله تعالى الاولى ولما كان بالعقل كفاية كان بنفسه حجة

بدون الشرع ولزم العمل كما يجب بالشرع وسابق الحجة اذا قامت كذا في التقويم والاسرار وقوله
والقول الصحيح هو قولنا ان العقل غير موجب بنفسه كما قال الفريق الاول وغير مهدر رأسا
كما قال الفريق الثاني قال من انكر معرفة الله تعالى بدلالة العقول وحدها فقد قصر ومن الزم الاستدلال
بالوحي ولم يعذره ويغلبه الهوى مع انه ثابت في اصل الخلقة فقد غلا بل العقل معتبر لاثبات الاهلية
اي اهلية الخطاب ان الخطاب لا يفهم بدون العقل وخطاب من لا يفهم قبيح وكان العقل معتبرا لاثبات
الاهلية وهو من اعز النعم لان به يمتاز الانسان من سائر الحيوانات وهو آلة المعرفة الصانع التي هي
اعظم النعم واعلاها والمعرفة مصالح الدين والدنيا خلق متفاوتا في اصل القسمة هذا نفي قول المعتزلة
ان العقل في اصل الخلقة ليس بمتفاوت في البشر كالحيوانية وبنوا ذلك على قولهم بوجوب الاصلح وذلك
منهم انكار المشاهدة والعيان فانا نرى تفاوت حدة الاذهان وجودة القرائح في الصبيان في اول
نشوهم كذا في البالغين من غير جهد سبق منهم ولا تجربة ولا تعلم فاء نكار ذلك تفاوت الخلق في الحسن
والقبح والقوة والضعف والشجاعة وقد مر تفسيره قبل هذا يعني في باب بيان شرائط الراوي
انه اي العقل نور في بدن الادمي يضيء به اي بذلك النور الطريق الذي مبداه من حيث ينقطع
اليه الحواس والضمير راجع الى الحيث وقد مر بيانه فيما تقدم وقيل محله منه الراس وقيل محله القلب
قال الله تعالى لهم قلوب لا يعقلون بها وهذا ابتداء في المحسوسات واما فيما لا يحس اصلا فانما بدأ
بطريق العلم به من حيث يوجد العلم مثلا فانه ليس محسوس ولما احتيج فيه الى معرفة انه معنى
يرجع الى ذات العالم ام راجع الى غير ذاته يعرف ذلك بالعقل من غير الحواس وفي اللامسي هو جوهر
يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة وقيل جوهر طهر بماء القدس وروح
بروائح الانس واودع في قوالب سرية واصداف انسانية كلما اضاء استنار مناهج اليقين والا
حتى مدارج الدين وقيل هو قوة في الطبيعة ينزل في القلب منزلة البصر في العين ثم هو اي العقل آلة
بنفسه لانه آلة والآلة لا تعمل بدون الفاعل فلا يصلح ان يكون موجبا بنفسه ولا مدركا بنفسه حسن الاشياء
وقبحها ولكن اذا وضح به طريق الادراك للعاقل كان الدرك اي ادراك المطلوب للقلب بفهمه وهو
القوة المودعة في المضغة التي في الجانب الايسر من الانسان او هو عبارة عن النفس الانسانية عند البعض
والدرك بفتح الراء من الادراك قال الله تعالى لا تخاف دركا ولا تخشى وقال عليه السلام اعني على درك
الحاجة اي ادراكها كشمس الملكوت الظاهرة اذا بزغت اي طلعت كانت العين مدركة للاشياء
بشعاعها اي بنورها والعين للشمس من غير ان يوجب الشمس رؤية تلك الاشياء او يكون
مدركة اياها او يكون العين مستغنية في الادراك عنها فكذا القلب يدرك ما هو غائب عن الحواس
بنور العقل من غير ان يكون العقل موجبا لذلك او يكون مدركا بنفسه بل القلب يدرك بعد اشراق

نور

نور العقل بتوفيق الله تعالى والملكوت الملك والتاء والواو زائدة للمبالغة كالرغبوت والجبروت
وشعاع الشمس ما يرى من ضوئها عند طلوعها كالقضبان واشتهار بكون الشمس نارا ساطعة
وذكر في الكفاية ان اصحابنا قالوا العقل آلة لمعرفة المعقولات كالسمع آلة لمعرفة المسموعات وبه
يعرف حسن بعض الاشياء وقبح بعضها ووجوب بعض الافعال وحرمة بعضها والفرق بين
قولنا وقول المعتزلة انهم يقولون ان العقل موجب بذاته كما يقولون ان العقل موجب بذاته كما هو
لو نان العبد موجد لافعاله وعندنا العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى كما
ان الرسول معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى ولكن بواسطة الرسول فكذا الهادي
والموجب هو الله تعالى ولكن بواسطة العقل فاما العقل كفاية بحال في كل لحظة يعني ان العقل
وان كان آلة المعرفة لا يقع الكفاية به في وجوب الاستدلال وحصول المعرفة سواء انضم اليه دليل
السمع ام لا اما ان لم ينضم فلما بينا انه آلة فلا يصلح لايجاب شيء بنفسه واما اذا انضم اليه دليل السمع
فلان الايجاب حينئذ يضاف الى دليل السمع لا الى دليل العقل واذا وجد العقل لا تحصل المعرفة قبل
انضمام دليل السمع اليه وبعده الا بتوفيق الله تعالى فلم يكن عاقل قبل ورود الشرع بعده متغلغل
بفعله في مضايق الحقائق مستخرج بفكره ورويته لخفيات الدقائق لما حرم العناية والتوفيق لم يهتد
الى سواء الطريق ولم يعرف سبيل الرشد بغفلة فهلك في غباوته وجهله وبعد ما حصل المعرفة
بتوفيق الله تعالى واكرامه لا يبقى الا بفضله وانعامه وتقديره له على الدين القويم وتثبيته اياه على الصراط
المستقيم فلم يكن من مسلم عرف طريق الرشاد وسلك سبيل السداد لما ادركه الخذلان ضل عن الطريق
بالارتداد وارتداده من الصلاح الى الفساد وقابل الحق بالعناد بعد الانقياد فصار من اخوان الشياطين
بعد ما كان من ابناء الدين واهل الصدق واليقين نعوذ بالله من الزيغ والطغيان ودرك الشقاء والخذ
لان بعد نيل سعادة الهدى والايمان انه كريم المنان فثبت انه لا كفاية بالعقل بحال ولا معونة الا من عنده
الكريم المتعال وقوله ولذلك اي ولانه لا كفاية بمجرد العقل لوجوب الاستدلال قلنا في الصبي العاقل
لا يكلف الايمان وان صح منه الاداء على خلاف ما قاله الفريق الاول لان الوجوب بالخطاب والخطاب
ساقط عن الصبي بالنص حتى اذا عقلت المراهقة وهي التي قريب البلوغ ولم تصف اي لم تصف الايمان
بعد ما استوصف ولم تقدر على الوصف ولم تقلب كذلك اي غير واصفة ولا قادرة عليه ولو عقلت وهي
مراهقة اي صبية غير بالغة فوصفت الكفر كانت مرتدة وبانت من زوجها لان ردة الصبي والصبية
صحيحة عند ابي حنيفة استحسانا فتبين ويبطل مهرها قبل الدخول ولم يصح عند ابي يوسف رحمه الله
فلما تبين فعلم به انه اي بما ذكرنا من المسألة الاولى انه اي الصبي غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا
لما بانت من زوجها في المسألة الاولى في المسألة بعدم الوصف كما بعد البلوغ وكذلك اي مثل ما قلنا في

الصبي قلنا في البالغ الذي لم يبلغه الدعوة انه غير مكلف بالايمان بمجرد العقل لما بينا انه غير موجب
حتى اذا لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد على شيء كان معذورا على ما قاله الفريق الاول ولو وصف
واعتقده او اعتقده ولم يصفه لم يكن معذورا وكان من اهل النار على خلاف ما قاله الفريق الثاني
فكان هذا قولا متوسطا عن الغلو والتقصير على نحو ما قلنا في الصبي فانه لم يصف الايمان والكفر لم يكون
كافرا ولو وصف الكفر يكون مرتدا فكذلك هاهنا وهذا هو اختيار الشيخ والقاضي الامام ابي زيد
في التقويم وذكر الامام نور الدين في الكفاية ان وجوب الايمان بالعقل مروي عن ابي حنيفة رضي الله عنه
ذكر الحاكم الشهيد في المنتقى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رضي الله عنهما انه قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه
لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه وسائر خلق ربه اما في الشرائع فمعذور حتى يقوم عليه حجة
وروي انه قال لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم قال وعليه عامة مشايخنا من اهل
السنة والجماعة حتى قال الشيخ ابو منصور رحمه الله في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله تعالى
وهو قول كثير من مشايخ العراق قالوا انما وجب على العاقل البالغ باعتبار ان عقله كاملة بحيث يحتمل
الاستدلال فاذا بلغ الصبي هذا المبلغ كان هو والبالغ سواء في وجوب الايمان وانما التفاوت بينهما في
ضعف البنية وقوتها فيظهر التفاوت في عمل الاركان لا في عمل القلب وحمل هولاء قوله عليه السلام
رفع القلم عن ثلث عن صبي حتى يحتلم الحديث على الشرائع قلت وهذا القول موافق لقول الفريق الاول
من حيث الظاهر سوى انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهولاء يقولون هو الله تعالى والعقل
معرف للايجاب كالخطاب والصحيح ما اختاره الشيخ في الكتاب لان الايجاب على الصبي يخالف لظاهر النص
ولظاهر الرواية ايضا ثم لما سقط الخطاب بالاداء قبل البلوغ عن الصبي جاز ان يسقط عن البالغ قبل
بلوغ الدعوة اليه لان الخطاب قبل البلوغ الى المخاطب لا يوثر في الايجاب كما لا يوثر في حق الصبي قبل البلوغ
ولا نحكم بكفره بجهله بالله تعالى وغفلته عن الاستدلال بالايات الا ترى ان الجهل قد الحق بالصبي في
اسقاط العبادات حتى سقطت العبادات عمن اسلم في دار الحرب ولم يعلم بها كما سقطت عن
الصبي فيجوز ان يلحق الجهل بالصبي في سقوط وجوب الاستدلال عنه ولا معرفة بدونه وكما عذر
النايم والصبي فاما اعتقاد امر فلا يكون الا عن استدلال وحجة فلم يعذر فيما يحدث من اعتقاد الا
بحجة كما في حق الصبي كذا في التقويم قوله ومعنى قولنا لا يكلف يعني اذا لم يبلغه الدعوة انما لم يكلف بمجرد
العقل وصار معذورا اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التامل والاستدلال بالايات على معرفة الخالق
بان بلغ على شاهق جبل ومات من ساعته فاما اذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا
لان الامهال وادراك مدة التامل بمنزلة دعوة الرسل في حق تنبيه العقل والقلب عن نوم الغفلة فلا يعذر
بعد الا ترى انه لا يرى بناء الا وقد عرف له بانيا ولا صورة الا وقد عرف له مصورا فكيف يعذر بعد رؤية

صورا

صورا حسنة وبعد ادراك التامل في جملة بخالقها ومصورها بل يلزمه من النظر والاستدلال ما يتم به المعرفة
وعلى هذا الوجه يحمل ما روي عن ابي حنيفة رضي الله عنه لا عذر لاحد في الجهل بالخالق لما يرى في العالم من
اثار الخلق اي لا عذر له بعد الامهال لا في ابتداء العقل وكان من حق الكلام ان يقال ومعنى قولنا انه لا يكلف
بمجرد العقل انه غير مكلف به قبل ادراك زمان التامل والتجربة فاذا اعانه الله تعالى بكذا الى اخره
الا انه حذف البعض اختصارا لدلالة الكلام عليه على نحو ما قال ابو حنيفة رضي الله عنه يعني اقامة الامهال
وادراك زمان التامل مقام بلوغ الدعوة هاهنا على مثل ما قال ابو حنيفة رضي الله عنه في السفيه اذا بلغ خمسا
وعشرين سنة يدفع ماله اليه وان لم يونس منه رشده مع ان دفع المال معلق بايناس الرشد بالنص والمعلق
معدوم قبل وجوده لانه لما استوفى هذه المدة لا بد من ان يستفيد رشدا بالتجربة والامتحان في الغالب
لانها مدة يتوهم صيرورته جدا فيها اذ البلوغ يتحقق في الغلام بعد ثنتي عشرة سنة فيمكن ان يولد له ابن
ثم ان ولده يبلغ لثنتي عشرة سنة ومن صار فرعه اصلا بعد ما هو الاصالة فلا بد من ان يستفيد رشدا
بسنه خاله فيقام هذه المدة مقام الرشد والشرط رشد نكرة وقد وجد اما تحقيقا باستيفاء مدة التجربة فيجب
دفع المال اليه فكذلك هاهنا بعد مضي مدة التامل لا بد من ان يستفيد العاقل بصيرة ومعرفة بصانعه بالنظر
في الايات الظاهرة والحجج الباهرة فاذا لم يحصل المعرفة بعد هذه المدة كان ذلك لاستحقاق الحجة كما يكون بعد دعوة
الرسل فلا يكون معذورا وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع اي ليس على حد الامهال وتقدير زمان الامهال
والتجربة في هذا النوع الامتحان وهو العاقل الذي لم يبلغ الدعوة دليل قاطع يعتمد عليه ويحكم بانه كذا وكانه
رد لما قيل انه مقدر بثلاثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه اذا استمهل يمهل ثلثة ايام فقال انه ليس بمقدر بل هو
مختلف باختلاف الاشخاص فان العقل متفاوت في اصل الخلقة فرب عاقل يهتدي في زمان قليل الى ما لا يهتدي اليه
غيره في زمان كثير فيفوض تقديره الى الله تعالى وهو العالم بمقدار ذلك الزمان في حق كل شيء على الحقيقة فيعفى
عنه قبل ادراكه ويعاتب بعد استيفائه ويؤيده ما ذكر في التقويم في هذا الموضع ثم قدر مدة العذر الى الله
تعالى يعرف بالعقل فعلى هذا الوجه يكون قوله وليس كذا من تتمة الكلام الاول متصلا بقوله لم يكن معذورا
وهو قوله فمن جعل العقل كذا ابتداء الكلام بعد ذكر هذه الاقوال ويجوز ان يكون معناه وليس على الحد الذي
نوقف به على المقصود من كون العقل موجبا بنفسه او غير موجب اصلا او كونه حجة عند استيفاء مدة التامل
دليل قاطع من نص محكم او دليل عقلي ضروري ونحو ذلك فعلى هذا الوجه يكون هذا ابتداء كلامه
قوله فمن جعل العقل كذا من تتمته فمن جعل العقل حجة موجبة بنفسه بحيث يمتنع الشرع اي ورود
الشرع بخلافه او يمتنع وجود الشرع بخلافه فليس معه دليل يعتمد عليه اي ليس له دليل قطعي
على ان العقل موجب بنفسه ولم يوجد عليه دليل عقلي سوى امور ظاهرة يسلمها له ولا يلزم ذلك
من يسلمها كون العقل موجبا بنفسه وبيانها انهم قالوا قد عرف حسن بعض الاشياء كالايمان وشكر المنعم

بالعقل وقبح بعضها مثل الكفر والعيب به وعلم ان الشرع لا يرد بتحسين ما قبحه الشرع بتقبيح ما حسنه
العقل حتى لم يجوزوا ورود نسخ الايمان ولا ورود شرعه الكفر وعلم ان العقل موجب بذاته بدون الشرع
وان الشرع تابع له فيما عرف حسنه وقبحه به ونحن نسلم لهم معرفة الحسن والقبح بالعقل وامتناع
نسخ حسنه وشرع ما قبحه ولكن ذلك لا يدل على ان العقل موجب بذاته لما بينا انه عاجز بنفسه
بل الموجب هو الله تعالى في الحقيقة ولكن بالعقل يعرف ذلك لانه تعالى جعله دليلا وطريقا الى العلم والدليل
بنفسه لا يكون موجبا فثبت ان ما ذكره الخصم لا يصلح دليلا على ما ادعاه وما ذكروا ان الشرع لم يرد بما لا يدركه
العقل ظاهر الفساد لان الله تعالى شرع في المقدرات ما لا يدركه العقل كاعداد الركعات ومقادير الزكوة
واروش الجنايات والحدود ونحوها قوله ومن الغاه اي العقل من كل وجه وهم الاشعرية فلا
دليل له ايضا اي ليس له دليل قاطع وهو مذهب الشافعي رحمه الله فان مذهبه كمذهبنا مذهب ابي الحسن
الاشعري في مثل هذه المسائل والدليل على ان ذلك مذهبه ما قال في قوم لم يبلغهم الدعوة اذا قتلهم
المسلمون قبل الدعوة ضمنوا دماءهم فجعل كفرهم عفوا حيث جعلهم كالمسلمين في الضمان واصحابنا
قالوا لا يضمنون لان قتلهم وان كان حراما قبل الدعوة ليس بسبب للضمان لانا لم نجعل كفرهم عفوا
ولم نجعل عقلهم عن الايمان في الكفر عذرا بعد استيفاء مدة التامل وكان قتلهم قبل الدعوة مثل
قتل نساء اهل الحرب بعد الدعوة فلا يوجب ضمانا ولما كان لقائل ان يقول ان جعلت دماءهم هدرا
باعتبار ان كفرهم لم يجعل عفوا ينبغي ان يوجب الضمان بقتل من كان منهم معذورا مثل الصبيان والمجانين
الذين لم يستوفوا مدة التامل وقتلهم لا يوجب ضمانا عندكم ايضا اشار الى الجواب بقوله ومن كان منهم
من جملة من تعذر على ما قررنا بان كان صبيا او من لم يستوف مدة التامل لم يوجب عصمة بدون
دار الاسلام لما عرف ان العصمة المقومة لا يثبت بدون الاحراز بدار الاسلام عندنا فكذلك كان دماؤهم
هدرا ايضا الا ترى ان من قتل من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا لا يوجب ضمانا لما قلنا فهذا اولى قوله
وذلك متصل بقوله فلا دليل له ايضا وبقوله فليس معه دليل يعني انما قلنا انه لا دليل للفريقين
لان القائل ملغى لاحد من نصوص الشرع ان العقل هو معتبر للاهلية فلو الغاه انما يلغيه بطريق الاجتهاد
والمعقول لانه لما لم يجد نصا لا بد له من الرجوع الى المعقول بان يقول قد وجدنا من العقلاء من الحق بعديم
العقل في سقوط التكليف عنه باعتبار سقوط الخطاب عنه شرعا كالصبي العاقل فعرفنا ان العقل
ساقط الاعتبار عند عدم الشرع وحينئذ كان متناقضا في مذهبه لانه اثبت بالعقل ان العقل ليس بحجة فصار
كانه يقول العقل حجة وليس بحجة ثم رد قول الفريق الاول فقال وان العقل بكسر الهمزة ويجوز فتحها
ايضا عطفا على قوله انه لا يجد وهو الاظهر اي لا يستقيم ايضا جعله حجة موجبة بنفسه لان العقل لا ينفك
عن الهوى لانه لا عقل في اول الفطرة والنفس غالبة بهواها واذا حدث العقل مغلوبا به الا في من شاء الله

من الخواص

من الخواص فاذا كان مغلوبا لم يكن له عبرة لان المغلوب في مقابلة الغالب في حكم المعدوم فلا يصلح حجة
بنفسه الا ترى انه يجوز في الحكم الزام العمل حسا والعامل مغلوبا بالمانع فكذا الحجة الزام العمل
بالحجة والحجة مدفوعة مغلوبا بغيرها واذا كان كذلك لا بد من تاييده بدعوة الرسول وما يقوم مقامها
من ادراك زمان التامل والتجربة ليتم الحجة فان قيل قد تمسك كل فريق بنصوص كما تلونا فكيف
ذكر الشيخ انه لا دليل لهم قلنا تلك نصوص ما وله بعضها متعارض لبعض فلم يتم الحجة لاحد الفريقين
بها لان كل الفريقين اولها بما يوافق مذهبهم فتضادت كانها ساقطة في حق التمسك بها
في هذه المسئلة لتعارضها على انك اذا تاملت فيها عرفت انها لا تدل على ان العقل موجب بنفسه من غير
ايجاب الشارع كما ذهب اليه الفريق الثاني وكانت من محل النزاع بمعزل فلذلك قال الشيخ رحمه الله
لا دليل لهم قوله واما وجب نسبة الاحكام الى العقل اشارة الى دليل اخر على فساد جعل العقل النفي حجة
وتقديره ان الله تعالى انما شرع العلل لنسبة الاحكام اليها تيسيرا على العباد فان ايجابه كان غيبا عنهم فلم
يكن بد من علل ظاهرة يضاف الاحكام اليها دفعا للحرج عنهم اذ الوقوف على الايجاب متعذر فكانت علل الشرع
في الظاهر امارات على الايجاب في الحقيقة كما فرغ سمعك غير مرة فان جعلنا العقل حجة وعلة موجبة
للاحكام بنفسه مع انه امر باطن كان مؤديا الى العسر والى الحرج العظيم لتعذر الوقوف على الامور الباطنة
وهو خلاف موضوع العلل لانها وضعت للتيسير فلا يجوز والله اعلم وهذا اي في الاهلية على ما اوله المذكور
باب ________ بيان الاهلية اهلية الانسان للشيء صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه
وهي الامانة التي اخبر الله عز وجل بتحمل الانسان اياها بقوله وحملها الانسان اما اهلية الوجوب فينقسم
نوعها بحسب انقسام الاحكام فالصبي اهل لبعض الاحكام وليس باهل لبعضها اصلا وهو اهل
لبعضها بواسطة الولي فكانت هذه الاهلية منقسمة نظرا الى احكام الافراد واصلها واحد وهو
الصلاح للحكم اي لحكم الوجوب بوجه وهو المطالبة بالواجب اداء او قضاء والعهدة استحقاق حقوق تلزم
بالعقد وقيل هو نفس العقد لان العقد والعهد في السمع ايضا عبارتان في حقوق العباد المقصود منها المال
وفي حقوق الله تعالى المقصود استحقاق الاداء ابتلاء ليظهر المطيع من العاصي كذا رايت بخط شيخي رحمه الله
اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة اي لا يثبت هذه الاهلية الا بعد وجود ذمة صالحة لان الذمة
هي محل الوجوب ولهذا يضاف اليها ولا يضاف الى غيرها بحال وبهذا اختص الانسان بالوجوب دون سائر
الحيوانات التي ليست لها ذمة قوله وان الادمي يولد دليل على قيام الذمة للانسان للوجوب اي للوجوب له
وعليه باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة وملك النكاح بشراء الولي وتزويجه اياه ويجب عليه الثمن
والمهر بعقد الولي ورد لما ذكر بعض من لم يشم رائحة الفقه في مضيقه في اصول الفقه ان تقدير المال
والا في الذمة لا معنى وان تقدير الذمة من التزيينات التي لا حاجة في الشرع والعقل اليها بل الشرع مكنه بان

مطالبته بذلك القدر من المال فهذا هو المعقول عرفا وشرعًا فقال هي ثابتة بالاجماع فمن انكرها فهو مخالف
للاجماع قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله الذمة عبارة عن العهد في اللغة فان الله تعالى لما خلق الانسان محل
امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه فثبت له حق العصمة والحرية
والمالكية بان حمل حقوقه وثبتت عليه حقوق الله تعالى التي سماها امانة ما شاء كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم
الذمة ثبت لهم حقوق المسلمين وعليهم في الدنيا والاخرة والادمي لا يخلق الا وله هذا العهد فلا يخلق
الا وهو اهل لوجوب حقوق الشرع عليه كما لا يخلق الا وهو حر مالك لحقوقه وانما ثبت له هذه الكرامات
بناء على الذمة وحمله حقوق الله ثم قوله بناء على العهد الماضي يعني انما يثبت له الذمة التي هي عبارة
في الشرع عن وصف يصير الشخص به اهلا للايجاب والاستيجاب بناء على العهد الماضي الذي جرى بين
الرب والعبد يوم الميثاق كما اخبر الله تعالى عنه بقوله واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم
الاية روى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في تفسير
هذه الاية اخذ الله الميثاق من ظهر ادم فاخرج من صلبه كل ذرية ذراها فنثرها بين يديه كالذر ثم كلمهم قبلا
اي عيانا بحيث يعاينهم ادم فقال الست بربكم قالوا بلى شهدنا تلاها الى قوله المبطلون وروى حديث
اخذ الميثاق جماعة جمة منهم ابن عباس وابن مسعود وابي ابن كعب والحسن والكلبي وابن جريج وابن معمر
والسدي والمقاتل ومجاهد وابو العالية وعطا ابن سايب وابو قلابة وغيرهم قال ابو العالية جمعهم جميعا
فجعلهم ارواحا ثم صورهم واستنطقهم واخذ عليهم الميثاق على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا
قال فاني اشهد عليكم السموات السبع والارضين السبع واشهد عليكم اباكم ادم ان تقولوا يوم القيمة ما لم
تعلموا اعلموا انه لا اله غيري فلا تشركوا بي شيئا واني سارسل اليكم رسولا يذكرونكم عهدي وانزل عليكم كتبي
قالوا نشهد انك الهنا لا اله غيرك فاقروا يومئذ بالطاعة وفي رواية مقاتل ان الله تعالى مسح صفحة ظهر
ادم اليمنى اي امر ملكا بذلك فاخرج منه ذرية بيضاء كهيئة الذر يتحركون ثم مسح صفحة ظهر ادم اليسرى
فاخرج منه ذرية سوداء كهيئة الذر فقال يا ادم هؤلاء ذريتك اخذ ميثاقهم على ان يعبدوني ولا يشركوا بي
شيئا وعلى رزقهم فقال نعم يا رب فقال الست بربكم قالوا بلى ثم افاض القداح ثم اعادهم جميعا في صلب ادم
كاهل القبور محبوسون حتى القبور محبوسون محبوسون حتى يخرج اهل الميثاق كلهم من اصلاب الرجال
وارحام النساء قال الله تعالى فيمن نقض العهد الاول وما وجدنا لاكثرهم من عهد الى هذا القول ذهب
عامة اهل المفسرين واهل الحديث فهذا هو المراد بقوله بناء على العهد الماضي يعني العهد الذي
اخذ عليهم يوم الميثاق فان قيل ظاهر الاية لا يوافق التفسير فان الاية تدل على اخراج الذرية من صلب ادم
فما وجه التوفيق ما قال الكاكي ان الله تعالى اخرج ذرية ادم بعضهم من ظهور بعض على حسب ما يتوالدون
الى يوم القيمة فكان ذلك اخذا من ظهورهم فكان ذلك في ادنى مدة كما يكون في موت الكل بالنفخ في الصور
وحبوع

وحبوع الكل بالنفخة الثانية فان قيل ما وجه التزام الحجة بهذه الاية ونحن لا نذكر الميثاق وان
تفكرنا بجهدنا في ذلك انشاء الله تعالى في ذلك لان الدنيا دار غيب وعلينا الايمان بالغيب ولو تذكرنا ذلك
زال الابتلاء وليس ما ينسى يزول به الحجة ويثبت به العذر فان الله تعالى في اعمالنا احصاه الله
ونسوه واخبرنا انه سنبيها لها ولان الله تعالى قدر هذا العهد وذكرنا هذا المنسي بانزال الكتب وارسال
الرسل فلم نعذر كذا في التيسير والمطلع وذكر في الكشاف ان معنى اخذ ذريتهم من ظهورهم اخراجهم
نسلا واشهادهم على انفسهم وقوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا من باب التمثيل والتخييل ومعنى
ذلك انه نصب لهم الادلة على ربوبيته ووحدانيته وشهدت بها عقولهم وابصارهم التي ركبها في
انفسهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى فكانه اشهدهم على انفسهم وقررهم الست بربكم
قالوا بلى انت ربنا شهدنا على انفسنا واقررنا بوحدانيتك وباب التخييل واسع في كلام الله تعالى ورسوله
وفي كلام العرب والى هذا القول مال شيخ ابو منصور وجماعة من المحققين فعلى هذا يكون اخذ الميثاق
الذي نحن بصدده ما ثبتنا بالسنة دون الاية قوله وكل انسان الزمناه طائره في عنقه اي الزمناه ما طار
له من عمله من قولهم طار سهمه بكذا يعني عمله لازم له لزوم القلادة وهو رد لتطيرهم بالسانح والبارح
في الطير وقوله في عنقه عبارة عن اللزوم يقال لمن التزم شيئا تقلده طوق الحمامة ويقول الرجل الاخر
جعلت هذا الامر في عنقك اي الزمته اياه وهو عبارة عن الشخص كالرقبة والذمة في اللغة العهد لان
نقضه يوجب الذم قال الله تعالى لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة اي عهدا وقال عليه السلام وان ارادوكم
ان يعطوكم ذمة الله فلا تعطوهم اي عهده وانما يراد به اي بالذمة في الشرع على ما قيل المذكور
او العهد نفس ورقبة لها ذمة وعهد اي عهد سابق كما بينا يعني المراد بالوجوب في الذمة
في قولهم وجب في ذمته كذا الوجوب في محل ثبت فيه العهد الماضي وهو النفس او الرقبة الا انه سمي محل
الذمة بها وقوله حتى ان ولي الصبي متعلق بقوله يولد وله ذمة صالحة للوجوب لزمه
الثمن لانه اهل للملك واهل لحكم الوجوب وهو المطالبة بواسطة الولي لانه واجب مالي فيجري
فيه النيابة وقبل الانفصال عن الام هو جزء من وجه يعني حسا وحكما اما حسا فلانه قراره وانتقاله
بقرار الام وانتقالها كيدها ورجلها وساير اعضائها ولهذا يقرض بالمقراض عنها عند
الولادة واما حكما فلانه يعتق بعتقها ويرق بارقاقها ويدخل في البيع ببيعها ولكنه لما كان
منفردا بالحيوة معدا للانفصال وصيرورته نفسا براسه لم يكن جزء الام مطلقا فلم يكن له مطلقه
اي كاملة حتى صلح لان يجب له الحق من العتق والارث والعصبية والنسب ولم يجب عليه اي لا يصلح لان يجب
له الحق من العتق والارث والعصبية والنسب ولم يجب عليه اي لا يصلح لان يجب عليه الحق حتى
لو اشترى له شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب ونحوهما واذا انفصل

عن الام بالولادة فظهرت ذمة مطلقة لصيرورته نفسا من كل وجه وهو عطف على الشرط والجواب
كانه اي صار اهلا بسبب ذمته للوجوب له وعليه وكان ينبغي ان يجب عليه الحقوق بجملتها كما
تجب على البالغ لتحقق السبب وكمال الذمة غير ان الوجوب اي لكن نفس الوجوب غير
مقصودة بنفسه بل المقصود منه حكمه وهو الاداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء ولم
يتصور ذلك في حق الصبي لعجزه فيجوز ان يبطل الوجوب اي لا يثبت في حقه لعدم حكمه وهو
المطالبة بالاداء وغرضه وهو الابتلاء لعدم محله كبيع الحر واعتاق البهيمة فيصير هذا القسم يعني
لما جاز ان يبطل الوجوب لعدم الحكم صار هذا القسم وهو الوجوب منقسما بانقسام الاحكام الى
حق الله تعالى وحق العبد والذي اجتمع فيه الحقان الى اجزاء الاقسام المذكورة في اول باب معرفة
العلل والاسباب والشرط وبعضها مشروع في حق الصبي كحق العبد من الاموال فيكون اهلا
لوجوبه وبعضها ليس بمشروع اصلا في حقه كالعقوبات فلا يكون اهلا لوجوبه فلم يدمن تفصيل
الاحكام في حقه وترتيب الوجوب عليها وتقسيم الوجوب بحسب انقسامها فشرع في بيان ذلك
بقوله فاما في حقوق العباد فما كان غرما كثمن المبيع والاجرة فالصبي من اهل وجوبه وان لم يكن
عاقلا حتى لو اتلف مال انسان او اشترى له الولي شيئا او استاجر لم يجب عليه الضمان والثمن
والاجرة لان حكم الضمير راجع الى ما او للوجوب اي حكم الوجوب في حقوق العباد يحتمل النيابة
لان المال هو المقصود في حقوق العباد دون الفعل اذ المقصود رفع المقصود اي الخسران انما يكون
بجبرانه او حصول الربح وذلك يكون بالمال واداء وليه كادائه في حصول هذا المقصود به فوجب
القول بالوجوب عليه متى صح سببه بان تحقق الاتلاف او وجد البيع بشرائط المال الواجب
صلة هو الذي لا يستفاد به عوض اما نفقة الزوجات فلما يشبه بالاعواض اجمعوا على ان نفقة
المراة لا يجب عوضا حقيقة لان المعارضة انما تثبت فيما دخل تحت العقد بالتسمية بطريق الاصالة
بدليل ان المعارضة بالبيع انما تثبت بين المبيع والثمن ولا يثبت بين حقوق العقد وثمراته ولا بين
اوصاف المبيع والثمن وان دخلت تحت التسمية لانها دخلت تبعا ولان المراة متى حبست نفسها لاستيفاء
المهر استحقت النفقة ولو كانت عوضا عن الاحتباس للرجل لسقطت بفوته كيف ما فات كما في الا
جارة متى لم يسلم المواجر ما آجر باي وجه منع سقط الاجر ولكنها عند الشافعي رحمه الله عوض
صلة مستحقة بالعقد ثمرة من ثمراته ثم لزمها الاحتباس جزاء على النفقة وعندنا يجب على الرجل
جزاء لها على الاحتباس الواجب عليها عند الرجل كنفقة القاضي فمن حيث انها لم يجب بعقد
المعاوضة كانت صلة كنفقة الاقارب ومن حيث انها وجبت جزاء اشبه الاعواض فبالمعنى
الاول ينبغي ان لا يجب دينا بل يسقط بمضي المدة وبالمعنى الثاني يجب ان لا يسقط بمضي المدة فجعلناها

منزلة بين الامرين فقيل يسقط بمضي المدة اذا لم يوجد كنفقة الاقارب ويجب دينا بالالتزام
كالاعواض كذا في الاسرار فهذا معنى قوله لها شبهة بالاعواض واما الاخرى وهي نفقة الاقارب
فمؤنة اليسار اي هي مؤنة متعلقة باليسار وكذلك لا يجب الا على الغني والصبي من اهل وجوب المؤنة
عليه فهذه المؤنة عند حصول الغنا كما يجب عليه نفقة نفسه اذا كان له مال والمقصود ازالة حاجة
المنفق عليه بوصول كفايته اليه وذلك يكون بالمال واداء الولي فيه كادائه فعرفنا ان الوجوب
غير خال عن حكمه مثل تحمل العقل اي الدية لانه اي تحمل العقل وجوبه بطريق الصلة على العشائر الذين
هم اهل هذا الحفظ دون النساء لانهن لا يقدر عليه لضعفهن والصبي ليس باهل لوجوب الجزاء
بوجه وما كان عقوبة اي من حقوق العباد او جزاء كحرمان الميراث لم يجب على الصبي على ما مر في
باب معرفة العلل والاسباب والشروط لانه اي الصبي لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل
قوله ولذلك اي ومثل القول في الحقوق العباد انه متى كان اهلا لحكم الوجوب في شيء كان اهلا لوجوبه
القول في حقوق الله تعالى على الاجمال اي على الجملة وان صح سببه بان تحقق دلوك الشمس وشهود
الشهر ومحل الامة وقد مر تقسيم هذه الجملة وهي حقوق الله تعالى في ذلك الباب ايضا ثم شرع في تفصيل
ما اجمل فقال فاما الايمان فلا يجب على الصبي قبل ان يعقل لعدم اهلية الاداء وجوبا او وجودا اي في حقه
فما كان القول بالوجوب في حقه بدون اهلية الاداء الا نظير القول بالوجوب بدون المحل باعسار العبد
كما في حق البهائم فلا يجوز وكذلك اي ومثل الايمان العبادات الصالحة المتعلقة بالبدن كالصلوة
والصوم والحج او بالمال كالزكوة لان الاداء اي الفعل هو المقصود اي في حق من علم الله منه انه يأتمر
وفي حق من علم انه لا يأتمر فالمقصود الابتلاء والزام والصغر ينافيه اي الابتلاء بالفعل انما يثبت ليظهر المطيع
من العاصي ومع الصبي لا يتحقق ذلك ولا يظهر ايضا مع الجبر لانه مجازي على فعله ولا اجزاء مع الجبر
لانه لا فعل للمجبور حقيقة فلا يستحق الجزاء وقوله ومما يتادى بالنائب جواب عما قال الشافعي
الزكوة يجب على الصبي في ماله لان الزكوة يتادى بالنائب وهو الوكيل كما يتادى حقوق العباد به فيتادى
بالولي ايضا الا ترى انه يجب عليه صدقة الفطر والعشر لما قلنا فكذا الزكوة فقال ومما يتادى بالنائب
اي بمثل هذا النائب وهو الولي لا يصلح طاعة لان هذا النيابة نيابة جبر لا اختيار لثبوتها على الصبي
شرعا شاء او ابى والزكوة طاعة محضة فلا يتادى بمثل هذه النيابة لانه يصير اعطاء بطريق الكره
بخلاف نيابة الوكيل لانها نيابة اختيار حيث يثبت بانابته فينتقل فعل النائب الى الموكل بالامر فيصلح
لاداء العبادة ولو وجب يعني ما يتادى بالنائب على الصبي باعتبار اداء النائب مع ان هذه نيابة جبر
لصار المال هو المقصود في هذه العبادة كما في حقوق العباد دون الفعل الذي به يحصل الابتلاء وذلك
ان يكون المال مقصودا باطل في حق القرب لانه يدل على حاجة صاحب الحق كما في ان يصير المال في القربة

مقصودا فان قيل ما ذكرتم مردود بما روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه
انه قال ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا ياكلها الصدقة وفي رواية كيلا تاكلها الزكوة وفي رواية
من ولي مال اليتيم فليؤد زكوته قلنا هذا خبر مزيف فان الصحابة اختلفوا في هذه المسئلة فقال ابن عباس
رضي الله عنهما لا زكوة في مال الصبي وقال ابن مسعود رضي الله عنه يعد الوصي عليه السنين ثم يخبره
بعد البلوغ فان شاء ادى وان شاء لم يؤد وعن عمرو بن عمر وعايشة رضي الله عنهم انهم اوجبوا
ولم تجر المحاجة بينهم بهذا الحديث ولو بلغهم لما وسعهم ترك المحاجة به ولو احتجوا لاشتهر من شهرة
الفتوى وخبر الواحد يرد بمثله عندنا مع انه روي عن الحسن البصري انه حكى اجماع السلف
في ان لا زكوة على الصبي قوله وما يشوبه اي يخلطه معنى المؤنة مثل صدقة الفطر لم يلزم
الصبي عند محمد وزفر لما قلنا انفا انه ليس باهل للعبادة المالية بواسطة اداء الولي وقد ترجح معنى
العبادة فيها فصار معنى المؤنة بمنزلة المعدوم اجتزاء اكتفاء وذلك اي الاختيار القاصر وقد مر
بيانه هذه المسئلة ولزمه ما كان مؤنة في الاصل وهو العشر والخراج وانما قيد به لان معنى العبادة
خالط العشر وانما قيد به لان معنى العبادة خالط العشر حتى لم يجب على الكافر عند ابي حنيفة رضي الله
عنه ومعنى العقوبة خالط الخراج لا يبتدأ على المسلم ولكنهما في الاصل من مؤن الارض كما مر بيانه
ومعنى العبادة ومعنى العقوبة فيهما ليسا بمقصودين والمقصود منهما المال واداء الولي في ذلك
كادائه فيكون الصبي من اهل وجوبهما لما ذكرنا اي في نفقة الازدواج ان الصبي اهل لوجوب
المؤن وما كان عقوبة من حقوق الله تعالى كالحدود لم يجب على الصبي كما هو لا يجب ما هو عقوبة
من حقوق العباد وهو القصاص لعدم حكمه وهو المواخذة بالعقوبة قوله ولهذا اي ولما
ذكرنا ان من كان اصلا لحكم الوجوب وهو المطالبة بالاداء كان اهلا لنفس الوجوب كان الكافر اهلا
لاحكامه لا يراد بها وجه الله تعالى مثل المعاملات والعقوبات من الحدود والقصاص لانه اهل
لادائها ان المطلوب من المعاملات مصالح الدنيا وهم اليق بامور الدنيا من المسلمين لانهم اثروا
الدنيا على الاخرة وكذا المقصود عن العقوبات المشروعة في الدنيا الانزجار عن الاقدام على اسبابها
وهذا المعنى مطلوب من الكافر كما هو مطلوب من المؤمن بل الكافر اليق بما هو عقوبة وجزاء من المؤمن
فكان اهلا للوجوب له وعليه فيجب له الثمن والاجرة والمهر اذا زوج امته والقصاص اذا قتل
وليه كما يجب عليه هذه الاشياء ولما لم يكن اهلا لثواب الاخرة لم يكن اهلا لوجوب شي من الورع
لا خلاف ان الخطاب بالشرايع التي هي الطاعات يتناول الكفار في حق المواخذة على معنى انهم يواخذون
بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء وانهم ينكرون اللزوم اعتقادا او ذلك
كفر منهم بمنزلة انكار التوحيد فان التصديق والاقرار بالتوحيد لا يكون مع انكار شي من الشرايع

فيعاقب عليه في الاخرة كما يعاقب على اصل الكفر فاما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فمذهب العراقيين
من اصحابنا ان الخطاب يتناولهم وان الواجب واجب عليهم وهو مذهب الشافعي رحمه الله وعامة اصحاب
الحديث وكان عامة مشايخ ديارنا انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات واليه
مال القاضي الامام ابو زيد والشيخان وهو المختار وفايدة الخلاف لا يظهر في احكام الدنيا فانهم لو ادوها
في حال الكفر لا يكون معتبرة بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب عليهم قضاء العبادات الفائتة بالاجماع
وانما يظهر في احكام الاخرة فان عند الفريق الاول يعاقب الكافر بترك العبادات زيادة على عقوبة
الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد وعند الفريق الثاني لا يعاقبون بترك العبادات كذا في
الميزان تمسك الفريق الاول بقوله تعالى اخبارا عن مسالة اهل الجنة اياهم ما سلككم في سقر
قالوا لم نك من المصلين الاية فظاهر هذا النص يقتضي انهم يعاقبون في الاخرة على الامتناع عن الاداء
في الدنيا فدل على ان الاداء واجب عليهم فيها وبقوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة اخبر
بالويل لهم لعدم ايتاء الزكوة فدل على ان وجوبها عليهم وبيان سبب الوجوب متقرر وصلاحية
الذمة للوجوب موجودة وشرط وجوب الاداء وهو التمكن منه غير معدوم في حقهم لتمكنهم من الاداء
بشرط تقديم الاداء اي الايمان كالجنب والمحدث يخاطبان باداء الصلوة لتمكنهما من ادائها بتقديم الطهارة
عليها فلو سقط الخطاب بالاداء بعد كان ذلك تخفيفا بسبب الكفر وهو لا يصلح سببا للتخفيف لانه جناية
الا ترى ان زوال التمكن بسبب الخطاب وبسبب الجهل اذا كان عن تقصير منه لا يسقط الخطاب بالاداء
فبسبب الكفر الذي هو راس الجنايات اولى وانما لا يجب القضاء بعد الاسلام لان الكافر اذا اسلم سقطت
الواجبات عنه بعد الوجوب بعفو صاحب الحق بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وقوله عليه
السلام الاسلام يجب ما قبله الا انه لم يجب واذا مات على الكفر لم يوجد المسقط فيعاقب على تركها في الاخرة
وليس حكم الوجوب وفايدته الاداء لا غير فان الايمان واجب على الكافر علم الله تعالى منه انه يموت
على الكفر وكذا الصلوة واجبة على مسلم علم الله منه انه يصلي هذه الصلوة ولا يتصور منهما اداء
الصلوة لانه خلاف معلوم الله تعالى ولكنهما واجبان لفايدة توجه العذاب في الاخرة فكذا ههنا ووجه
القول المختار ما روي ان النبي عليه السلام لما بعث معاذا الى اليمن قال ادعهم الى شهادة ان لا اله
الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث وهذا تنصيص على
ان وجوب اداء الشرايع يترتب على الاجابة الى ما دعوا اليه من اصل الدين وما اشير اليه من الكتاب
وهو ان حكم الوجوب الاداء وفايدة الاداء نيل الثواب في الاخرة حكما من الله تعالى واذا انتفت اهلية
ما هو المطلوب بالاداء انتفت اهلية الاداء وبدون اهلية لا يثبت الوجوب وهذا بخلاف وجوب
الايمان فانه اهل لادائه حيث يصير به اهلا لما وعد الله المؤمنين فكان اهلا لوجوبه وذكر

والميزان ان ايجاب الشرايع على الكافر تكليف ما ليس في الوسع لانها اما ان يجب ليؤدي في حالة الكفر او ليؤدي
بعد الاسلام لا وجه الى الاول لان الكفر مانع من صحة اداء الصلوة ولا الى الثاني لان قضاها لا يجب بعد
الاسلام وتكليف ما ليس في الوسع غير جايز شرعا وسمعا وعقلا وقوله ولم يجعل مخاطبا بالشرايع
الآخره جواب عما قالوا ان الكافر وان لم يكن اهلا للوجوب بالشرايع مع صفة الكفر ولكنه اهل له بشرط
تقديم الايمان فيجعل الايمان ثابتا اقتضاء تصحيحا لتكليفه بالشرايع كما قلنا في الجنب والمحدث فصار كانه
امر بالايمان اولا وباداء الشرايع ثانيا فقال ان الشيء اقتضاء اذا كان صالحا للتبعية لان الثابت بالاقتضاء
تابع للمقتضي لانه ثبت لتصحيحه وليس الايمان كذلك لانه راس نعيم الآخرة فلا يصلح ان يثبت شرطا لوجوب
الشرايع بطريق الاقتضاء كما لو قال المولى لعبده اعتق عن نفسك عبدا وقال تزوج اربعا من النساء
لا يصح الامر بالاعتاق وبتزوج الاربع ولا يثبت حريته بطريق الاقتضاء تصحيحا للامر لان حريته اصل
لاهليته الاعتاق وتزوج الاربع وهما تبع لها فلا يثبت مقتضى لما هو تبع لها فكذلك ههنا ولان الشيء
انما يثبت مقتضى لشيء اذا تقدم المقتضي عند تحقق المقتضى كالبيع يثبت مقتضى الامر بالاعتاق
لتقرر صحة الاعتاق عند تحقق البيع وبعد تحقق الايمان لا يبقى وجوب الايمان في شيء مما سبق في حالة
الكفر فلا يجوز ان يثبت مقتضى به وتبين بما ذكرنا ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار ليس للتخفيف
عليهم كما ظنوا بل لتحقيق معنى العقوبة والنقمة في حقهم باخراجهم من اهلية ثواب العبادة
وذلك لان الامر لاداء العبادة والمنفعة في اداء العبادة للمؤدي المأمور لا الآمر والكافر لم يستحق
هذا النظر والمنفعة عقوبة له على كفره فكيف يكون فيه معنى التخفيف وكذا الايجاب بالامر نظر من
الشرع للمأمور فعسى ان يقصد فيما لا يكون واجبا عليه ولا يقصر في اداء ما هو واجب عليه والكافر غير مستحق
لهذا النظر وكان سقوط الخطاب اياهم تغليظا عليهم والحاقا لهم بالبهايم لا تخفيفا وان الخطاب باداء
العبادات ليسعى المؤدي بها في فكاك نفسه قال عليه السلام الناس غاديان بايع نفسه فموبقها
ومبتاع نفسه فمعتقها يعني بالايمان بالاوامر والقول بان الكافر ليس باهل للسعي في فكاك رقبته
ما لم يؤمن لا يكون تخفيفا عليه وهو نظير ان بدل الكتابة فانه لما كان ليوصل المكاتب الى فكاك رقبته
لا يكون اسقاط المولى هذه المطالبة عنه عند عجزه بالرد في الرق تخفيفا عليه فان ما يبقى فيه
من ذل الرق فوق ضرر المطالبة بالاداء ومثاله من الحسيات مطالبة الطبيب المريض بشرب الدواء اذا
كان يرجو له الشفاء نظرا من الطبيب له وان ايس من شفايه فترك مطالبته بشرب الدواء لا يكون تخفيفا
عليه بل يكون اخبارا لما هو اشد عليه من ضرر شرب الدواء وهو ما يذوق من كاس الحمام فكذلك
قولنا ان الكفار لا يخاطبون باداء الشرايع لا يتضمن معنى التخفيف بل يكون فيه بيان عظم الوزر والعقوبة
فيما اصروا عليه من الترك وهو كسقوط خطاب الايمان عن الكفار بعد البعث اذ لو بقي لقبل منهم

اذا

اذا احابوا فان ذلك السقوط لا يكون تخفيفا بل يكون تنكيلا واما تعلقهم بالنصوص فغير صحيح
لان المراد من المصلين المعتقدون لها اي لم يكن من المعتقدين فرضية الصلوة وحقيتها على
الوجه الذي جاء به الرسول كما في قوله تعالى فان تابوا واقاموا الصلوة اي قبلوها واعتقدوا حقيتها
بدليل ان تخلية السبيل كانت واجبة قبل الاداء او المراد لم يكن من المؤمنين لان الصلاة هي العلامة اللازمة
للايمان كما في قوله عليه السلام نهيت عن قتل المصلين اي المؤمنين وكذا المراد من قوله تعالى لا يؤتون
الزكوة لا يقرون بفرضيتها كما قاله الزجاج او لا يزكون انفسهم بالايمان كما قاله الحسن واما قولهم
فايدة الوجوب الاثم والعقوبة فغير صحيح ايضا لان الخطاب للاداء لا للاثم ولم يجز التصحيح لمكان الاثم
بالترك كذا في التقويم واصول شمس الائمة والميزان قوله وقال بعض مشايخنا اراد به القاضي
الامام ابا زيد ومن سلك طريقته فانهم قالوا بوجوب حقوق الله تعالى جميعا على الصبي من حين يولد
لوجوبها على البالغ ثم يسقطها عنه بعد الوجوب بعذر الصبا دفعا للحرج وذلك لان الوجوب
مبني على صحة الاسباب وقيام الذمة لا على القدرة وقد تحققا في حق الصبي كتحققهما في حق
البالغ لان الصبي والبالغ في حق الذمة والسبب سواء وانما يفترقان في وجوب الاداء فسبب
الوجوب باعتبار السبب والمحل وهذا لان الحقوق الشرعية التي تلزم الادمي بعد البلوغ بحيث
جبرا بلا اختيار منه شاء او ابى واذا لم يتعلق الوجوب عليه باختياره لم يفتقر الى قدرة
العقل ولا قدرة التمييز وانما يعتبر القدرة والتمييز في وجوب الاداء وذلك حكم وراء اصل
الوجوب الا ترى ان النايم والمغمى عليه والمجنون يلزمهم الصلوة على اصلنا بوجود
السبب والذمة الا انها تسقط بعذر الصبا بعد الوجوب دفعا للحرج ولا يقال الوجوب يستدعي الاداء
بنفسه فلا يجوز الايجاب على من لا يقدر على الاداء لانا نقول الوجوب للاداء لا حالة الوجوب بل
يجوز بعده بزمان اما اداء او قضاء فصح الايجاب على من يرجى له قدرة الاداء والقضاء في الجملة و
الصبي من تلك الجملة كالنايم والمغمى عليه على ان الاداء ثمرة الوجوب فلا يمنع الوجوب لدفع
ثمرته كالوباع من مفلس يجب الثمن وان كان عاجزا عن ادائه قال الشيخ الامام الزاهد المصنف
رحمه الله وقد كنا على هذا القول زمانا ولكنا تركناه بهذا القول الذي اخترناه لان القول بالوجوب
نظرا الى السبب والذمة من غير اعتبار ما هو حكم الوجوب مجاوزة الحد في الغلو واخلاء الايجاب
الشرع عن الفايدة في الدنيا والآخرة فان فايدة الحكم في الدنيا تحقيق معنى الابتلاء وفي الآخرة
الجزاء وذلك باعتبار الحكم وهو الاداء فيه يظهر المطيع من العاصي فيتحقق الاداء اي الابتلاء
المذكور في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا وكذا المجازاة في الآخرة بني عليه كما قال تعالى جزاء بما
كانوا يعملون فثبت ان الوجوب بدون حكمه غير مفيد فلا يجوز القول بثبوته وهذا اي القول

المختار اسلم الطريقين عن الفساد صورة لان الصبي غير مخاطب بالحقوق الشرعية بالاجماع فالقول
بوجوبها عليه ثم بسقوطها عنه لا يخلوا عن فساد صورة فكان القول بعدم الوجوب عليه اصلا
اسلم عن الفساد ومعنى لما بينا ان الوجوب من غير اداء وقضاء خال عن الفائدة فكان فاسدا
معنى والقول بعدم الوجوب سالم عن هذا الفساد المعنوي وتقليدا اي سلف فانهم يقولوا الوجوب
على الصبي اصلا وحجة اي استدلالا فان الوجوب لو كان ثابتا فيه عليه ثم سقط لدفع الحرج لكان ينبغي
انه اذا ادى كان مؤديا للواجب كالمسافر اذا صام في رمضان في السفر وحيث لم يقع المؤدي عن الواجب
بالاتفاق دل على انتفاء الوجوب اصلا وكذا قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى
يحتلم يدل ظاهره على انتفاء الوجوب اصلا فكان القول بها اولى به قوله ولذلك اي ولما بينا ان الوجوب
لازم متى صح القول بحكمه ومتى بطل القول بحكمه بطل القول به اي بوجوبه قلنا في الصبي اذا بلغ
في بعض شهر رمضان انه لا يقضي ما مضى لان الوجوب فيما مضى لم يكن ثابتا في حقه لعدم حكمه وهو
وجوب الاداء في الحال او في الثاني لما يلحقه من الحرج فلم يثبت الوجوب اصلا حتى لو ادى في الحال
او بعد البلوغ كان متنفلا ابتداء لا مؤديا للواجب وبقوله فيما مضى اشار الى انه يؤدي ما بقي من الشهر
لانه صار اهلا للوجوب بالبلوغ وهذا بخلاف المجنون اذا افاق في بعض الشهر حتى يقضي ما مضى لان
الوجوب متقرر في حقه لاحتمال الاداء بانقطاع الجنون في كل ساعة وعدم الحرج في النقل الى الخلف
وهو القضاء فاما الصغر فعذر دايم لا يحتمل الانقطاع الى ان يبلغ فكان احتمال وجوب الاداء منقطعا
فلا يثبت الوجوب وكذلك اي وكما بينا حكم الصبي على الاصل المذكور بينا حكم الحايض عليه ايضا قلنا
ان الصوم يلزمها لاحتمال الاداء اذ النجاسة لا تؤثر في المنع من اداء الصوم حقيقة وحكما لان قهر النفس يحصل
مع هذه الصفة ويصح الاداء مع الجنابة والحدث بالاتفاق فيثبت الوجوب ولكن الشرع لما منعها
من الاداء في هذه الحالة انتقل الحكم الى القضاء لانتفاء الحرج كما في الحلف الى مس السماء والامر بالوضوء عند
عدم الماء انتقل الحكم الى الكفارة والتراب بالعجز الحالي كما مر وكذلك اي ومثل قولنا في الصبي والحايض
قولنا في المجنون يعني كما بينا حكمهما على الاصل المذكور بينا حكم المجنون عليه ايضا فقلنا اذا امتد
الجنون حتى صار لزوم الاداء يؤدي الى الحرج بان استغرق الشهر في الصوم او زاد على يوم وليلة في
الصلوة لم يثبت الوجوب من الاصل لعدم حكمه وهو الاداء في الحال والقضاء في الثاني بسبب الحرج
الذي يلحقه في ذلك وهو معنى قوله هذا اي سقوط الوجوب عند الامتداد في الصلوة والصوم
معا واذا لم يمتد بان لم يستغرق الشهر في الصوم لزمه اصله اي الصوم يعني يثبت في حقه نفس
الوجوب لاحتمال حكمه وهو القضاء لانتفاء الحرج عنه فيه وكذا الحكم في الصلاة اذا لم يمتد الجنون
الى يوم وليلة لانتفاء الحرج عنه في ايجاب قضايها ولكن خص الصوم بالذكر لانه وضع مسئلة بلوغ

الصبي

الصبي في الصوم فذكر في مقابلتها هذه المسئلة قوله واذا عقل الصبي واحتمل الاداء اي اداء
الايمان قلنا بوجوب اصل الايمان اي بثبوت نفس وجوبه عليه دون وجوب ادائه حتى صح الاداء
يعني عن الفرض لما تبين وذلك اي ثبوت نفس وجوبه عليه اذا عقل لما عرف من باب بيان
اسباب الشرايع وغيره ان نفس الوجوب يثبت بطريق الجبر باسبابه وضعت للاحكام اذ ا
لم يخل الوجوب عن حكمه وهو الاداء والقضاء او عن حكمه اي فايدة يعني اصل الوجوب في الذمة
لا يثبت بالامر ليتعلق صحته بكون المأمور من اهل الفهم بل الوجوب متعلق بالاسباب والامر بعد
ذلك لالزام اداء الواجب في الذمة بسبب وجوب الايمان متعلق بحدث العالم وانه متقرر في حق
الصبي وذمته قابلة للوجوب لان الصبي لم يكن منافيا للوجوب بنفسه فيثبت الوجوب اذ اتصف
فايدة ولكن الاداء لا يجب عليه وان عقل لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء
وكذا اذا وصف مرة لا يلزمه ثانيا فيسقط بعذر الصبا ايضا وهو معنى قوله ولا تكليف ولا خطاب
على الصبي بمجرد العقل واذا كان الوجوب حاصلا واداه بشرطه وهو الشهادة عن معرفة
صح وان لم يلزمه الاداء بعد كما صح منه اداء الصلاة واذا صح كان فرضا لانه في نفسه غير
متنوع بين نفل وفرض ولهذا لا يلزمه تجديد الاقرار بعد البلوغ ولا كذلك الصلوة لانها متر
ددة بين فرض ونفل فيقع نفلا ولان نفس وجوب الايمان ثابت في حقه لما قلنا الا ترى ان امرأته
لو اسلمت وابى هو الاسلام بعد ما عرض عليه القاضي يفرق بينهما ولو لم يثبت حكم الوجوب
في حقه لم يفرق بينهما اذ امتنع منه فثبت ان نفس الوجوب ثابت في حقه ووجوب الاداء بعد
ما ثبت لا يحتمل السقوط بعذر فلا يسقط بالصبا ايضا فيقع اداؤه فرضا لا محالة والصلوة يحتمل السقوط
باعذار كثيرة فيسقط بالصبا ايضا ولما سقط اصل الوجوب استقام اثباتها نفلا وخرج السبب
عن السببية هذا هو مختار الشيخ واستاذه الامام شمس الايمة الحلواني والقاضي الامام ابي زيد
رحمهم الله وجماعة سواهم وقال شمس الايمة السرخسي الاصح عندي ان الوجوب غير ثابت
في حق الصبي وان عقل ما لم يعتدل حاله بالبلوغ فان باعتبار عقله يصح الاداء منه وصحة الاداء
يستدعي كون الحكم مشروعا ولا يستدعي كونه واجب الاداء وعرفنا ان حكم الوجوب هو وجوب
الاداء معدوم في حقه وقد بينا ان الوجوب لا يثبت باعتبار السبب والمحل بدون حكم الوجوب الا انه
اذا ادى يكون المؤدى فرضا لان بوجوب الاداء صار ما هو حكم الوجوب موجودا بمقتضى الاداء
وانما لم يكن الوجوب ثابتا لانعدام الحكم فاذا صار موجودا بمقتضى الاداء كان المؤدي فرضا
بمنزلة العبد فان وجوب الجمعة في حقه غير ثابت حتى انه وان اذن له المولى او حضر الجامع
مع المولى كان له ان يؤدي ولكن اذا ادى كان المؤدي فرضا لان ما هو حكم الوجوب صار موجودا

بمقتضى الاداء واما لم يكن الوجوب ثابتا لعدم حكمه وكذا المسافر اذا ادى الجمعة كان مؤديا
للفرض مع ان وجوب الجمعة لم يكن ثابتا في حقه قبل الاداء بالطريق الذي ذكرنا قوله
والاغماء لما لم ينافِ حكم وجوب الصوم وهو الاداء في الحال او القضاء من غير حرج في الثاني
ولا اعتبار لامتداده في الصوم لندرته لم ينافِ نفس وجوب الصوم وانما قلنا انه غير منافٍ للا
داء فانه اذا جن او اغمي عليه بعد ما نوى الصوم ولم يوجد منه ما ينافي الامساك صح صومه
وكان مؤديا للفرض فعلم انه غير منافٍ لادائه وكان منافيا لحكم وجوب الصلاة وان امتد بان زاد
على يوم وليلة لتعذر الاداء في الحال وتعذر القضاء في الثاني لاستلزامه الحرج وكان منافيا لوجوبه اي
وجوب المذكور وهو الصلاة او وجوب هذا الواجب والنوم لما لم يكن منافيا لحكم الوجوب وهو
القضاء بعد الانتباه بلا حرج في الصوم والصلوة لندرة امتداده فيهما لم يكن منافيا للوجوب ايضا فثبت
ان الحقوق كلها بمخرج مستقيمة على الطريق المختار وهو الموفق البار باب اهلية الاداء
واما اهلية الاداء عطف على قوله اهلية الوجوب في اول الباب المتقدم فانه قسم الاهلية
هناك على نوعين ثم فصل كل نوع فقال اما اهلية الوجوب فكذا واما اهلية الاداء
فكذا وكذا واما هذه التفصيل قاصر وكامل اي نوع قاصر ونوع كامل اما القاصر اي النوع القاصر
فيثبت بكذا لا اختلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وذلك بالعقل وقدرة العمل به
وهي بالبدن والانسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد وصلاحية لان يوجد فيه
كل واحدة من القدرتين شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجات الكمال
كانت كل واحدة منهما قاصرة كما يكون للصبي المميز قبل البلوغ وقد يكون احديهما قاصرة
كما في المعتوه بعد البلوغ فانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن ولهذا الحق بالصبي في
الاحكام فالاهلية الكاملة عبارة عن بلوغ القدرتين اول درجات الكمال وهو المراد بالاعتدال
في لسان الشرع والقاصرة عبارة عن القدرتين قبل البلوغ يعني بلوغهما او بلوغ احدهما درجة
الكمال ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب
لانه لا يجوز الزام الاداء على العبد في اول احواله اذ لا قدرة اصلا والزام ما لا قدرة له عليه منتف
شرعا وعقلا وبعد وجود اصل العقل واصل قدرة البدن قبل الكمال في الزام الاداء حرج لانه يحرج
للفهم بادنى عقله ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن والحرج منتف ايضا بقوله تعالى وما جعل
عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب شرعا لاول امره حكمة ولا اول ما يعقل ولقدر رحمة الى ان يعتدل
عقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال متفاوت في جنس البشر على
وجه يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف فاقام الشرع البلوغ الذي

يعتدل

يعتدل لديه العقول في الاغلب مقام اعتدال العقل حقيقة تيسيرا على العباد وصار توهم وصف
الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد ساقطي الاعتبار لان السبب الظاهر
متى اقيم مقام المعنى الباطن دار الحكم معه وجودا وعدما وايد هذا كله قوله عليه السلام
رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب
والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء فدل ان ذلك لا يثبت الا بالاهلية الكاملة وهي اعتدال الحال
بالبلوغ عن عقل قوله والاداء احكام في هذا الباب اي باب اهلية الاداء ويعني به الاهلية
القاصرة منقسمة على مر في اهلية الوجوب فانهما منقسمة في اهلية الوجوب على حقوق الله تعالى
وحقوق العباد فكذا اهلية الاداء فاما حقوق الله تعالى فعلى ثلثة اقسام منها وفي بعض النسخ
فمنه اي من المذكور ما هو حسن لا يحتمل غيره اي لا يحتمل ان يكون قبيحا غير مشروع بوجه ولا عهدة
اي لا تبعة ولا ضرر فيه بوجه وانما قاله رد المذهب الخصم كما سيأتي في بيانه وهو الايمان فوجب القول
بصحته من الصبي وقال الشافعي رحمه الله لا يصح ايمانه في احكام الدنيا حتى يرث اباه الكافر بعد الاسلام ولا
تبين منه امرأته المشركة لانه مولى عليه في الاسلام حيث يصير مسلما باسلام ابيه وامه فلا يصح ولايته
بنفسه كالصبي الذي لا يعقل والمجنون وذلك لان الشخص الذي انما يصير موليا عليه من جهة غيره حال
عجزه عن التصرف نفسه بنفسه ومتى كان قادرا لا يجعل موليا عليه فدل ثبوت الولاية على انه عاجز وكذا
الشيء انما يجعل تبعا لغيره في حكم اذا لم يكن اصلا بنفسه في ذلك الحكم فلو صح اسلامه بنفسه يكون
تبعا ومتبوعا في حكم واحد وهذا لا يجوز والمعنى لقول من يقول ان الاسلام منفعة محضة
يصح من الصبي لانه فيما يرجع الى احكام الدنيا عقد التزام احكام الشرع وهو دائر بين الضرر والنفع حيث
يحرم به الارث من مورثه الكافر وتبين منه امرأته المشركة وان كان يرث من المسلمين ويحل له المسلمة
فكان نظير البيع والشراء فلا يصح منه فاما في احكام الاخرة نفع محض فحكم بصحته في احكام الاخرة لتحقق الا
عتقاد عن معرفة وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في احكام الاخرة ثبوته في احكام الدنيا لان احدهما
منفصل عن الاخر فان من اعتقل لسانه في مرض موته فاسلم في تلك الحالة قبل ان يعاين الاهوال صح
اسلامه في احكام الاخرة ولا يصح في احكام حتى يجرى عليه احكام الكفار ولا يصلى عليه ويدفن
في مقابر المشركين ومن اسلم بلسانه دون قلبه فهو كافر في احكام الاخرة مؤمن في احكام الدنيا
ولهذا يجري احكام المسلمين على المنافقين في زمن النبي عليه السلام ولنا ان الايمان تحقيقه
قد وجد من اهله بعد تحقق سببه فوجب القول بصحته كما لو تحقق من البالغ وذلك
لان سببه الايات الدالة على حدث العالم فانه متحقق في حق الجميع والايمان اقرار وتصديق وقد
سمع منه الاقرار وعرف منه التصديق لان التصديق انما يعرف بالاقرار مما هو عاقل مميز

و كلامنا في صبي عاقل يناظر في وحدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول و يلزم الخصم ما لحج على وحدانيته
في معرفته بتنبهه فكان هو والبالغ سواء واهلية الايمان ثابتة حقيقة لان الكلام في الصبي العاقل كما
بينا وكذا حكما لانه اهتدى بالهدي واجابة للداعي وقد ثبت بالنص ان الصبي من اهل ان يكون هاديا
داعيا لغيره الى الهدى قال الله تعالى واتيناه الحكم صبيا والمراد النبوة والله اعلم فيتبين انه اهل ان يكون
مهتديا مجيبا للداعي بالطريق الاول و بعد وجود السبب ووجود الركن من الاهل لو امتنع انما يمتنع
بحجر شرعي كما في الطلاق والبيع ولا يستقيم القول به ههنا لان الحجر عن الايمان كفر اذ الا ما حسن لعينه
لا يحتمل ان يكون قبيحا في حال ولهذا لا يحتمل النسخ والتبديل ولم يخل عن وجوبه و شرعيته زمان فلا يمكن
ان يكون الصبي عنه ويجعل الاسلام غير مشروع في حقه بخلاف الطلاق والبيع وقوله ولا عهدة
اشارة الى الجواب عما قال الخصم الاسلام عقد متردد بين النفع والضرر وكان البيع لاستلزامه العهدة
فقال لا عهدة اي لا ضرر لاحقه في الايمان الا في لزوم ادائه وذلك اي لزوم الاداء يحتمل الوضع اي الاسقاط
لانه يسقط بعد البلوغ بعذر الاكراه والنوم والاغماء فوضع عنه اي اسقط عنه لزوم الاداء عن الصبي
بعذر الصبي ايضا فاما الاداء اي نفس الاداء من غير لزوم فخال عن العهدة اي الضرر بل هو نفع محض
كما بينا فوجب القول لصحته من الصبي ولما كان للخصم ان يقول انا اسلم انه نفع محض في حق احكام الاخرة
ولكني لا اسلم به نفع محض في حق احكام الدنيا لتضمنه فساد النكاح وحرمان الارث اشار في الجواب
الى رد ذلك بقوله لان حرمان الارث الى اخره يعني ما ترتب على الايمان من حرمان الارث عن قريبه الكافر
مضاف الى كفر الثاني يعني الذي مات على الكفر الى اسلام من اسلم لان الحرمان بسبب انقطاع الولاية بينهما
والسبب القاطع كفر الكافر منهما لا اسلام المسلم وكذلك اي وكالحرمان الفرقة الواقعة بينهما في اضافته
الى كفر الثاني على الكفر الى اسلام من اسلم لما مر بيانه في باب الترجيح واذا كان كذلك كان الاسلام نفعا محضا
فيكون مشروعا في حقه ولئن سلمنا ان ما ترتب عليه من الاحكام المذكورة مضاف اليه فلا نسلم انه من
احكام الاصلية المقصودة بالايمان لان الايمان يصح من غير قريب يرثه ولا امراة يفسد نكاحها بل هو
يثبت بناء على صحة الاسلام وتحققه لا ان يكون مختصا به ومثل هذا لا يمنع صحة الايمان لان يعدن
الشيء يستفاد من حكمه الاصلي وهو سعادة الاخرة فيما نحن فيه لا مما هو من ثمراته الا ترى ان الصبي
لو ورث قريبه او وهب قريبه فقبله يعتق عليه مع ان العتق ضرر محض ولا يمنع شرعية الارث و
في حقه بهذا السبب لان الحكم الاصلي للارث والهبة ثبوت الملك بلا عوض وهو نفع محض فيكون مشروعا
في حقه وانما يثبت العتق بناء على ثبوت الملك لا مقصودا بالارث والهبة ولهذا يتحقق الارث والهبة من غير
تحقق عتق فلا يمنع الارث بهذه الواسطة وكذا الوكيل بشراء عبد مطلق تملك شراء ابي الامر و
لانه في اصل الشراء مؤتمن بامره والعتق يثبت بناء عليه فكذا فيما نحن فيه والدليل عليه ان هذه الاحكام

التي

التي هي من ثمرات الاسلام يلزم الصبي اذا ثبت له حكم الايمان تبعا لغيره بان اسلم احد ابويه حتى لو
مات له مورث كافر او مات ومات مورثه المسلم وورث قريبه الذي يعتق عليه منه او كانت له امراة
مشركة يثبت حرمان الارث ويقع العتق والفرقة ولم يعد لزوم هذه الاحكام عهدة اي ضررا في حقه
لما قلنا ان المنظور اليه الحكم الاصلي دون ما هو من الثمرات وكذا ان اسلم بنفسه على ما ذكر من لزوم الضرر
معارض بلزوم النفع فانه بالاسلام يصير مستحقا للارث من اقاربه المسلمين وتقرر ملك نكاحه اذا
كانت امراته اسلمت قبله واذا تعارض النفع والضرر تساقطا وبقي الاسلام في نفسه نفعا محضا لا يشوبه
معنى الضرر فيصح واما قوله بانه مولى عليه الاسلام فليس بصحيح لان تفسير الولاية نفاذ الرجل
على مباشرة التصرف على غيره والاب لا يملك لان العقد عقد لنفسه ثم يثبت حكمه في ولده والدليل عليه انه
يصير مسلما باسلام الجد حال عدم الاب ويصير مسلما باسلام الام مع وجود الاب ولا ولاية للام مع الاب
نعلم ان ثبوته ليس بطريق الولاية ولكن يثبت فيه حكم الاسلام تبعا على ان الصبي عندنا يجوز ان
يكون موليا عليه ولنا بنفسه اذا كان التصرف نفعا محضا كقبول الهبة فان الاب يقبل عليه ويقبل
هو بنفسه عندنا لان الولاية تثبت للولي عليه نظرا له فلا يوجب حجرا عما هو نظر له محض بل يثبت الامر
ان جميعا لينتفع بطريقين واما قوله انه لا يصلح تبعا ومتبوعا في حالة واحدة فكذلك ولكن الحالة
الواحدة ليست بموجودة لانه في حال كونه اصلا بنفسه ليس بتبع لغيره وفي حال كونه تبعا لغيره
ليس باصل بنفسه وقد يجوز ان يكون يجتمع في الشيء دليلان مقتضى احدهما كونه اصلا والاخر
تبعا كالجنين يتبع الام في العتق والوصية ويصلح اصلا بنفسه وكالشجرة تتبع الارض في البيع ويصلح اصلا
بنفسه فيه ولكن لا يصير اصلا وتبعا في حالة واحدة بجهة واحدة فكذلك الصبي لنقصان عقله تبع تبعا
للغير ولوجود اصل العقل فيه يصلح اصلا بنفسه والله اعلم قوله ومنه اي ومن هذا القسم
او من المذكور وهو حقوق الله تعالى ما هو قبيح لا يحتمل غيره اي غير كونه قبيحا على مقابلة القسم
الاول وهو الجهل بالصانع والمراد كونه من حق الله تعالى ان حرمته حقه كحرمة الزنا وشرب الخمر وحاصله
ان ردة الصبي العاقل صحيحة عند ابي حنيفة ومحمد رضي الله عنهما في احكام الدنيا والاخرة استحسانا
حتى لو كان ابواه مسلمين فارتد عن الاسلام بنفسه والعياذ بالله لا يجعل ذلك عفوا لعذر الصبا فتبين منه
امراته المسلمة ويحرم عن الميراث من المسلمين وعند ابي يوسف والشافعي رحمهما الله لا يحكم بصحتها
في احكام الدنيا وهو القياس فاما في احكام الاخرة فهي صحيحة على ما يشير اليه عبارة شمس الائمة
في اصول الفقه وان كان اطلاق لفظ المبسوط والاسرار يدل على عدم صحتها في احكام الاخرة ايضا
والاول هو الصحيح لان دخول الجنة مع اعتقاد الشرك حقيقة والعفو عن الكفر من غير توبة خلاف
العقل وجه القياس ان الارتداد ضرر محض لا يشوبه منفعة وذلك لا يصح من الصبي كاعتاق عبده

وطلاق امراته وهبة ماله الا ترى انه لا يصح عنه ضرر يشوبه منفعة كالبيع فما يتمحض ضررا اجح عنه
على وجه لا يتصور عنه زواله اولى ان لا يصح منه والدليل عليه لو ارتد في الصبا وبلغ كذلك لا يقتل ولو
صحت ردته لوجب قتله بعد البلوغ وجه الاستحسان ان الصبي في حق الردة بمنزلة البالغ لان البالغ انما حكم
بردته لتحققها منه وكونها محصورة لا كونها مشروعة لانه لا يحتمل ان يكون مشروعة بحال وانها
يتحقق من الصبي العاقل كالايمان ويثبت الخطر في حقه لانها لا يحتمل ان لا يكون محظورة في وقت من الاوقات
والى شخص من الاشخاص واذا كان كذلك وجب الحكم بصحتها منه ولم يمنع ثبوتها بعد الوجود حقيقة
للحجر شرعا فان البالغ محجور عن الردة ولم يسقط حكمها بعد الصبا لانه لا يسقط بعد البلوغ بعذر من الا
عذار وكذا بعذر الصبا قال الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله انما حكمنا بردته ضرورة الحكم بصحة
اسلامه لان الاسلام مما يوجده العبد عن اختيار منه وذلك متصور الترك منه ومتى قلنا لا يتصور
الترك منه لم يكن الموجود اسلاما وترك الاسلام بعد وجوده هو الردة قوله الا ترى الى اخره متعلق
بما سبق وبمحذوف والتقدير ومنه ما هو قبيح لا يحتمل غيره فوجب القول بصحته من الصبي ايضا
كالقسم الاول الا ترى انه لا يرد عليه لو الدية بسبب ضرر يلحقه من جانبهما وهو صدر التاديب
ولا يحمل ذلك منه جهلا بل يجعل علما حقيقة فكيف يرد عليه بالله الذي خلقه ورزقه بسبب
احكام يلزمه بنا عليه مع اداب الشرع انفع له من اداب الابوين وكذلك اي وكما لا يرد عليه الابوين
ولا يعد جهلا الجهل بغير الله تعالى لا يعد منه علما حتى لا يعد عاذرا في الشي جهله فكيف الجهل بالله يعد
علما مع انه اقبح من الجهل بغيره واذا كان كذلك اي كان الامر كما بينا ان الجهل بالله لا يعد علما به لم يصلح ان
يجعل ارتداده عفوا اذ لو عفي لصار الجهل به علما اذ لا واسطة بين العلم بالله تعالى والجهل به بل كان
في احكام الاخرة بلا خلاف لان سعادة الاخرة لا يتصور حصولها بلا ايمان وقد زال بالارتداد حقيقة
لانه اعتقد الكفر ولم يبق اعتقاد الاسلام ضرورة كما لو تكلم في صلوته او جامع في حجه واعتكافه او اكل في صومه
متعمدا لم يبق هذه العبادات وان كان في فسادها له ضرر لانه باشر ما ينافيها وكذا في احكام الدنيا لان ما لزم الصبي
من احكام الدنيا كحرمان الميراث ووقوع الفرقة انما يلزمه حكما لصحته اي لصحة ارتداده لا قصدا اليه الضمير
راجع الى ما يعني لزوم هذه الاحكام من ضرورة الحكم لصحة الارتداد لانها من لوازمه الا ان يكون الحكم لصحته
الارتداد لاجل هذه الاحكام قصدا اليها فلم يصلح العفو عن مثله الضمير للارتداد اي لا يصح العفو عن مثل
هذا الامر عظيم الذي لا يحتمل العفو بوجه بواسطة لزوم هذه الاحكام كما ان اثبت الارتداد ...
لا توبه بان ارتد او لحق به دار الحرب ولزمه هذه الاحكام لا يمتنع ثبوته بواسطة لزومها واما ...
جواز قتله بعد الارتداد فسنبينه عن قريب قوله ومن ذلك اي ومما ذكرنا من حقوق الله تعالى هو
متردد بين هذين القسمين اي بين ما هو حسن لا يحتمل غيره وبين ما هو قبيح لا يحتمل غيره ...

ان

ان يكون حسنا مشروعا في بعض الاوقات دون البعض كالصلوة والصوم والحج ونحوها فان الصلوة ليست
بمشروعة في الاوقات المكروهة وفي حال الحيض والصوم ليس بمشروع في الليل والحج ليس بمشروع في غير
وقته فقلنا فيهما اي في هذه الحقوق الموصوفة بهذه الصفة بصحة الاداء من الصبي العاقل باعتبار
الاهلية القاصرة ومن غير عهدة اي من غير لزوم مضي وضمان حتى قلنا سقط الوجوب اي نفس الوجوب
ووجوب الاداء عن الصوم في الكل ماليا كان او بدنيا لان اللزوم لا يخلو عن الزام عهدة وقد شرعت هذه الحقوق
بدون هذا الوصف وهو اللزوم كما في المظنون وقلنا بصحتها اي بصحة ادائها كان بدنيا منها منه التطوع
لان ذلك نفع محض لانه يعتاد اداءها فلا يشق ذلك عليه بعد البلوغ ولهذا صح منه التنفل بجنس هذه
العبادات بعد اداء ما هي مشروع بصفة الفرضية في حق البالغين بلا لزوم مضي اي اذا شرع فيها ولا
وجوب اذا تركها او افسدها لان هذه الحقوق قد شرعت في الجملة في حق البالغ كذلك اي كما شرعت
في حق الصبي بلا لزوم مضي ووجوب قضاء الا ترى ان البالغ اذا شرع اي في هذه الحقوق او العبادات
على ظن انها عليه ثم تبين انها ليست عليه يصح منه صحة الاداء مع فوات صفة اللزوم حتى اذا افسد
لا يجب عليه القضاء فكذلك الصبي في هذا المعنى فاما ما كان ماليا منها فلا يصح منه اداؤه لان فيه اضرارا
به في العاجل باعتبار نقصان ملكه فيبتنى ذلك على الاهلية الكاملة لا على القاصرة وكذلك اي وكالشروع
في هذه الحقوق يعني به الشروع في الصلوة او الصوم اذا شرع البالغ في الاحرام على هذا الوجه اي على
ظن انه عليه وقد تبين انه ليس عليه فيصح الاتمام من غير صفة اللزوم حتى اذا احصر يتحلل ولا يجب
عليه القضاء وكذلك الصبي اذا احرم صح منه باعتبار الاهلية القاصرة حتى لو مضى عليه يقع عبادة
نافلة ولكن بلا لزوم عهدة حتى اذا ارتكب محظور احرامه لم يلزمه جزاؤه لان في الزامه ايجاب ضرر
وعهدة وذلك يبتنى على الاهلية الكاملة قوله وقلنا في الصبي الى اخره جواب سوال يرد على ابي حنيفة
رضي الله عنه ومحمد رحمهما الله في مسئلة ردة الصبي فانهما حكما بصحة ارتداده في حق حرمان الميراث
ووقوع الفرقة ثم لم يحكما بصحته في وجوب القتل فقال انما لا يقتل وان صحت ردته عندهما لان القتل
ليس من حكم عين الردة ومن لوازمها بل هو يجب بالمحاربة ولهذا لا يثبت في حق النساء وكذا في حق اصحاب
الاعذار كالزمني والعميان في رواية والصبي ليس من اهل المحاربة فلا يجب عليه جزاؤها كما لا يجب على النساء
لانها ليست من اهلها ولانه ليس جزاء عقوبة في الدنيا على الاهلية الكاملة ولا يلزم عليه جواز ضربه
عند اساءة الادب مع انه نوع جزاء ولا جواز استرقاقه مع ان الاسترقاق عقوبة وجزاء على الكفر
على ما عرف لان الضرب عند اساءة الادب تاديبه للرياضة في المستقبل بمنزلة ضرب الدواب لا جزاء الفعل
الماضي وكذا استرقاقه ليس بطريق الجزاء ولكن باعتبار انه مباح غير معصوم محل للتمليك كالصيود
... دار اهل الحرب بهذه الصفة ولا يقال زوال الحق هي كرامة يكون بطريق الجزاء فينبغي ان لا يزول عن الصبي

لانا نقول زوالها بمنزلة زوال الصحة والحيوة بالموت والفناء الفقر واحد لا نقول ان ذلك جواز بطلان العقوبة
اليه اشار شمس الائمة رحمه الله وكان ينبغي ان تقتل اذا بلغ مرتدا كما هو جواب القياس لوجوب الارتداد
بعد الاسلام و زوال العذر وهو الصبا وتحقق معنى المحاربة بعد البلوغ الا ان في الاستحسان لا تقتل
ويجبر على الاسلام لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه في الصغر صار شبهة في اسقاط القتل لكنه لو قتله
الانسان قبل البلوغ او بعده لا يغرم شيئا لان من ضرورة صحة ردته اهدار دمه وليس من ضرورة
استحقاق قتله كالمراة اذا ارتدت لا تقتل ولو قتلها انسان لا يلزمه شيء كذا في المبسوط قوله اما النفع
المحض فيصح من الصبي لانه تصحيحه ممكن بناء على وجود الاهلية القاصرة وفي تصحيحه نظر له ونحن
امرنا بالنظر في حقه لما قلنا يعني صحة النوافل باعتبار ما ذكرنا ان الاهلية القاصرة كافية لاداء ما هو نفع
محض والنوافل نفع محض في ذلك في اداء النوافل منه واضربوه عليها اي على ترك الصلوة والامتناع عن
ادائها قوله وانما هذا اي الضرب المذكور في الحديث كذا جواب عما يقال كيف يصح ضرب الصبي والامر به
على الامتناع من اداء الصلوة وهو عقوبة وقد ذكرت ان ما هو عقوبة ساقط عنه فقال هذا اي الضرب
المذكور في الحديث ضرب تاديب وتعزير ليتخلق باخلاق المسلمين ويعتاد اداء الصلوة في المستقبل
لا عقوبة على ترك الصلوة في الماضي والضرب للتاديب من انفع المنافع في حق الصبي كما قيل ادب
بنيك اذا ما استوجبوا ادبا فالضرب انفع احيانا من الذهب فكذلك اي فكذا النوافل في الصحة ما هو نفع
محض من التصرفات مثل قبول الهبة والصدقة وقبضهما والاصطياد والاحتطاب ونحوها وذلك اي
قبول الهبة والصدقة او مباشرة ما هو نفع محض من الصبي مثل قبول بدل الخلع من العبد المحجور
بان خالع امراته على مال وقبضه منها بغير اذن مولاه فانه يصح لانه محجور عما فيه ضرر او توهم ضرر له
وهذا نفع محض في حقه فلا يتوقف على اذنه ولا يلحقه الحجر فيه قوله وكذلك اي ومثل قبول
بدل الخلع من العبد المحجور اذا اجر الصبي اي اخوه ولا يجوز للصبي المحجور ولا يجوز للعبد المحجور
ان يواجر نفسه لان الاجارة عقد معاوضة كالبيع فلا يملكه المحجور عليه وانما ذلك الى المولى او الى الولي ولهذا
لا يستحق تسليم النفس بهذا العقد لما فيه من معنى الضرر فان عمل الصبي او العبد ففي القياس لا اجر له
لان العقد لم يصح ووجوب الاجرة باعتباره فاذا فسد لم يجب الاجر وفي الاستحسان وجب الاجر لكل
واحد منهما لانه بعد العقد تمحض منفعة بعد اقامة العمل فانا لو اعتبرنا العقد استوجب
الاجر ولو لم نعتبره لم يجب له الاجر والصبي والعبد لا يكون محجورا عما تمحض منفعة كقبول الهبة والصدقة
لان الحجر لدفع الضرر ففيما لا ضرر لا حجر فان عطب العبد في العمل كان المستاجر ضامنا لقيمته لانه غاصب
حيث استعمله بغير اذن مولاه ولا اجر له لانه ملكه بالضمان من حين وجب عليه الضمان وانما اوجبنا الاجر
عليه لنفع المولى ووجوب الضمان انفع له من لزوم الاجر بخلاف الصبي الحر فانه وان هلك في العمل فله الاجر

بقدر

بقدر ما اقام لان الحر لا يملك بالضمان فلم يكن بد من ايجاب الاجرة فهذا معنى قوله ووجب اي الاجر
للعبد اي لمولاه بشرط السلامة ولا يشترط السلامة في الحر قوله وكذلك اي وكالصبي او العبد
اذا اجر نفسه العبد اذا قاتل بغير اذن مولاه او الصبي اذا قاتل بغير اذن الولي لا شيء له في القياس لانه
ليس من اهل القتال وانما يصير اهلا له عند اذن المولى او الولي فيكون حاله كحال الحربي المستامن
ان قاتل باذن الامام استحق الرضخ والا فلا وفي الاستحسان يرضخ له لانه غير محجور عن الاكتساب وعما
يتمحض منفعة واستحقاق الرضخ بعد الفراغ من القتال بهذه الصفة فيكون هو كالماذون فيه من جهة
المولى او الولي دلالة قوله ويحتمل ان يكون هذا اي استحقاق الرضخ استحسانا قول محمد رحمه الله
خاصة لان عنده امان الصبي المحجور والعبد المحجور اي امانهما صحيح وذلك لا يصح الا ممن له ولاية
واذا كان لهما ولاية القتال كان كل واحد منهما مستحقا للرضخ عند الفراغ من القتال والدليل عليه ان محمدا
رحمه الله لم يذكر هذه المسئلة الا في السير الكبير واكثر تفريعاته مبني على اصله كتفريعات الزيادات فاما
عند ابي حنيفة وابي يوسف رضي الله عنهما فلا يستحق واحد منهما شيئا لان امان العبد المحجور والصبي المحجور
ليس بصحيح عندهما فلم يكن لهما ولاية القتل ولهذا لا يحتمل لهما مشهود القتال بدون الاذن بالاجماع
فلا يستحقان شيئا بالقتال كالحربي اذا قاتل والاصح انه هذا جواب الكل لما ذكرنا ان الحجر عن القتال لدفع
الضرر وقد انقلب نفعا بعد الفراغ فلا معنى للمنع عن الاستحقاق قال الله تعالى علمه البيان من عليه
بتعليم البيان لان الانسان يتميز عن سائر الحيوانات بالبيان وهو النطق الفصيح المعرب عما في الضمير
وفي الحديث المرء باصغريه قلبه ولسانه قال الشاعر لسان الفتى نصف ونصف فؤاده فلم يبق الا صورة
اللحم والدم فكان القول بصحته اي بصحة كلامه اذا لم يتمحض ضررا من اعظم المنافع الخالصة اي عن
الضرر وفي ذلك اي في القول بصحة عبارته اذا توكل بهذه التصرفات توصل الى ادراك المنافع والا
والمضار من الغبن والخسران واهتداء في التجارة والتحرز من غبن يلحقه ضرر ونقصان واليه اشار
في قوله تعالى وابتلوا اليتامى اي اختبروا عقولهم ويعرفوا احوالهم ومعرفتهم بالتصرف قبل البلوغ
حتى اذا انستم منهم رشدا اي هداية فادفعوا اليهم اموالهم من غير تاخير عن حد البلوغ فعلم ان الاهتداء
في التجارة امر مطلوب ونفع محض فوجب القول بصحة ما يحصل به الاهتداء ولكن لا يلزمه بهذه التصرفات
عهدة اذا لم يكن ماذونا لما سنبينه ولا يلزم على ما ذكرنا عدم صحة اداء شهادته مع ان في ذلك تصحيح
عبارته لان صحة اداء الشهادة مبنية على الاهلية الكاملة لان الشهادة اثبات الولاية على الغير في الزام بغير
رضاه وبدون الاهلية الكاملة لا يثبت هذه الولاية قوله فاما ما كان ضررا محضا فليس بمشروع
في حقه لان الصبي مظنة المرحمة والاشفاق لا مظنة الاضرار والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه
المضار وذلك اما هو ضرر محض مثل الطلاق والعتاق ونحوهما فانهما ضرر محض في العاجل لازالة

رباح

ملك النكاح والرقبة والعين من غير نفع يعود اليه فلذلك لم يملك مباشرة هذه التصرفات بنفسه فلم
يملك ذلك اي ما هو ضرر محض في حقه وكان المراد من عدم الشرعية الطلاق او العتاق في حق عدم تعلقه عند
عدم الضرورة والحاجة فاما عند تحقق الحاجة اليه فانه مشروع فان الامام شمس الائمة رحمه الله قال
في اصول الفقه زعم بعض مشايخنا رحمهم الله ان هذا الحكم غير مشروع اصلا في حق الصبي حتى ان امراته
لا يكون محلا للطلاق قال وهذا وهم عندي فان الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا ضرر في اثبات اصل الملك وانما
الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا
قال ولهذا تبين فساد قول من يقول انه لو اثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خاليا عن حكم وهو ولاية الايقاع
او السبب الخالي عن حكمه غير معتبر شرعا كبيع الحر وطلاق البهيمة لانا لا نسلم خلوه عن حكمه لان حكمه
ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امراته وعرض عليه الاسلام فابى فرق بينهما وكان
ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد رضي الله عنهما واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امراته وكان
طلاقا في قول محمد واذا وجدته مجنونا فخاصمته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض المشايخ
واذا كانت الأب او الوصي نصيب الصغير من عبد مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة
صار الصبي معتقا نصيبه حتى يضمن قيمة نصيب شريكه ان كان موسرا هذا الضمان لا يجب
الا بالاعتاق فيكتفى بالاهلية القاصرة في جعله معتقا للحاجة الى دفع الضرر عن الشريك فعرفنا
ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يجعل ثابتا لان الاكتفاء بالاهلية القاصرة
لتوفير المنفعة على الصبي ويندب الى ذلك لان صيانة الحقوق لما كانت مفوضة الى القضاة انقلب
القرض في حال القضاء نفعا محضا وذلك لان العرض قطع الملك عن العين في ذمة المفلس اذ الاسعر
ستقرض في العادات ممن هو فقير غير ملي ولهذا احل محل الصدقة وزاد عليها في الثواب لزيادة
الحاجة فاشبه التبرع بمنزلة العتق على مال فلا يملكه من لا يملك التبرع ولهذا لا يملكه الوصي الا
ان ذلك صح من القاضي نصا رمند وبا منه لان الدين الذي على المستقرض بواسطة ولاية القاضي
بعدل العين وزيادة يمكنه ان يطلب مليا على خلاف العادة ويقرضه مال اليتيم كما يقتضيه العطل
والعدل مامون التوى باعتبار حكم القاضي وامكان تحصيله المال منه من غير حاجة الى دعوى
وبينة وكان حصونا عن التلف فوق صيانة العين بعرض التلف باسباب غير محصورة فصار القرض
ملحقا بهذا الشرط وهو ان يكون المقرض قادرا على تحصيله بالمنافع الخالصة فلذلك كان القرض نظرا
من القاضي فيملكه على الصبي وضررا من الصبي لترجح جهة التبرع في حقه ولا يملكه والاب في رواية
لانه يملك التصرف في المال والنفس فكان بمنزلة القاضي وفي رواية لا يملك لانه لا يتمكن من تحصيل
المال من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصي فاما الاستقراض فقد ذكر في شرح القاضي

الجامع

الجامع الصغير للقاضي خان رحمه الله ان الاب لو اخذ مال الصغير قرضا جاز لانه لا يملك عليه والوصي
لو اخذ مال اليتيم قرضا لا يجوز في قول ابي حنيفة رضي الله عنه وقال محمد رحمه الله لا باس به اذا
كان مليا قادرا على الوفاء وذكر في احكام الصغار نقلا عن المنتقى انه ليس للقاضي ان يستقرض
مال اليتيم والغايب لنفسه قوله واما ما يتردد بين النفع والضرر يعني يحتمل ان يكون نفعا
ويحتمل ان يكون ضررا مثل البيع فانه كان رابحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا وكذا الاجارة
والنكاح فان كل واحد منهما باقل من اجر المثل او مهر المثل يكون نفعا في حق المستاجر والزوج
وان كان باكثر من اجر المثل او مهر المثل كان ضررا وما اشبه ذلك مثل الشركة والاخذ بالشفعة
والاقرار بالغصب والاستهلاك والرهن فانه اي الصبي لا يملكه اي ما ذكرنا من التصرفات او مما
هو النفع والضرر لما فيه اي في كل واحد منهما او فيما هو متردد من احتمال الضرر فيملكه برأي
الولي او باجازته واذنه لان الصبي اهل الحكمة بمباشرة الولي حتى يثبت له حكم التصرف من ملك
المبيع والثمن والاجرة والمهر الا الولي وقد صار الصبي اهلا لمباشرة هذه التصرفات بوجود
اهل العقل حتى صح منه هذه التصرفات لغيره واذا صار اهلا للحكم كان اهلا لسببه لا محالة لان الاسباب
انما يعتبر لاحكامها لا لذواتها وامتناع الصحة كان بمعنى الضرر فاذا اندفع توهم الضرر الى الولي التحق
هذا القسم بما يتمحض نفعا فيكون للصبي فيه عبارة صحيحة وفي القول بصحة مباشرة الصبي
برأي الولي اصابة مثل ما يصاب بمباشرة الولي من النفع مع فضل نفع البيان لان في تصحيح عبارته
نوع نفع لا يحصل له ذلك النفع بمباشرة الولي وتوسع طريق الاصابة اي اتسع له طريق توفير المنفعة
لان منفعة التصرف يحصل له بمباشرته وبمباشرة وليه وذلك انفع له من ان يسد عليه احد
البابين ويحمل لتحصيل هذه المنفعة له طريق واحد وذلك اي جواز هذه التصرفات منه
عند انضمام راي الولي الى رايه طريقين احدهما وهو مختار ابي حنيفة ان قصور رايه لما اندفع
براي الولي التحق الصبي بالبالغ او صار بمنزلة ما اذا اندفع بكمال رايه بالبلوغ فينفذ بيعه من الاجانب
بغبن فاحش كما ينفذ من غيره من البالغين او كما ينفذ منه بعد البلوغ وان كان ذلك لا ينفذ
من الولي والثاني مختار ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ان تصرفه لما كان باعتبار راي الولي وان انضمام رايه
الى راي الصبي شرط جواز تصرفه يعتبر رايه العام برايه الخاص وهو اذا باشر التصرف بنفسه وكما لا ينفذ
التصرف من الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن الولي له ومعنى عموم راي الولي
وخصوصه انه اذا باشر بنفسه كان رايه مختصا به لتصرفه براي نفسه واذا تصرف الصبي بنفسه
كان رايه عاما لتعديه الى غيره وهو انضمام راي الصبي الى رايه كذا قيل ويحتمل ان يكون المراد من
عموم رايه انه لما اذن للصبي في التجارة اذنا عاما دخل كل تصرف صدر منه تحت عموم رايه ووجد

رايه العام فيه واذا باشر بنفسه كان رايه خاصا فيه والفقه ان الغبن الفاحش بمنزلة الهبة فان من لا يملك
الهبة كالاب والوصي في مال الصغير لا يملك التصرف بالغبن الفاحش ولو حصل من المريض يعتبر من الثلث
كالهبة ثم الصبي لا يملك الهبة بالاذن فلا يملك التصرف بالغبن الفاحش لانه انه في كالهبة توضيحه ان هذا التصرف
لا ينفذ من الولي لدفع الضرر عن الصبي وان نه لو تبين المنفعة للاضراريه بحاله فيما يلحق الضرر به من التصرفات
بعد الاذن كحاله قبله وابو حنيفة رضي الله عنه يقول التصرف بالغبن الفاحش تجارة ومبادلة مال بمال
ولهذا يجب به الشفعة للشفيع في الكل فيدخل تحت الاذن بخلاف الهبة فانها ليست بتجارة وبخلاف
الولي لانه لم يثبت له ولاية التجارة في مال الصبي مطلقة بل مقيدة بشرط الاحسن والاصلح ولا ينفذ ان
لا يصح التصرف من الولي ويصح ذلك من الصبي كالاقرار بالدين او بالعين والعقد بالغبن الفاحش من
صنيع التجارة فانهم يقصدون بذلك استجلاب قلوب المجاهدين لتحصيل مقصودهم من الربح
في تصرفات اخر بعد ذلك فكان الغبن الفاحش والغبن اليسير سواء وبان كان يعتبر في حق المريض
من الثلث لعدم الرضا به من غرمائه وورثته لا يدل على انه لا ينفذ من الماذون كالغبن اليسير وعن
ابي حنيفة رضي الله عنه في تصرف من الصبي الماذون مع الولي بغبن فاحش روايتان في رواية اجازه
لما قلنا انه كالبالغ بانضمام راي وليه الى رايه فلم يكن فرق بين ان يكون معاملته مع اجنبي او مع وليه
وهذا لانه عامل لنفسه في خالص ملكه الا ان يكون نائبا عن وليه وفي رواية اخرى رده اي التصرف
بغبن فاحش مع الولي لشبهة النيابة وذلك اي بيان الشبهة ان الصبي في الملك اصيل لانه مالك حقيقة
واصل العقل والراي ثابت له فيثبت تصرفه الملاك من هذا الوجه ويشبه تصرف الوكلاء من حيث
ان في رواية خللا ويجبر ذلك براي الولي فيثبت شبهة النيابة في هذا التصرف نظرا الى الوصف واعتبرت
شبهة النيابة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي اذ يتمكن فيه تهمة ان الولي انما اذن له لتحصيل
مقصوده ولم يقصد بالاذن النظر للصبي وكما لا يبيع الولي ماله من نفسه بغبن فاحش لا يشتري
منه بغبن فاحش وسقطت هذه الشبهة في غير موضع التهمة وهو التصرف مع الاجنبي ومع الولي بمثل
القيمة او بما يتغابن الناس في مثله نظرا الى الاصل قال الشيخ رحمه الله في بعض تصانيفه لما تحقق في حق
الصبي شبهة الوكالة اعتبرناها في حق الولي لان الوكالة اعتبرناها في حق الولي لان الوكالة عقد خاص فيعتبر
في محل التخصيص واعتبرنا جهة الملك في حق سائر الناس لان مبنى الملك على العموم فاعتبرناه في محل
العموم قوله وعلى هذا الاصل ان فيه احتمال ضرر لا يملكه الصبي بنفسه ويتملكه باذن الولي
قلنا في المحجور اي الصبي المحجور اذا وكل اي قبل الوكالة او تولى الوكالة لغيره لم يلزمه العهدة اي الاحكام
التي يتعلق بالوكالة من تسليم المبيع والثمن والخصومة في العيب ونحوها لان الزامها معنى الضرر وانتفت
ذلك بالاهلية القاصرة وباذن الولي يلزمه لان قصور رايه ارتفع باذن الولي فصار اهلا للزوم العهدة

وفي

وفي بعض النسخ وباذن الولي يلزمه وكان المراد من المحجور على هذه النسخة العبد المحجور
وحكمه وان كان حكم الصبي فيما ذكرنا حتى صح توكيله بدون اذن الولي باعتبار كمال عقله وان لم
يلزمه العهدة دفعا للضرر عن المولى وباذن المولى يلزمه لالتزام المولى الضرر بالاذن لكن بناء هذه
المسألة على الاصل المذكور لا يصح الا ان نقيد الاصل بمعنى اخر يستقيم تخريجها عليه ولا يخ
عن تمحل فيكون النسخة الاولى لظهور قوله ومن وصايا ان الولي يتقيد فان وصيته باطلة
عندنا سواء كانت في البر او لم يكن لكن لما كان الخلاف في وصاياه في البر دون غيرها عن هذه الصورة
ليمكنه الاشارة الى الخلاف بقوله عندنا واختلف العلماء في وصية الصبي فاهل المدينة يجوزون
من وصاياه ما وافق الحق وبه اخذ الشافعي رحمه الله لان هذه الوصية نفع محض لانه يحصل له الثواب
بها في الاخرة بعدما استغنى عن المال بنفسه بالموت لان اوان نفوذ الوصية بعد الموت ولا يحصل
له ذلك بغيره وكان وليا فيها بنفسه باعتبار كونها نفعا محضا والدليل عليه ان الوصية اخت الميراث
والصبي في الارث عنه بعد الموت يساوي البالغ فكذا في الوصية بخلاف تبرعه بالهبة والصدقة في
حال الحياة لانه يتضرر بزوال ملكه عنه في حال حاجته وبخلاف ايمانه بنفسه حيث لا يصح في احكام الدنيا
لانه يحصل له بغيره وهو الولي فلا يكون فيه وليا بنفسه كيف وقد اجاز عمر رضي الله عنه وصية غلام
يافع وهو الذي قارب البلوغ ولم يبلغ وسئل شريح عن وصية غلام لم يبلغ فقال ان اصاب الوصية
فهي جائزة وهكذا نقل عن الشعبي وعندنا وصيته باطلة سواء مات قبل البلوغ او بعده لانها ازالة
الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت فيكون ضررا محضا في الاصل فيعتبر بازالته بطريق
التبرع في حال الحياة فلا يصح وما فيها من النفع حصل باتفاق الحال وهو انه حالة الموت فيزول
عنه الملك لو لم يوص وما ينقلب نفعا باتفاق الحال لا يعتبر كما لو باع شاة اشرفت على الهلاك لم يصح
البيع مع انه نفع محض في هذه الحالة اذ لو لم يصح البيع يزول ملكه بغير بدل ولكن البيع في اصله تضمن
ضررا لا يصح وكما لو باع شيئا من ماله باضعاف قيمته لم يجز وان انقلب نفعا محضا باتفاق الحال وكما لو طلق
امراته المعسرة السيئة الخلق ليتزوج اختها الموسرة الحسناء لم يجز وان انقلب الطلاق نفعا محضا في هذه
الحالة لان اصل التصرف من المضار وذلك لان اعتبار الاحوال حرجا فيعتبر في كل باب اصله تيسيرا للامر
على الناس ولئن سلمنا ان في ايصائه نفعا من حيث الظاهر وهو حصول الثواب ففي القول بصحته ترك
نفع الاعلى منه لان الارث شرع نفعا للمورث فان نقل ملكه الى اقاربه عند استغنائه عنه يكون
اولى عنده من النقل الى الجانب وهو افضل شرعا لانه ايصال النفع الى القريب وصلة الرحم واليه
اشار النبي عليه السلام بقوله لسعد رضي الله عنه لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم
عالة يتكففون الناس اي خير لك من ان تتركهم فقراء يسألون الناس باكفهم وانه بانتقال

الى الايصاء ترك هذا الافضل وهو ترك لا محالة فلا يكون مشروعا في حقه الا انه اي الايصاء كذا
جواب عما يقال لو كان الايصاء ضررا ينبغي ان لا يكون مشروعا في حق البالغ فقال انما شرع في حقه لان
اهليته كاملة فيجوز ان يشرع في حق المضار الا ترى انه شرع في حق البالغ الطلاق ولم يشرع في حق
الصغير لقصور اهليته فكذلك هذا اي وكالطلاق الايصاء يكون مشروعا في حق البالغ دون الصبي
وتاويل حديث عمر رضي الله عنه ان الغلام كان بالغا ولكنه كان قريب العهد من البلوغ ومثله يسمى يفعا
نافعا بطريق المجاز كذا في المبسوط وقول ان الغلام كان بالغا ولكنه كان قريب العهد من البلوغ ومثله
يسمى نافعا بطريق المجاز كذا في المبسوط وقول شريح والشعبي ليس بحجة لانهما من التابعين
دون الصحابة قوله وكذلك اي ولان ما يتردد بين النفع والضرر لا يملكه الصبي بنفسه
قلنا كذا اذا وقعت الفرقة بين الزوجين وبينهما ولد فعند الشافعي رحمه الله حق الحضانة
الى الام الى سبع سنين او ثمان سنين ثم يخير الولد بين الابوين فايهما اختاره يكون عنده سواء
كان الولد ذكرا او انثى لما روي عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم خير
غلاما بين الابوين وعن عمارة الجرمي قال خيرني علي رضي الله عنه بين عمي وامي وكنت
ابن سبع سنين او ثمان سنين ولان المقام مع الذي اختاره الصبي نفع محض له لان احدهما
اشفق عليه وارفق به فيختار المقام معه فيكون منفعة في حقه وهو ليس بمولى عليه في
هذا الباب فيكون وليا بنفسه وعندنا ان كان الولد ذكرا فحق الحضانة للام الى ان يستغني عنها
بان ياكل وحده ويشرب وحده ويلبس وحده ويستنجي ثم يدفع الى الاب وان كان انثى فالام احق
بها الى ان تحيض ثم تدفع الى الاب ولا تخير بوجه ولا يعتبر عبارته فيه شرعا لانه من جنس ما يتردد
بين النفع والضرر بل جانب الضرر فيه متعين لان الغالب من حاله الميل الى اللهو والشهوة فيختار
من يدعه يلعب ولا يؤدبه اخذه بالاداب ويتركه خليع العذار لقلة نظره وعواقب الامور وانه
يتضرر بذلك ولا يقال انما يتحقق الضرر بفعل ذلك الغير لا باختياره لانا نقول اختياره علة
العلة فيضاف الحكم اليه كما في شرى القريب والولي في موضع النزاع
ليس بولي جواب عما يقال قد يندفع الضرر بان الولي فينبغي ان يصح اختياره اذا رضي الولي بذلك
كما في البيع فقال لا يعتبر اختياره في هذا الموضع لان هذا موضع منازعة الام ولانه في هذا الاختيار عامل
لنفسه فلا يصلح عاملا للصبي وناظرا له فلا يكون وليا في هذه الحالة وقد يجوز ان لا يعتبر قول الصبي
في ذلك ولا قول امه كما اذا كان رهن المشركين عند المسلمين صبيان فاسلموا ثم رضوا بردهم على المشركين
لاسترداد رهن المسلمين منهم لا يعتبر رضاهم في ذلك ولا رضا ابائهم ولا يردون بخلاف الرجال
البالغين فهذا نوع اختيار منه ولا يعتبر عبارته فيه ولا عبارة وليه لانه لا يبتني على الاهلية الكاملة

بمنزلة

بمنزلة التصرف الذي يتمحض ضررا فان قيل اذا اقر الصبي العاقل على نفسه بالرق وهو مجهول الحال
صح اقراره وفيه اعتبار عبارته فيما يتمحض ضررا في حقه وهو ابطال الحرية وتبدل صفة
المالكية بالمملوكية قلنا ثبوت الرق ههنا ليس بعبارته ولكن بدعوى ذي اليد انه عبدي لان عدم
معارضة اياه يدعي الحرية فلا يقتدر ذو اليد عليه وعند عدم هذه المعارضة يقتدر ذو اليد عليه فيكون
القول قوله بخلاف الصبي الذي لا يعقل اذا كان في يده فقال هو عبدي او لان الحرية انما يثبت له اذا ادعى
الحرية ولا يمكن ان يجعل باقراره بالرق متعاطيا للحرية بوجه وكان هذا نظير ما قلنا في صحة ردته
من حيث انه جاهل بالله تعالى لا يمكن ان يجعل عالما به حتى يكون محكوما باسلامه وكذا ذكر الامام رحمه الله
والجواب عما روي من الخبر ان النبي صلى الله عليه وسلم دعا لذلك الغلام فقال اللهم سدده فببركة دعائه
عليه السلام اختار ما هو الانفع ولا يوجد مثله في حق غيره كذا في المبسوط قوله وقد خالفنا الشافعي
رحمه الله في هذه الجملة اي جملة ما ذكرنا من الاحكام خلافا متناقضا ثم بين التناقض بقوله لانه قال
بصحة كثير من عباراته في اختيار احد الابوين وفي الايصاء كما بينا وفي العبادات حيث قال بصحة صلاة
الصبي وصحتها متوقفة بصحة العبادة وقال بلزوم الاحرام يعني اذا احرم الصبي يلزمه المضي
عنده وليس في القول باللزوم له نفع وكذا لو ارتكب محظورا احرامه يلزمه الجزاء عنده وليس له في ذلك
نفع بل هو ضرر محض وابطل الايمان اي ابطل عبارته في الايمان حتى لو سمع منه الاقرار عن معرفة
وطوع لا يحكم باسلامه عنده مع انه نفع كامر بيانه وهذا تناقض حيث صحح عبارته في تلك المسائل
بمعنى النفع فلم يصححها في الايمان الذي هو اعظم نفعا في الدنيا والاخرة من الوصية واختيار احد الابوين
وليس له فقه اي انه لم ينظر في مسئلة الى المعنى الفقهي المودع فيها وانما له حرف واحد وضعه بنفسه
طرده في المسائل وهو ان ما يكون حصوله من النافع بمباشرة وليه لا يعتبر عبارته فيه وما لا يمكن
حصوله له بمباشرة وليه يعتبر عبارته فيه لان من كان موليا عليه في شيء لم يصلح وليا فيه لان احدهما
وهو كونه مولى عليه اية العجز اي علامته والثاني وهو كونه وليا بنفسه اية القدرة وهما اي كونه عاجزا
وكونه قادرا في شيء واحد متضادان فلا يجتمعان فلما جعله الشرع موليا عليه في شيء دل على سقوط
ولايته اذ لو بقيت لما ثبتت للغير ولاية فيه كما بعد البلوغ فلذلك فسدت عبارته فيما صار موليا عليه اذا
كان فيه ضرر فقال يصح اختياره احد الابوين لان منفعة هذا الاختيار لا يحصل له بمباشرة الولي فيعتبر عبارته
فيه واذا اعتبرت عبارته فيه لا يعتبر عبارة الولي عليه في ذلك فلا يعتبر اختياره وكذلك اي وكاختيار
احد الابوين قبول الهبة وفي قول يصح منه اذا بلغ سبع سنين لانه نفع محض فيملك مباشرته وان ملكه
نفسه لا يملكه الولي عليه وفي قول لا يصح منه ويصح من الولي كالبيع والاتفاق فيه اي فيما ذكرنا في الجواب
عن هذه المسائل لانه اي الشافعي رحمه الله لم يبن الامر على دليل الصحة والعدم من الصبي اي على دليل

سى صحته من الصبي او عدم صحته منه بل بنى الامر على شي خارج عن الفقه وعندنا لما كان الصبي قاصر الاهلية
صلح مولياً عليه باعتبار قصور العقل ولما كان صاحب اصل الاهلية بوجود اصل العقل صلح ولياً بنفسه
ولا منافاة في الجمع بينهما لانه متى جعلناه ولياً لم نجعله فيه اي فيما جعلناه ولياً مولياً عليه واذا جعلناه
مولياً عليه في تصرف لم نجعله ولياً فيه فانا متى جعلنا مسلماً باسلام نفسه لم نجعل تبعاً لاحد ابويه
وان جعلنا مسلماً تبعاً لابويه لم نجعله مسلماً باسلام نفسه وهو كالعبد تبعاً لمولاه في السفر والاقامة
في حاله ويكون اصلاً بنفسه في حاله وهي ما اذا خلى بينه وبين ذلك وانما هذا اي الجمع بين كونه ولياً ومولياً
عليه عبارة عن الاحتمال اي المراد منه انه يحتمل ان يوجد هذا التصرف بمباشرته فيكون ولياً فيه ومولياً
عليه فيه بل لا يوجد الا بطريق واحدة ولا يستحيل الجمع بينهما بهذا الوجه كما في ارسال الطلاق وتعليقه
فانهما يتنافيان وجوداً على معنى انه لو وقع بالارسال لا يقع بالتعليق وكذا عكسه فاما قبل الوجود
فيحتمل الوقوع بكل واحد من الطريقين وهو راجع اي الجمع بين كونه ولياً ومولياً عليه في تصرف
راجع الى توسع طريق النيل اي نيل الحكم والنفع الذي في ذلك التصرف فانه متى صح قبوله الهبة
وصح قبول وليه له ايضاً كان حصول نفع الهبة له بطريقين ولو لم نجمع بينهما كان بطريقة واحدة
ولا شك ان حصوله بطريقين انفع له من حصوله بطريق واحدة وذلك اي توسع طريق
الاصابة او نيل نفع التصرف وهو المقصود من جعله ولياً بنفسه ومولياً عليه لان المقصود
من الاسباب احكامها لا ذواتها فكان المقصود من الجمع بين الامرين حكمه وهو حصول النفع
فوجب احتمال هذا التردد في السبب اي وجب تحمل التردد الذي في السبب فانه يحتمل ان يكون
بمباشرة نفسه ويحتمل ان يثبت بمباشرة وليه من غير تعيين احدهما لسلامة الحكم على
الكمال اي لتحصيل النفع له على كلا التقديرين من غير تردد وانما الامور بعواقبها
اي المعتبر عواقب الامور لا ابتداؤها وعاقبة ما ذهبنا اليه تحصيل المنافع للصبي من غير
تردد بتوسع طريقه وان كان في ابتدائه تردد فيجب اعتباره باب الامور المعترضة
على الاهلية ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان الاهلية وما يبتنى عليها من الاحكام شرع
في بيان امور تعترض عليها فتمنع عن بقائها على حالها فبعضها يزيل اهلية الوجوب كالموت
وبعضها يزيل اهلية الاداء كالنوم والاغماء وبعضها يوجب تغييراً في بعض الاحكام مع بقاء
اصل اهلية الوجوب والاداء كالسفر على ما نقف على تفصيلها ان شاء الله تعالى والعوارض جمع
عارضة اي خصلة عارضة او آفة عارضة له كذا اذا ظهر له امر يصده عن المضي على ما
عليه من حد ضرب ومنه سميت المعارضة معارضة لان كل واحد من الدليلين يقابل الاخر
على وجه يمنعه عن اثبات حكمه ويسمى السحاب عارضاً لمنعه اثر الشمس وشعاعها

وسميت

وسميت هذه الامور التي لها تاثير في تغيير الاحكام عوارض لمنعها التي يتعلق باهلية الوجوب
او اهلية الاداء عن الثبوت ولهذا لم يذكر الشيخوخة والكهولة ونحوهما في جملة العوارض وان كانت
منها لانها لا تاثير لها في تغيير الاحكام وانما لم يذكر الحمل والارضاع والشيخوخة القريبة الى الفناء في
العوارض وان تغيرت بها بعض الاحكام لدخولها في المرض وكان ذكر المرض ذكراً لها كذا قيل واورد عليه
الجنون والاغماء فانهما من الامراض وقد ذكرهما على الانفراد واجيب عنه بانهما وان دخلا في المرض
لكنهما اختصا باحكام كثيرة تحتاج الى بيانها فافردهما بالذكر سماوي وهو ما يثبت من قبل صاحب
الشرع بدون اختيار للعبد فيه ولهذا نسب الى السماء فان ما لا اختيار للعبد فيه ينسب الى السماء على
معنى انه خارج عن قدرة العبد نازل من السماء ومكتسب ما كان لاختيار العبد فيه مدخل وقدم السماوي
على المكتسب ذكراً لانه اظهر في المعارضة لخروجه عن اختيار العبد واشد تاثيراً في تغيير الاحكام من المكتسب
وذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة لكل انسان لان الانسان قد يخلو عن الصغر كادم وحوى
صلى الله عليه وسلم ورضي عنها فانهما خلقا كما كانا من غير تقدم صغر ثم اعترض الصغر على اولادهما
ولان ماهية الانسان قد تعرف بدون وصف الصغر ولهذا كان الكبير انساناً وكان الصغر امراً عارضاً على
حقيقة الانسان ضرورة وجعل الجهل من العوارض الكسبية ومع انه اصل لا اختيار له فيه قال الله
تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئاً باعتبار ان العبد قادر على ازالته بتحصيل العلم فكان تركه
تحصيل العلم بالاختيار مع القدرة عليه بمنزلة اختيار الجهل وكسبه وهذا كالكافر جعل قادراً على
اداء العبادات عند اصحاب العراقيين بواسطة قدرته على الاسلام وكان تركه الاسلام مع القدرة
عليه كالاداء العبادات مع القدرة على ادائها ولذلك جاز ان يعذب بها على تركها وهذا خلاف الرق فانه
لم يجعل من العوارض المكتسبة وان كان العبد متمكناً من ازالته في الاصل بواسطة الاسلام لانه ثبت جزاء
على الكافر ولا اختيار للعبد ثبوت الاجزية بل هي تثبت جبراً كحد الزنا والقذف والسرقة وبعد ما ثبت
لا يمكن العبد من ازالته وكان من العوارض السماوية ثم انه قدم الصغر في تعداد العوارض السماوية
والجهل في تعداد العوارض المكتسبة لانهما يثبتان في اول احوال الادمي وقدم الجنون على الصغر
في تفصيل العوارض السماوية لان حكم الصغر في بعض احواله حكم الجنون فقدم بيان الجنون لتمكنه
الحاق الصغر به قوله اما الجنون فكذا قال الشيخ ابو المعين رحمه الله لا يمكن الوقوف على حقيقة
الجنون الا بعد الوقوف على حقيقة العقل ومحله وافعاله فالعقل معنى يمكن به الاستدلال
من الشاهد على الغايب والاطلاع على عواقب الامور والتمييز بين الخير والشر ومحله الدماغ والمعنى
الموجب لانعدام اثاره وتعطيل افعاله الباعث للانسان على افعال مضادة لتلك الافعال من غير ضعف
في عامة اطرافه وفتور في ساير اعضائه يسمى جنوناً والاصباب المهيجة ما نقصان حل على دماغه

وطبع عليه في اصل الخلقة فلم يصلح القبول ما اعد لقبوله من الفعل كعين الاكمه ولسان الاخرس
وهذا النوع لا يرجي زواله ولا منفعة في الاشتغال بعلاجه واما بمعنى عارض اوجب زواله الاعتدال
الحاصل للدماغ خلقة الى رطوبة مفرطة او يبوسة متناهية وهذا النوع مما يعالج بما خلق الله تعالى من الادوية
وفي النوعين يتيقن بزوال العقل بفساد اصل او عارض في محله كما يتيقن بزوال القوة الباصرة عن العين لفساد فيها
باصل الخلقة او بعارض من امراض اصابها واما استيلاء الشيطان عليه فيحتمله الخيالات الفاسدة
ويفزعه في جميع اوقاته فتطير قلبه ولا يجتمع ذهنه مع سلامة في محل العقل خلقة وبقائه على الاعتدال
ويسمى هذا المجنون ممسوسا لمس الشيطان اياه وموسوسا لالقائه الوسوسة في قلبه
ويعالج بالتعاويذ والرقى هذا النوع لا يحكم بزوال العقل والقسم الاول وهو ما كان لنقصان جبل عليه غير
زايل في العادة لعدم جريان التبديل على خلق الله تعالى بمنزلة الكمه فهو بمعزل عما اختلف فيه العلماء
فاما ما حصل فيه بزوال الاعتدال او بمس الشيطان وهو عارض على الاصل ثم القياس في الجنون ان
يكون مطلقا للعبادات كلها اوما يعالج منها اصليا كان او عرضيا قليلا كان او كثيرا وهو قول زفر والشافعي
رحمهما الله حتى قالوا اذا افاق المجنون في بعض شهر رمضان لم يجب عليه قضاء ما مضى كالصبي اذا بلغ او الكافر
اذا اسلم في خلال الشهر وكذا اذا افاق قبل تمام يوم وليلة لم يجب عليه قضاء ما فاته من الصلوات عندهما
وذلك لان الجنون ينافي القدرة لانها تحصل بقوة البدن والعقل والجنون مزيل العقل فلا يتصور فهم
الخطاب والعلم به بدون العقل والقدرة على الاداء لا يتحقق بدون العلم لان العلم اخص اوصاف القدرة
فيفوت بفوته وبفوت القدرة يفوت الاداء واذا فات الاداء عدم الوجوب اذ لا فائدة في الوجوب بدون
الاداء وحاصله ان يزول العقل يفوت بفوت اهلية الاداء وبدون الاهلية لا يثبت الوجوب فلا يجب القضاء
والدليل عليه ان الصبي احسن حالا من المجنون فانه ناقص العقل في بعض احواله عديم في بعض احواله
الى اصابة عادة والمجنون عديم العقل لا الى الاصابة عادة واذا كان الصغر يمنع الوجوب حتى لم يلزم
الصبي قضاء ما مضى من الشهر اذا بلغ في خلال الشهر فالجنون به اولى وهذا بخلاف المغمى عليه حيث
يجب عليه قضاء ما مضى من الصوم عند الافاقة وقضاء الصلوات اذا كان الاغماء اقل من يوم وليلة
لان اهليته قايمة لقيام العقل اذ الاغماء لا ينافي العقل بل هو عجز عن استعمال الة القدرة كالنوم وكان
العقل ثابتا كما كان كمن عجز عن استعمال السيف لم يؤثر ذلك في السيف بالاعدام وكذا الاغماء لكنهم يعني
علماؤنا الثلاثة استحسنوا اي في الجنون اذا زال قبل الامتداد فجعلوه عفوا اي ساقطا كان لم يكن ملحقا
بالنوم والاغماء وبيانه ان الجنون من العوارض كالاغماء والنوم وقد انعقد الاجماع على الحاق النوم
والاغماء بالعدم في حق كل عبادة لا يؤدي ايجابها الى الحرج كالمكلف بعد زوالها وجعل كانهما
لم يوجدا اصلا في حق القضاء وان العبادة كانت واجبة ففاتت من غير عذر فالحق الجنون الموصوف بكونه

عارضا

عارضا بهما بجامع ان كل واحد عذر عارض بزوال قبل الامتداد وكذا الحكم في كل عذر عارض كالحيض
والنفاس في حق الصوم هذا في حق ايجاب القضاء فاما في حق ثبوت الاثم فالامر مبني على الحقيقة لورود
النص المبني ان الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والا ما ابينها الا ترى ان الشرع الحق العارض بالعدم
في حق صحة الاداء حتى ان من نوى من الليل الصوم ثم نام ولم ينتبه الا بعد غروب الشمس او اغمي عليه او جن
ولم يفق الى ذلك الوقت حكم بجواز الصوم مع انه عبادة خالصة والامساك ركن وهو فعل مقصود
ولا بد من مثله من التحصيل بالاختيار وما به من العذر قد سلب اختياره لكن عند زوال العذر جعل
هذا الفعل بمنزلة الفعل الاختياري بطريق الحاق العذر الزايل بالعدم واذا كان كذلك في حق الاداء
الذي هو المقصود ففي حق الوجوب الذي هو وسيلة اولى ان يكون كذلك يوضحه ان الشرع الحق
العارض بالعدم في حق الاداء وقت تقرره حيث حكم بصحة الفعل الموجود في حالة النوم والاغماء
ونحن في حق الوجوب الحقنا العارض بعد زواله وجعلنا السبب الموجود في تلك الحالة معتبرا في حق
ايجاب القضاء عند زوال العذر العارض وكان اولى بالصحة ولا يلزم علينا المرتد اذا اسلم في بعض
الشهر حيث لا يلزمه قضاء ما مضى في حالة الردة وان كانت الردة عارضة زالت وقد اثر كونها عارضة
في حق التصرف خصوصا على قول ابي حنيفة رضي الله عنه فان تصرفاته يتعقد على التوقف حتى لو اسلم
يظهر انها انعقدت على الصحة وجعلت كان الردة لم تكن فينبغي ان يلحق بالعدم
عند زوالها حتى وجب القضاء عليه كان اولى لانا نقول الردة عندنا تلحق بالكفر الاصلي في حق
العبادات قضاء حتى اوجب ابطال ما مضى من الاعمال في حالة الاسلام والحقت تلك الاعمال الموجودة منها في حالة الكفر بالعدم بقوله تعالى ومن يكفر بالله فقد حبط عمله وقد عرف الحكم في الكفر
الاصلي انه لا يوجب القضاء ما مضى فكذا هذا ولان اهلية الوجوب يزول بالكفر ولا يثبت الوجوب فلا
يمكن ايجاب القضاء بدون الوجوب قوله وذلك اي كون الجنون مسقطا للعبادات في القياس قل
او كثر وغير مسقط في الاستحسان اذا قل باعتبار ان الجنون لما كان منافيا لاهلية الاداء لما بينا ان
ثبوت هذه الاهلية بالعقل فزواله يكون منافيا لها كان القياس كله ما قلنا انه يسقط العبادات
قل او كثر ثم استوضح كونه منافيا لاهلية بالعقل بقوله الا ترى ان الانبياء عليهم السلام عصموا
عن الجنون لانه يوجب بطلان الاهلية والحاق الشخص بالبهايم وذلك لا يليق بحال الانبياء عليهم السلام
وبهذا كانت نسبتهم الى الجنون كفرا لكنه اي الجنون اذا لم يمتد لم يكن موجبا حرجا اي لم يكن
عدم اعتباره والحاقه بالعدم وايجاب العبادة معه موقعا في الحرج على ما قلنا يعني قوله في باب
اهلية الوجوب وان لم يمتد في شهر رمضان الى احده وقد اختلفوا اي في الجنون الذي جعل
عفوا ان زال قبل الامتداد فقال ابو يوسف رحمه الله هذا اي الحاقه بالنوم والاغماء وايجاب

القضاء عند زواله قبل الامتداد اذا كان عارضا يعني من كل وجه بان حدث بعد البلوغ
ليلحق بالعوارض اي ليمكن الحاقه بها وجعله عفوا عند عدم الامتداد فاما ان ابلغ الصبى
مجنونا كان حكم هذا الجنون حكم الصبا فان زال هذا الجنون في خلال الشهر صار في معنى الصبا
اذا بلغ اي صار هذا الجنون في معنى الصبي اذا بلغ فلا يجب عليه قضاء ما مضى قوله في زال
مع جوابه جواب اما وقال محمد رحمه الله هما سواء اى الجنون الاصلي والعارضي سواء في ان
غير الممتد من كل واحد منهما ملحق بالعدم وقوله واعتبر حالة بيان المساواة اى اعتبر
محمد رحمه الله حال الجنون الاصلي وهو امتداده وعدم امتداده وفرق بين الامرين فيما
يزول اي في الشي الذي يزول هذا الجنون عنه من الواجبات مثل الصوم والصلوة ويلحق اى محمد
الجنون الاصلي باصل الجنون وهو كونه عارضا يعني الاصل في الجنون ان يكون عارضا نظرا الى
ان الاصل في الجبلة سلامتها عن الافات وكان كون الجنون اصليا امرا عارضا فيه فيلحق محمد رحمه الله
هذا العارض بالاصل ثم اشار الى الفرق بينه وبين الصبا الذي الحق هذا الجنون به فقال وهو اى الجنون
واصل الخلقة متفاوت بين مديد يوجب سقوط الواجبات وقصير لا يوجب سقوطها بخلاف الصبا
فانه امر اصلي ممتد يسقط العبادات جميعا والضمير للجنون الاصلي اى الجنون الاصلي في اصل
الخلقة متفاوت بين مديد موجب للخروج وبين قصير لا يوجبه كالعارض فيلحق محمد رحمه الله
هذا الاصل اي كون الجنون اصليا في الحكم الذي لم يتنوعه هذا الجنون بالعارض اى جعل
هذا الوصف فيه عارضا لم يعتبره ولم يلحقه بالصبا بواسطة واعتبر اصله وهو كونه عارضي
في الحكم الذي لم يتنوعه وذلك اى الحاق الاصل بالعارض او الحاقه الجنون الاصلي بالجنون
العارضي انما يتحقق في زوال الجنون الاصلي قبل انسلاخ شهر رمضان فانه يلحقه بزوال الجنون
العارضي قبل الانسلاخ ويوجب قضاء ما مضى من الشهر بزواله ولا يوجبه ابو يوسف رحمه الله
وكذا الحكم في الصلاة بان بلغ مجنونا ثم زال الجنون قبل مضي يوم وليلة لزمه قضاء صلوات
ما مضى عند من جعل الجنون الاصلي كالعارضي ولا يلزمه قضاؤها عند من فرق بينهما كذا في بعض الفوايد
وذكر الاختلاف في المبسوط وفتاوى قاضي خان وعامة الكتب على عكس ما ذكر ههنا فقال ان كان
جنونه اصليا بان بلغ مجنونا ثم افاق في بعض الشهر فالمحفوظ عن محمد رحمه الله انه ليس عليه
قضاء ما مضى لان ابتداء الخطاب يتوجه عليه الآن بمنزلة الصبي يبلغ وروى هشام عن ابي يوسف
رحمه الله انه قال في القياس لا قضاء عليه ولكن استحسن ما وجب عليه قضاء ما مضى من الشهر
الجنون الاصلي لا يفارق الجنون العارضي في شي من الاحكام وليس فيه رواية عن ابي حنيفة
رضي الله عنه واختلف فيه المتاخرون على قياس مذهبه والاصح عنه انه ليس عليه قضاء ما
مضى

مضى وذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله ما يوافق فقال في ظاهر الرواية لا فرق بين الجنون الاصلي
والعارضي وروى ابن سماعة عن محمد رحمه الله انه جعل الاصلي جعل مجنونا بمنزلة الصبي
والكافر ولم يرو عن ابي حنيفة رضي الله عنه في هذا شي ومنهم من جعل ما روى عن محمد
تفسير لما ابهم في ظاهر الرواية ومنهم من يجعل هذا قول محمد خاصة وجه الفرق ان الجنون
الاصلي قبل البلوغ يحصل في وقت نقصان الدماغ لافة فيه مانعة عن قبول الكمال منفية
على ما خلق عليه من الضعف الاصلي فيجعل امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم فيلزم الحقوق مقتصرة
على الحال فاما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء واستيفاء كل منها القوة
وكان معترضا على المحل الكامل للحقوق لافة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج في ايجاب
الحقوق ووجه المساواة بينهما في الحكم ان الجنون الحاصل قبل البلوغ من قبيل العارض ايضا لانه
لما زال بعد دل ذلك على حصوله من امر عارض على اصل الخلقة النقصان جبل عليه دماغه
وكان مثل العارض بعد البلوغ قوله وحد الامتداد يختلف باختلاف الطاعات لان بعضها
موقت باليوم والليلة وبعضها بالشهر وبعضها بالسنة فاما في الصلوة فكذا اعلم ان الامتداد في حق
الصلوات وساير العبادات يحصل بالكثرة الموقعة في الحرج لان الجنون اذا امتد لابد من ان يكون
ايجاب العبادة معه موقعا في الحرج لانه لا يمكنه اداء العبادة مع هذا الوصف وان زال فقد وجب العبادات
عليه في حال الجنون اجتمعت واجبات حال الجنون وحال الافاقة في وقت واحد فيخرج في ادايها
لكثرتها ثم لما لم يكن للكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبرا دناها وهو ان يستوعب العذر وظيفة
الوقت الا ان وقت جنس الصلوة يوم وليلة وهو وقت قصير في نفسه مؤكدت في كثرتها بدخولها
في حد التكرار ثم اختلف اصحابنا رحمهم الله فيما يحصل به التكرار فاعتبر محمد رحمه الله دخول نفس
الصلوات في حد التكرار بان يصير الصلوات ستا لان التكرار يتحقق به واقام ابو حنيفة وابو يوسف
رحمهما الله الوقت فيه اي دخول الصلوات في حد التكرار مقام الصلوة يعني انهما اعتبر الزيادة
على يوم وليلة باعتبار الساعات هكذا ذكر الاختلاف الفقيه ابو جعفر رحمه الله وفائدة الاختلاف
عندهما اذا جن قبل طلوع الشمس ثم افاق في اليوم الثاني قبل الزوال او قبل دخول وقت العصر
عند محمد رحمه الله يجب عليه القضاء لان الصلوة لم يتغير شيا فلم يدخل الواجب في حد التكرار حقيقة
وعندهما لا قضاء عليه لان وقت الصلوات الخمس وهو اليوم والليلة قد دخل في حد التكرار وان لم يدخل
الواجب فيه وللوقت سبب فيقام مقام الواجب الذي هو سببه للتيسير على المكلف باسقاط الواجب
عنه قبل صيرورته مكررا كما اقيم مقام المشقة وقد روي ان ابن عمر رضي الله عنهما اغمي عليه اكثر
من يوم وليلة فلم يقض الصلوات والعبرة في المنصوص عليه لعين النص لا للمعنى والجنون فوق الاغماء

في هذا الحكم فيلحق به دلالة والامتداد في الصوم بان يستغرق الجنون شهر رمضان وهذا اللفظ يشير الى
انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب القضاء وهو ظاهر الرواية وذكر في الكامل نقلا عن الامام
شمس الائمة الحلواني رحمه الله لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا واستوعب الجنون
باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يتصام فيه وكان الجنون والافاقة فيه سواء واختلفوا
فيه والصحيح انه لا يلزمه القضاء لان الصوم لا يصح فيه ثم لم يعتبر التكرار في حق الصوم كما اعتبر في
حق الصلوة لوجهين احدهما انا انما شرطنا دخول الصلوات في حد التكرار تاكيدا لوصف الكثرة فان
اصل الكثرة يحصل باستيفاء الجنس وانما يصار الى المؤكد اذا لم يزد المؤكد على الاصل وفي الصوم لا يمكن اعتباره
لان المؤكد فيه يزداد على الاصل اذ لا ياتي وقت وظيفة اخرى ما لم يمض احد عشر شهرا فيزداد ما شرع
تابعا على ما شرع بطريق الاصالة وهو فاسد ولا يلزم عليه زيادة المرتين على المرة الواحدة في الوضوء
فانها شرعت لتاكيد الفرض مع انها اكثر عددا من الاصل لانها لم تشرع شرطا لاستباحة الصلوة
بطريق الوجوب بل الزائد سنة والسنن والنوافل وان كثرت لا تماثل الفرض فلا يرد نقضا لان المطلوب
نفي المماثلة بين التبع والاصل وقد حصل ما لحق فيه لان الزائد فيه شرطا كالاصل فلم يجز ان يكون مثلا
له والثاني ان الصوم وظيفة السنة لا وظيفة الشهر فان كان اداؤها في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس
وظيفة اليوم والليلة وان كان اداؤها في بعض الاوقات ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما
وجعل صوم رمضان مع ست من شوال بمنزلة صيام الدهر كله كما ورد به الحديث ثم كما مضى الشهر دخل
وقت وظيفة اخرى اذ الاستيعاب لا يتحقق الا بوجود جزء من شوال وكان كالمتكرر وقته وبنا كل
الكثرة به فلا حاجة الى اعتبار تكرار حقيقة الواجب وكان هذا مثل ما قال ابو حنيفة وابو يوسف
في الصلوة قوله وفي الزكوة اي الامتداد في حق الزكوة بان يستغرق الجنون الحول عند محمد وهو رواية
ابن رستم ورواية الحسن عن ابي حنيفة رضي الله عنهم والمروي عن ابي يوسف رحمه الله في الامالي
وقال صدر الاسلام وهذا هو الاصح لان الزكوة تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام
عن ابي يوسف ان امتداده في حق الزكوة باكثر السنة ونصف السنة ملحق بالاقل لان كل وقتها الحول الا
انه ممتد جدا فقدر باكثر الحول عملا بالتيسير والتخفيف فان اعتبار اكثر السنة ايسر واخف على المكلف
من اعتبار تمامها لانه اقرب الى سقوط الواجب من اعتبار الجميع كما ان اعتبار الوقت في حق الصلوة
ايسر من اعتبار حقيقتها فاذا زال الجنون قبل هذا الحد الذي ذكرنا في كل عبارة فهو اصل كان على الا
ختلاف المذكور بين ابي يوسف ومحمد وقد بينا ذلك في حق الصوم والصلوة وبيانه في حق الزكوة فيما
بلغ الصبي مجنونا وهو يملك نصابا فزال جنونه بعد مضي ستة اشهر ثم تم الحول من وقت البلوغ
وهو مفيق وجب عليه الزكوة عند محمد رحمه الله لانه لا يفرق بين الاصلي والعارضي وعند

ابى

ابي يوسف رحمه الله يعتبر الحول من وقت الافاقة بمنزلة الصبي الذي بلغ لان عنده ولو كان الجنون عارضا
فزال بعد ستة اشهر يجب الزكوة بالاجماع لانه زال قبل الامتداد عند الكل ولو زال الجنون بعد مضي احد
عشر شهرا يجب الزكوة عند محمد سواء كان الجنون اصليا او عارضيا لوجود الزوال بعد الامتداد
وتساوي الاصلي والعارضي عنده وعند ابي يوسف لا يجب لوجود الزوال بعد الامتداد قوله وقد
بينا يعني في اخر باب دفع العلل الطردية وباب بيان الاهلية لان الجنون لا ينافي لانها بالذمة والصلاحية
لحكم الوجوب اي فائدة المقصود منه وهو استحقاق ثواب الاخرة باحتمال الاداء والجنون لا ينافي الذمة
لانها ثابتة لكل مولود من البشر على ما مر بيانه ولا ينافي حكم الواجب لانه لا ينافي الاسلام اذ المجنون
يبقى مسلما بعد جنونه فلا ينافي استحقاق ثواب الاخرة ولا ينافي احتمال الاداء من حيث الافاقة في
الوقت وخلفه وهو القضاء متوهم بالافاقة خارج الوقت وذلك كاف للوجوب كما في الاغماء فسر انه
لا ينافي اهلية الوجوب بينه ان الاداء متصور منه فانه لو نوى الصوم ليلا ثم اصبح مجنونا يصح منه
ذلك الصوم لان الركن بعد النية ترك المفطرات وانه لا يتصور منه كما يتصور من العاقل والترك من حيث
انه ترك لا يفتقر الى القصد والتمييز واذا تصور منه الاداء كان اهلا للوجوب لان من كان اهلا للاداء
كان اهلا للاداء كان اهلا للوجوب الا ترى متعلق بقوله لا ينافي الذمة اي ان المجنون يرث ويملك
وسبب الارث من باب الولاية لان الوراثة خلافة والوارث يخلف المورث ملكا وتصرفا حتى
انما يقطع الولاية كالرق واختلاف الدين يمنع التوارث ولا يلزم عليه وراثة الصبي وان لم يكن من اهل
الولاية لانه في حق الصبي اهلية مباشرة التصرف ولم ينعدم اهلية الملك والوراثة خلافة
الملك والولي يقوم مقامه في التصرف وكذا الملك ولاية لانه استيلاء على المحل شرعا والولاية
لا يثبت بدون الذمة الا ان ينعدم الاداء تحقيقا او تقديرا بان لزم منه حرج فحينئذ يصير الوجوب
معدوما اي لا يثبت اصلا بناء على عدم الاداء ولهذا اي ولعدم منافاته اهلية الوجوب قلنا
ان المجنون يؤاخذ بضمان الافعال في الاموال على الكمال حتى لو اتلف مال انسان يجب عليه الضمان
كما يجب على العاقل لان المجنون اهل لحكم وجوب المال وهو الاداء على ما قلنا في باب الاهلية ان المال
هو المقصود في حقوق العباد دون الفعل والمقصود يحصل باداء النائب وكان المجنون
من اهل وجوبه كالصبي واحترز بقوله على الكمال عن ضمان الافعال في الانفس فانه لو جنى جناية
موجبة للقصاص لم يجب عليه القصاص الذي هو ضمان هذا الفعل على الكمال ويجب الدية على
العاقلة كما في الخطاء قوله واذا ثبت الاهلية للمجنون كان هذا العارض وهو الجنون من الحجر
يعني ان المجنون ليس بعديم الاهلية بحيث لا يعتبر افعاله واقواله جميعا كالبهائم بل له اصل الاهلية
حيث ثبت له الارث على الكمال واعتبر من افعاله ما لا يتوقف صحته على العقل ولكن لما كان فات

عقله بعارض الجنون كان هذا العارض من اسباب الحجر عليه فيما يتوقف صحته عليه العقل
نظيراً كالصبا والرق فانهما من اسباب الحجر نظر للصغير والمولى والحجر عن الاموال صحيح لان اعتبا
رها بالشرع فيجوز ان يسقط اعتبارها شرعاً فتكون عبارته حتى لا يصح اقاريره وعقوده ونحوه
مما يتعلق بالعبارة لان صحة الكلام بالعقل والتمييز فيهما لا يمكن اعتباره فلما لم يصح ايمان
المجنون حتى لو كان ابواه كافرين فاقر بوحدانية الله تعالى وصحة الرسالة لا يحكم باسلامه لان ركن الايمان
لم يوجد وهو عقد القلب والاداء الصادر عن عقل بخلاف الصبي حيث يصح ايمانه لوجود ركنه
على ما مر فلم يكن حجراً اي لم يكن القول بعدم صحة ايمانه حجراً عن الايمان وهذا جواب عما يقال ما
ذكرتم حجر عن الايمان لان عدم اعتبار اقراره بالتوحيد مع وجوده حقيقة ليس الا طريق الحجر
وقد انكرتم الحجر عن الايمان في مسئلة ايمان الصبي فقال ليس هذا من باب الحجر لان عدم الحكم لعدم
الركن لا يعد حجراً ولذا الحكم في ساير عباراته ايضاً فانها ليست معتبرة اصلاً لفوات العقل حتى لا ينفذ
باجازة الولي وكان المراد من الحجر فيها اخراجها من الاعتبار من الاصل وتسميته محجوراً عنها توسع
بخلاف الحجر في اقوال العبد والصبي انها صادرة عن عقل فيجوز ان يعتبر ولكنها لم يعتبر لحق المولى
والصبي فيكون اطلاق الحجر عليها بطريق الحقيقة ولكن الايمان مشروع في حقه فلم يصح ايمانه
اي لم يصح ايمانه بنفسه ولكنه مشروع في حقه بطريق التبعية حتى يكون مؤمناً تبعاً لابويه كما شرع في حق
كذلك اي كما بينا ذكر محمد رحمه الله في الجامع الكبير وسنبينه ولم يصح التكليف بوجه اي لم يصح
تكليف المجنون بالايمان بوجه سواء كان بالعقل او لم يكن لان صحة التكليف بوجه اي لم يصح تكليف
الذي هو آلة القدرة وقد عدم الا في حقوق العباد فان تكليفه بالايمان يصح فيما يرجع الى حقوق العباد بالطريق
المذكور في الكتاب وبيانه مجنون نصراني زوجه ابوه النصراني امراة نصرانية فاسلمت المراة فالقياس
ان لا يعرض الاسلام على الاب ولكن يؤخر حتى يعقل وفي الاستحسان يعرض على الاب وجه القياس
ان العرض وجب على الزوج وثبت له حق الامساك بالايمان فوجب تاخيره الى حال عقله كما في الصغير
وجه الاستحسان ان الجنون ليس له غاية معلومة والتاخير الى حال العقل يؤدي ابطالاً لحقها في النفقة
ان فيه فساداً لان المجنون قادر على الوطي فصار التاخير ضرراً محضاً وفساداً وكلاهما غير مشروع
فيعذر الامساك بالاصل وهو اسلامه بنفسه فوجب النقل الى ما يخلفه وهو الامساك باسلام
وفيه صيانة للحقين بقدر الامكان فصار اولى من ابطال احدهما فان اسلم الاب بقيا على النكاح والا يفرق
بينهما وهذا بخلاف الصغير اذا اسلمت امراته حيث يؤخر الى حال عقله لان للصغر غاية فصار
انتظار عقله تاخيراً جامعاً للحقين ولم يكن ابطالاً فلم يصح النقل الى الخلف مع القدرة على الاصل اليه اشير
في جامع المصنف قال شمس الائمة رحمه الله ليس المراد عرض الاسلام على والده ان يعرض بطريق

الالزام

الالزام لكن على سبيل الشفقة المعلوم من الآباء على الاولاد عادة فلعل ذلك يحمله على ان يسلم الا ترى
انه لو لم يكن له والدان جعل القاضي خصماً وفرق بينهما فهذا دليل على ان الاباء سقط اعتباره ههنا
للتعذر وانما ذكر محمد من العرض على سبيل الشفقة قالوا الاب والام في ذلك سواء قوله وما كان
نزل يحتمل السقوط مثل الصلوة والزكوة والصوم وساير العبادات فان في الزامها نوع حرج في
حقه وانها سقط باعذار ومثل الحدود والكفارات فانها يسقط بالشبهات فغير مشروع في حق
المجنون لانها لما سقطت باعذار وشبهات لان يسقط بالجنون المزيل للعقل كان اولى وكذا
الطلاق والعتاق والهبة وما اشبهها من المضار غير مشروع في حقه حتى لا يملكها عليه وليه
كما لا يشرع في حق الصبي لانها من المضار المحضة وما كان قبيحاً لا يحتمل العفو مثل الكفر فثابت في حقه
حتى انه يصير مرتداً تبعاً لابويه لان التصرف الضار وان كان غير ثابت في حقه الا ان الكفر بالله قبيح لا يحتمل
العفو فلا يمكن القول برده بعد تحققه من الابوين واذا ثبت في حقهما ثبت في حقه ايضاً لانه تبع
لهما في الدين الا ترى ان الاسلام لا يمكن ان يثبت في حقه بطريق الاصالة لعدم تصور ركنه منه وانما
ثبت بطريق التبعية فاذا ارتد ابواه وزالت التبعية بالاسلام لا وجه الى جعله مسلماً بطريق الاصالة
فلو حكم بردته لوجب ان يعفو ردتهما وهو فاسد فلزم القول بلزوم الردة في حقه ضرورة واما
يثبت الردة في حقه تبعاً اذا بلغ مجنوناً وابواه مسلمان فارتدا ولحقا بدار الحرب فان لحقا بدار الحرب
وتركاه في دار الاسلام لا يثبت الردة في حقه لانه مسلم تبعاً للدار اذ الاسلام يستفاد باحد الابوين
وبالدار فاذا بطل حكم الاسلام من جهة الابوين ظهر اثر دار الاسلام لانه كالخلف عن الابوين ولو
ادرك عاقلاً مسلماً وابواه مسلمان ثم جن فارتدا ولحقا به بدار الحرب لم يصر مرتداً تبعاً لهما في الردة
لانه صار اصلاً في الايمان فلا يصير تبعاً بعد ذلك وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن
لم يتبع ابويه بحال لانه صار اصلاً في الايمان فلا يصير تبعاً بعده بحال لتقرر سببه وهو
الاعتقاد والاقرار فلم يتعدم ذلك بالآفات التي اعترضت مسلماً اليه اشير في نكاح الجامع
قوله واما الصغر في اول احواله فمثل الجنون فيسقط عن الصغير ما يسقط عن المجنون
ولم يصح ايمانه ولا تكليفه به بوجه لانه اي الصغر والضمير راجع الى مدلول الصغر
عديم التمييز والعقل كالمجنون والتمييز معنى يعم جميع الحيوانات به يعرف ما يحتاج
اليه من المنافع والمضار التي يتعلق لها بقاؤها ركبه الله تعالى في طباعها والعقل يختص بالانسان
به يدرك عواقب الامور وحقائق الاشياء وقد عد الصغر كليهما في اول احواله وكان مثل
الجنون بل ادنى حالاً منه لان المجنون قد يكون مميزاً وان لم يكن له عقل وهو عديم الامرين
واما اذا عقل اي ترقى الصبي عن اول درجات الصغر الى اوساطها فظهر فيه شيء من ادراك

صح ان انكاح الولد الصغير والمجنون للاب خاصة دون الام ويمكن ان المراد من العرض الشفقة على الابن وهي صادرة من الام صحيح

العقل فقد اصاب ضربا اي نوعا من اهلية الاداء وكان ينبغي ان يثبت في حقه وجوب الاداء بحسب
ذلك لكن الصبا عذر مع ذلك اى مع انه قد اصاب ضربا من الاهلية لانه ناقص العقل بعد لبقاء
الصبا وعدم بلوغ العقل غاية الاعتدال فسقط به اى بهذا العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ
من حقوق الله تعالى مثل الصلوة والصوم وسائر العبادات فانها تحتمل السقوط باعذار وتحتمل
الفسخ في نفسها وتثبت باسباب جعلته مثل الوقت والمال والبيت فيجوز ان تسقط بهذا العذر
الذي هو راس الاعذار وان لا يجعل تلك الاسباب اسبابا في حق الصبي لعدم الخطاب ولكن لا يحتمل
السقوط فقلنا لا يسقط عنه فرضية الايمان لانه فرض دائم لا يحتمل السقوط لانه تعالى اله دائم منزه
عن التغير والزوال وكان وجوب التوحيد دائما بدوام الالوهية لكن العبد ربما يعذر بعذر عن
الاجابة بعذر حقيقة او تقديرا بان لم يكن له قدرة الفعل والعقل او العقل كالصلوة المشروعة في الوقت
فرضا فان العبد يعذر عن الاجابة بعذر حقيقي او تقديري كالنوم وفقد الطهارة فان الاجابة واجبة
على العبد بشرط الطاعة من الاجابة مع بقاء وجوب التوحيد كذا قرر الشيخ رحمه الله في بعض مصنفاته
حتى اذا اداه الصبي كان فرضا لا نفلا لانه ليس بمتنوع الى فرض ونفل الا ترى ان الصبي اذا امن في صغره
لزمه احكام الاسلام تثبت على صحة الايمان من حرمان الميراث ووقوع الفرقة ووجوب صدقة الفطر
عليه وهي احكام جعلت تبعا للايمان الفرض فعرفنا ان ايمانه في حال الصبا وقع فرضا وقوله الايمان
الفرض تاكيد لانه نوع الايمان فان الايمان ليس بمتنوع الى فرض ونفل كما قلنا وكذلك اي وكما يلزمه هذه الاحكام
لم يحتج الى تجديده اذا بلغ ولم يعد كلمة الشهادة ولو كان الايمان السابق منه نفلا لما اجزى عن الايمان لان اداء
النفل لا ينوب عن الفرض لفوات وصف الفرضية عنه ولا يجزى عن الفرض كما لو صلى صبي في اول الوقت ثم بلغ في
اخره لا ينوب المؤدي عن الفرض لا يلزم عليه الوضوء قبل الوقت لانه نفل عن الوضوء الفرض في الوقت
لان الوضوء تبع عن الصلوة غير مقصود ولهذا يصح بدون نية كستر العورة وانما المقصود حصول
الطهارة لتوقف صحة الصلوة عليه وهذا منه بغعده كذا في بعض الفوائد قوله ووضع اى اسقط
عن الصبي التكليف باداء الايمان لان وجوب الاداء يثبت بالخطاب ولا خطاب في حقه ولان اداء الايمان يحتمل
السقوط عن البالغ فان من لم يصادف ما يتمكن فيه من الاقرار وصدق بقلبه يصح ايمانه بالاجماع وكذا
اذا اكره على الكفر يسقط عنه وجوب الاقرار ويرخص له الاقدام على كلمة الكفر مع طمانينة القلب
واذا سقط الوجوب عن البالغ بعذر الاكراه يجوز ان يسقط عن الصبي بعذر الصبا ايضا لدليل
في حق سقوط وجوب الاقرار مستقيم فاما وجوب الاعتقاد فينبغي ان لا يسقط عن الصبي لانه لا يسقط
عن البالغ بحال وسياق كلام الشيخ رحمه الله وهو قوله وحمله الامر ما قلنا ان وضع عنه العهدة
يدل على سقوط وجوب الاعتقاد عنه ايضا لان الاجابة عليه لا تخلو عن عهدة اي تبعة وهي لزوم

عذاب

عذاب الاخرة على تقدير الترك كما في حق البالغ وذكر في بعض الشروح ان معنى قوله ووضع عنه التكليف
والزام الاداء اي الزام اداء الايمان بالنظر في الايات ووصف الله تعالى كما هو باسمائه وصفاته ساقط
عنه وهو مما يحتمل السقوط عن البالغ بالنوم والاغماء وكذا اذا وصف باللسان مرة لا يلزمه بعد فصح
القول بالسقوط عن الصبي قوله وجملة الامر اى الامر الكلي في باب الصغر وحال احكامه انه يوضع
عن الصبي العهدة اى يسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو والمراد بالعهدة هاهنا لزوم ما يوجب
التبعة والمواخذة ويصح منه وله اي من الصبي بان يباشر بنفسه وللصبي بان يباشر غيره لاجله
ما لا عهدة اى لا ضرر فيه كقبول الهبة وقبول الصدقة وغيرهما مما هو نفع محض لان الصبا من اسباب
الرحمة طبعا فان كل طبع سليم يميل الى الترحم على الصغار وشرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم
صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا فجعل سببا للعفو عن كل عهدة تحتمل العفو اى جعل الصبا سببا
لاسقاط كل تبعة وضمان يحتمل السقوط عن البالغ بوجه واحترز به عن الردة فانه ما لا يحتمل العفو وعن
حقوق العباد فانها حقوق محترمة يجب لمصالح المستحق ويعلق بقائه بها فلا يمنع وجوبها بسبب
الصبا كما لا يمنع في حق البالغ بعذر وكذلك اي ولكن الصبا سببا للعفو عن كل عهدة تحتمل العفو
لا يحرم الصبي عن الميراث بسبب القتل حتى لو قتل مورثه عمدا او خطاء يستحق ميراثه لان القتل
يحتمل السقوط بالعفو وباعذار كثيرة فسقط بعذر الصبا ويجعل كان المورث مات حتف انفه
ولان الحرمان بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصور معنى الجناية في فعله بخلاف
الدية فانها تجب لعصمة المحل وهو اهل لوجوبه عليه اذ الصبا لا ينفي عصمة المحل ولا يلزم عليه اى على عدم
حرمان الصبي عن الارث بالقتل حرمانه عنه بالرق والكفر حتى لو ارتد الصبي العاقل والعياذ بالله او استرق
استحق الارث عن قريبه لان الرق ينافي اهلية الارث لا من اهليته باهلية الملك اذ الوراثة خلافة في الملك والرق
يا في الملك لما سبيته ولان توريث الرق عن قريبه توريث لاجنبي عن الاجنبي لان الرقيق لما لم يكن اهلا للملك
يثبت الملك ابتداء لمولاه وذلك باطل ولانه لحق بالاموال والمال ليس باهل للارث وكذلك الكفر اى
وكالرق الكفر في انه ينافي الارث لان الكفر ينافي الولاية على المسلم بقوله عز وجل ولن يجعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا والارث يبنى على الولاية كما في الكفر او عدم اهليته اى اهلية المستحق كما في الرق
لا يعد جزاء اي عقوبة ولا يمتنع بسبب الصبا الا ترى ان من لا يملك الطلاق لعدم ملك النكاح او العتق
لعدم ملك الرقبة لا يعد ذلك عقوبة فكذلك هذا ثم الشيخ رحمه الله اشار هاهنا الى ان الولاية سبب
الارث وذكر في عامة الكتب ان سبب الارث هو اتصال الشخص بالميت لقرابة او زوجية او ولاية فعلى
هذا كانت الولاية من شروط الاهلية كالحرية الا ان الشيخ لما نظر الى ان الكافر لا يخرج بكفره عن اهلية الارث
مطلقا فانه يرث من كافر اخر وهذا لا يثبت بدون الاهلية بخلاف الرقيق فانه لا يرث من احد اصلا فلم

وين

يكن اهلا للميراث بوجه جعل الكفر مزيلا للسبب بالرق مزيلا للاهلية فعلى هذا يكون الاتصال بالميت مع الولاية سببا فبانتفاء الولاية ينتفي السببية قوله واما العته بعد البلوغ فكذا اي العته آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعض كلامه كلام المجانين وكذا سائر اموره فكما ان المجنون يشبه احوال الصبا في عدم العقل يشبه العته آخر احوال الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه فكما الحق الجنون باول احوال الصغير في الاحكام الحق العته بآخر احوال الصبا في جميع الاحكام ايضا حتى ان العته لا يمنع القول والفعل كما لا يمنعهما الصبي مع العقل فيصح اسلام المعتوه وتوكله ببيع مال غيره وطلاق منكوحة غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه اي العته يمنع العهدة اي ما يوجب الزاما شيء بحق كالصبي فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة فيه ولا يصح طلاق امراة نفسه ولا اعتاق عبد نفسه باذن الولي وبدونه ولا بيعه وشراؤه لنفسه بدون اذن الولي لان كل ذلك من العهدة والمضار ولما ذكر ان العهدة ساقط عن الصبي والمعتوه لزم عليه وجوب ضمان ما يستهلك المعتوه والصبي من الاموال عليهما فانه من العهدة وقد ثبت في حقهما فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما يستهلك من المال فليس بعهدة اي من ليس العهدة المنفية عنهما لان المنفي عنهما عهدة يحتمل العفو في المشروع وضمان التلف لا يحتمل العفو شرعا لانه حق العبد ولان العهدة اذا استعمله في حقوق العباد يراد بها ما يلزم بالعقود في اغلب الاستعمال وهو المراد بها هاهنا وضمان المستهلك ليس من هذا القبيل فلا يكون عهدة لكنه اي الضمان شرع جبرا لما استهلكه من المحل المعصوم ولهذا قدر بالمثل وكون المستهلك صبيا معذورا او معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد اليه لتعلق بقائه وقوام مصالحه به وبالصبا والعته لا يزول عنه حاجته اليه فيبقى معصوما فيجب الضمان عليه ولا يمتنع بعذر الصبا والعته بخلاف حقوق الله تعالى فانه يجب بطريق الابتداء وذلك يتوقف على كمال العقل والقدرة وبخلاف الحقوق الواجبة للخلق لا بطريق الجبر لما وجب بالعقود وقد خرج كلامهما عن الاعتبار عند استلزامه المضار لم يجعل العقود اسبابا لذلك الحقوق في حقهما قوله ويوضع عنه اي عن المعتوه الخطاب كما يوضع عن الصبي فلا يجب عليه العبادات ولا يثبت في حقه العقوبات كما في حق الصبي وهو اختيار عامة المتأخرين وذكر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في التقويم ان حكم العته حكم الصبا الا في حق العبادات فانا لم نسقط به الوجوب احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبي لانه وقت سقوط الخطاب وذكر صدر الاسلام مشيرا الى هذا القول ان بعض اصحابنا ظنوا ان العته غير ملحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما ظنوا بل العته نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا ان المعتوه لا يقف على عواقب الامور كصبي ظهر فيه قليل عقل وتحقيقه ان

نقصان العقل كما اثر في سقوط الخطاب عن الصبي كما اثر عدمه في حقه في سقوط الخطاب بعد البلوغ ايضا كما اثر عدمه في السقوط بان صار مجنونا لانه لا اثر للبلوغ الا في كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بحدوث هذه الآفة كان البلوغ وعدمه سواء قال الشيخ رحمه الله الخطاب يسقط عن المجنون كما يسقط عن الصبي في اول احوال الصبا تحقيقا للعدل وهو ان لا يؤدي الى تكليف ما ليس في الوسع ويسقط عن المعتوه كما يسقط عن الصبي في احوال الصبا تحقيقا للفضل وهو نفي الحرج عنه نظرا ومرحمة ويولى عليه اي يثبت الولاية على المعتوه هو على غيره لانه عاجز عن التصرف بنفسه فلا يثبت له قدرة التصرف على غيره ولما جمع الشيخ بين اول احوال الصبي والجنون وهو آخر احواله والعته ذكر ما يقع به الفرق بين هذه الاشياء من الحكم فقال وانما يفترق الجنون والصغر اي لا يفرق بين الجنون والصغر والمراد اول احوال الصبي الذي لا عقل فيه للصبا لان هذا العارض اي الجنون غير محدود وما ليس لزواله وقت معين ينتظر له فقيل اذا اسلمت امراة المجنون عرض على ابيه او امه الاسلام في الحال ولا يؤخر العرض الى ان يعقل المجنون لانه ابطال لحق المراة والصغر محدود فوجب تاخير العرض حتى لو زوج النصراني ابنه الصغير الذي لا يعقل امراة نصرانية فاسلمت المراة وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما ويوكا عليه حتى يعقل الصبي ولا يجب العرض على احد في الحال لا للصغر حق الامساك للنكاح باسلامه مثله وهو التعجيل تفويته وليس في ترك الفرقة الا التاخير من غير ضرر ولا فساد في الحال لان عقل الصبي في اوانه معهود على مجرى العادة وكان التاخير اولى فاذا عقل عرض عليه القاضي الاسلام فان اسلم والا فرق بينهما وانما صح العرض هاهنا لحق المراة فيتوجه الخطاب عليه ولا يؤخر الى بلوغ الصبي لان اسلام الصبي العاقل صحيح عندنا فيتحقق الاباء منه فلا يؤخر حق المراة الى البلوغ كذا في شرح الجامع قوله واما الصبي العاقل والمعتوه العاقل نص على صحة اسلامه في المختصر التقويم بخلاف المجنون لان اسلامه لم يصح لعدم العقل لم يعد العرض عليه فوجب العرض على قلبه دفعا للظلم عن المراة بقدر الامكان فان قيل قد وضع محمد رحمه الله العرض على ولي المعتوه في الجامع فقال معتوه نصراني زوجه ابوه النصراني امراة نصرانية فاسلمت المراة يعرض على ابيه الاسلام الى آخره قلنا المراد منه المجنون فان سياق الكلام في تلك المسالة بظاهرها يدل عليه وقد يطلق المعتوه على المجنون لان العته يشابه الجنون وانما قيد المعتوه بالعاقل احترازا عن المجنون فان الصبي العاقل والمجنون وان استويا في وجوب العرض في الحال ويفارقهما في ان الواجب نحو العرض على قلبه وفي حقهما العرض على انفسهما ويفارق المجنون الصغير في الوجوب في الحال على الولي ايضا ويفارق المعتوه الصغير الذي لا يعقل في الوجوب في الحال او يساويه في الوجوب على النفس دون الولي وكذا الصبي العاقل قوله واما النسيان فكذا قيل النسيان

معنى يعترى الانسان بدون اختياره فيه فيوجب الغفلة عن الحفظ وقيل هو عبارة عن الجهل الطارى
ويبطل انعكاس هذين التعريفين بالنوم والاغماء وقيل هو جهل الانسان بما كان يعلمه ضرورة
مع علمه بامور كثيرة لا بافة واحترز مع علمه بامور كثيرة عن النايم والمغمى عليه فانهما خرجا
بالنوم والاغماء من ان يكون عالمين باشيا كانهما يعلمانها قبل النوم والاغماء وبقوله لا بافة من الجنون
فانه جهل بما كان يعلمه الانسان قبله مع كونه ذاكرا للامور لكنه بافة وقيل هو افة يعترض النحله
عن انطباع ما يرد عليه من الذكر فيها وقيل هو امر بديهي لا يحتاج الى التعريف كل عاقل يعقل النسيان
من نفسه كما يعلم الجوع والعطش ثم انه لا ينافي الوجوب لانه لا ينافي العقل ولا حكم الفعل ولا القول كذا
في مختصر التقويم ولكنه يحتمل ان يجعل عذرا في حق الله تعالى لانه يعدم القصد اذ القصد الى فعل بعينه
لا يتصور قبل العلم به كقصد زيادة زيد لا يتصور بدون تصور زيد فصار في حكم العجز فلا جرم
يمكن ان يجعل عذرا في حقوق الله تعالى قال ابو اليسر النسيان سبب العجز لان الناس يعجز عن اداء الحق
بسبب النسيان فيمنع وجوب الاداء الحقوق كساير الاعذار عند عامة اصحابنا لكنه لا يمنع وجوب الحقوق
فانه لا يخل بالاهلية وايجاب الحقوق على الناس لا يؤدي الى ايقاعه في الحرج ليمتنع الوجوب به اذ
الانسان لا ينسى عبادات متوالية يدخل بحد التكرار غالبا فصار في حكم النوم ولهذا فرق النبي صلى
الله عليه وسلم بين نسيان الصلوة والنوم عنها في قوله من نام عن صلاة او نسيها الحديث وفي حقوق
العباد لا يجعل النسيان عذرا حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه ضمانه لان حقوق العباد محترمة
لحاجتهم كما مر بيانه لا للابتلاء انه ليس للعبد على العبد حق الابتلاء ليظهر طاعته له بل حقه في نفسه
وانما محترمة استحق حقوقا يتعلق بها قوامها كرامة من الله تعالى وبالنسيان لا يفوت هذا الا
ستحقاق فلا يمتنع وجوبها وحقوق الله تعالى ابتلاء لانه جل جلاله غني عن العالمين وله ان يبتلي
عباده بما شاء وكان ايجاب الحقوق منه على العبادات لانهم مع عبادة عن افعالهم واقوالهم قال
الله تعالى ومن جاهد فانما يجاهد لنفسه ان الله لغني عن العالمين **قوله** لكن النسيان استدراك
من قوله وفي حقوق العباد لا يجعل عذرا يعني انه لا يجعل عذرا في حقوق العباد بوجه لكنه
اذا كان غالبا يصلح عذرا في حقوق الله تعالى **قوله** تلازم الطاعة صفة لغالبا **وقوله** جعل
من اسباب العفو خبر لكن اي اذا كان النسيان غالبا في عبادة بحيث يلازمها واراد بالملازمة
ان لا تخلو الطاعة عنه في الاغلب اما بطريق الدعوة اي دعوة الطبع الى ما يوجب النسيان في الصوم
فانه غالب فيه لان الطبع لما دعا الى الاكل والشرب بسبب اوجب ذلك نسيان الصوم لان النفس لما اشتغلت
بشي يكون ذلك سببا لغفلتها عن غيره عادة واما باعتبار حال البشر مثل التسمية اي مثل نسيان
التسمية في الذبيحة ثم ذبح الحيوان يوجب خوفا وهيبة فينفر الطبع عنه ويتغير منه حال البشر

ولهذا

ولهذا لا يجعل كثير من الناس فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف
ولما كان النسيان غالبا على هذين الوجهين بل المراد بيان بعض اسباب العفو في حقوق
الله تعالى فجعل كان اللفظ لم يوجد فيبقى الصوم وجعل كان التسمية قد وجدت فيحل الذبيحة وانما
جعلت التسمية على الذبيحة من حقوق الله تعالى لان الثابت عند وجودها الحل وعند عدمها الحرمة
وهما من حقوق الله عز وجل لانه من جهة صاحب الحق اعترض لحد وثم صنيع الله تعالى وانقطاع
اختيار العبد عنه في الكلمة ثم قسم النسيان ليتميز بين ما يصلح عذرا وما لا يصلح فقال والنسيان
ضربان ضرب اصلي واراد به ما يقع فيه الانسان من غير ان يكون معه شي من اسباب التذكر وهذا
القسم يصلح عذرا لعلته وجوده وضرب يقع المرء فيه بالتقصير بان يباشر سبب التذكر مع
قدرته عليه وهذا الضرب يصلح للعتاب اي لا يجعل عذرا للتقصير ولعدم غلبته وجوده
قال الشيخ رحمه الله انما يصير النسيان عذرا في حق الشرع اذا لم يكن عن غفلة وتقصير ولا يكون
عذرا كما في حق ادم عليه السلام وكنسيان المرء ما حفظه مع قدرته على تذكاره بالتكرار فانه
انما يقع فيه بتقصيره فيصلح سببا للعتاب ولهذا استحق الوعيد من نسي القران بعدما حفظه
مع قدرته على التذكار ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله في مسافر نسي الماء في رحله وتيمم
وصلى انه يعيد لان هذه النسيان صدر عن تقصير لان رحل المسافر معدن الماء عادة بمنزلة قربة
عامرة فكان مقصرا بترك الطلب فلا يعذر بهذا النسيان قوله والنسيان الذي صدر في غير
الصوم والذبيحة لم يجعل عذرا مثل مباشرة المحرم او المعتكف ما يفسد احرامه واعتكافه
ناسيا لاحرامه واعتكافه ومثل متكلم المصلي في صلاته ركن كان ناسيا لصلاته ومثل تسليمه
في غير القعدة ناسيا او تسليمه على الغير في اي حال كان حتى يفسد الحج والاعتكاف والصلوة
بهذه الاشياء ولم يجعل النسيان عذرا لان هذه النسيان ليس مثل النسيان المنصوص عليه
في غلبة الوجود وهو نسيان الصوم والتسمية في الذبيحة لوجود هيئة التذكرة فهو لا يمنعهم
من النسيان اذا نظروا اليها فكان وقوعهم فيه لغفلتهم وتقصيرهم فلا يمكن الحاقه بالمنصوص
عليه حتى ان اسلام الناسي لما كان غالبا بان سلم في القعدة الاولى ظانا انها القعدة الاخيرة
جعل عذرا حتى لا يفسد صلوته لان القعدة محل السلام وليس لمصلي هيئة مذكرة انها
القعدة الاولى فيكون مثل النسيان في الصوم فلذلك يجعل عذرا والباطنة عن العمل مع
سلامتها واستعمال العقل مع قيامه فيعجز العبد به عن اداء الحقوق وهو معنى قوله
فيعجز عن استعمال قدرة الاحوال اي يعجز عن الادراكات الحسية لعدم قدرته على
استعمال الحواس وللاحوال ايضا افعاله الاختيارية كالقيام والقعود والذهاب ونحوها

فهو تعجيز بالنوم عن تحصيل القدرة التي يحصل بها هذه الاحوال عن استعمال الالات السليمة
لانه لا اختيار له في تلك الحالة وفي عبارة الطب هو سكوت الحيوان بسبب منع رطوبة منحدرة
في الدماغ الروح النفساني من الجريان في الاعضاء وقوله عجز عن كذا ليس بتحديد النوم
اذ الاغماء ونحوه داخل فيه لكنه بيان اثر النوم فاوجب تاخير الخطاب للاداء اللام متعلقة
بالخطاب حتى حكم النوم تاخير حكم الخطاب في حق العمل به لا سقوط الوجوب لاحتمال الاداء
حقيقة بالانتباه او احتمال خلفه وهو القضاء على تقدير عدم الانتباه وهذا لان نفس العجز
لا يسقط اصل الوجوب وانما يسقط وجوب العمل الى حين القدرة الا ان تطول الى زمان الوجوب
ويتكثر الواجب فحينئذ يسقط دفعا للحرج والنوم لا يمتد عادة بحيث يخرج العبد في قضاء
ما يفوته في حال نومه فانه لا يمتد ليلا ونهارا عادة واذا كان النوم كذلك اي كما بينا انه غير
ممتد وغير مستلزم للحرج لم يسقط الوجوب به لانه لا يخل بالاهلية وجوب العبادات
بالذمة وبالاسلام والنوم لا يخل بهما قال ابو اليسر وقد اجمع المسلمون على هذا ثم وضع
ووضح الشيخ ما ذكرنا بايراد قوله عليه السلام من نام عن صلوة الحديث فان قوله فليصلها
اذا ذكرها دليل على ان الوجوب ثابت في حق النائم والناسي قال الامام البغوي في هذا الحديث
اشارة الى ان الصلوة واجبة حالة النوم ولكن تاخر وجوب ادائها بعذر النوم لانه عليه السلام
قال من نام عن صلوة ولم واجبة لما كان نائما عن صلوة قوله وينافي الاختيار اصلا لان
الاختيار بالتمييز ولم يبق للنائم تمييز فلذلك بطلت عبارات النائم فيما بنى على الاختيار
مثل الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع والشرا وصار كلامه لعدم التمييز والا
ختيار بمنزلة الحان الطيور ولا يعتبر فان قيل لا يشترط الاختيار في الطلاق والعتاق بدليل
وقوعهما في حالة الخطاء والاكراه والهزل وقال عليه السلام ثلثة جدهن جد وهزلهن
جد الحديث فينبغي ان يقعا في حالة النوم ايضا قلنا لا بد فيهما من الاختيار لان الكلام
لا يعتبر بدونه ولكن لا يشترط فيهما الرضا بالحكم وفي الهزل والخطاء والاكراه اصل الا
ختيار موجود وان عدم الرضا فيها بالحكم فلا يمنع وقوعهما فاما النوم فيعدم اصل
الاختيار واليه اشار بقوله اصلا فيمتنع صحة ورود العبارة كلا ما قوله اذا قرا
في صلوته وهو نائم في حال قيامه لم يصح وانه هو المختار لما قلنا وكذا لا يعتد قيامه
وركوعه وسجوده من الفرض لصدورها لا عن اختيار واما القعدة الاخيرة
فلا نص فيها عن محمد وقيل انها تعتد من الفرض لانها ليست بركن ومبناها
على الاستراحة فيلائمه النوم فيجوز ان تحتسب من الفرض بخلاف سائر الافعال

فان مبناها على المشقة فلا يتادى في النوم وذكر في المنية اذا نام في القعدة كلها ثم انتبه فعليه ان
يقعد قدر التشهد فان لم يفعل فسدت صلوته وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض لان
الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة كذا في الذخيرة وان تكلم النائم في صلوته لم تفسد صلوته
لانه ليس بكلام لصدوره ممن لا تمييز له وهو مختار المصنف وذكر في المغني وفتاوي قاضي
خان والخلاصة ان المصلي اذا نام وتكلم في حالة النوم تفسد صلوته من غير ذكر خلاف وفي النوا زل
اذا تكلم في الصلوة وهو في النوم تفسد صلوته حتى كان له ان يتوضا ويبني على صلوته بعد الانتباه
لان فساد الصلوة بالقهقهة باعتبار معنى الكلام فيها وقد زال بالنوم لفوات الاختيار والمتحقق
الاختيار والحديث فلا يفتقر الى الصلوة من الاختيار فلا يمنع بالنوم وكانت القهقهة في هذه الحالة
حدثا سماويا بمنزلة الرعاف فلا يفسد الصلوة وقيل يفسد صلوته ولا يكون حدثا وهذا هو المذ
كور في عامة نسخ الفتاوي لان فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام في القهقهة والنوم والبعظم
في حق الكلام عند الاكثر كما قلنا واما كونها حدثا فباعتبار معنى الجناية وقد زال بالنوم الا ترى ان قهقهة
الصبي في الصلوة لا يكون حدثا لزوال معنى الجناية عن فعله ومختار المصنف رحمه الله انه اي فعل
القهقهة من النائم لا يكون حدثا ولا يفسد الصلوة لما ذكرنا في الكتاب قوله واما الاغماء فكذا
الاغماء فتور يزيل القوي ويعجز به ذو العقل عن استعمالها مع قيام حقيقته كما فسر الشيخ ابو
المعين وقال غيره هو افة يوجب انحلال القوة الحيوانية بعينه وانه لا يخل بالاهلية كالنوم لان العجز
عن استعمال لا يوجب عدم العقل فيبقى الاهلية ببقائه كمن عجز عن استعمال السيف لم يؤثر ذلك
في السيف بالاعدام الا ترى انه لا يولى عليه كما يولى على الصبي والمجنون وان النبي صلى الله عليه وسلم
لم يكن معصوما عنه ولو كان فيه زوال العقل لعصم عنه كما عصم عن الجنون قال الله تعالى ما انت
بنعمة ربك بمجنون وهو اي الاغماء اشد من النوم يعني في كونه عارضا وفي فوت الاختيار والقوى
لان النوم فترة اصلية اي طبعية بحيث لا يخلو الانسان عنه في حال صحته فمن هذا الوجه يحتمل
كونه عارضا وان تحققت العارضية فيه باعتبار انه زائد على معنى الانسانية ولا يزيل اصل القوى
ايضا وان اوجب العجز عن استعمالها ويمكن ازالتها بالتنبيه وهذا اي الاغماء عارض من كل وجه
لان الانسان قد يخلو عنه في مدة حيوته وكان اقوى من النوم في العارضية وهو ينافي القوى اصلا
لما قلنا انه مرض يزيل القوى ولهذا لا يمكن ازالته بفعل احد بخلاف النوم لانه عجز عن استعمال
القوى مع وجودها ولهذا يزيل بالتنبيه الا ترى توضيح لكونه اشد من النوم يعني ظهر انه اشد منه حتى
صار الاغماء حدثا في كل حال مضطجعا كان او قاعدا او قائما او راكعا او ساجدا والنوم ليس بحدث في بعض
الاحوال لان النوم بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل الا اذا غلب فحينئذ يصير سببا للاسترخاء فيكون حدثا

فرقا اخر بين الاغماء والنوم لان النوم للانسان باصل الخلقة فيكون كثير الوقوع ولهذا كان النوم من المضطجع
في الصلوة اذا لم يتعمده حدثا لا يمنع البناء بمنزلة الرعاف وقيد بالمضطجع لان نوم الراكع والساجد
والقايم في الصلوة ليس بحدث لعدم التعمد لان المصلي اذا نام مضطجعا متعمدا انتقض وضوءه وبطل
صلاته بلا خلاف فاما ان نعس في الصلوة من غير تعمد نام حتى اضطجع فقد اختلف فيه قال بعضهم
ينتقض طهارته ولم يفسد صلوته لانه حدث سماوي فله ان يتوضا ويبني وقال بعضهم لا يفسد
صلوته ولا ينتقض طهارته كما لو نام في السجود كذا في فتاوى قاضي خان وثم بين وجهين في الاغماء
كل واحد منهما يمنع البناء والاغماء من العوارض النادر فلم يكن في معنى ما ورد به النص وهو
الحدث الذي يغلب وجوده في جواز البناء وهو اي الاغماء من العوارض النادرة فلم يكن في معنى
ما ورد به النص وهو الحدث الذي يغلب وجوده في جواز البناء وهو اي الاغماء فوق الحدث في المنع
من الصلاة لانه مع كونه حدثا في جميع الاحوال مخل بالفعل وكل واحد منهما موثر في المنع من الاداء
لانه مفتقر الى كل واحد منهما كذا في بعض الفوايد فلم يلحق الاغماء بالحدث لهذين الوجهين كما
لم يلحق الجنابة به ومنع البناء على كل مضطجعا كان المغمى عليه او غير مضطجع قليلا كان الاغماء
او كثيرا او مختلفان اي النوم والاغماء فيما يجب من حقوق الله تعالى بطريق الخير فيصلح الاغماء
عذرا مسقطا في البعض ولا يصلح النوم عذرا مسقطا بحال لان الاغماء مرض ينافي القوة اصلا
فلا يجب الاداء في الحال للعجز وقد يحتمل الامتداد يعني في حق بعض الواجبات على وجه يوجب
الحرج اي يوجب عدم اعتبار امتداده الحرج بدخول الواجب في حد التكرار فيسقط به اي بالحرج
او بالامتداد ان الواجب عنه اصلا يعني يسقط عنه حقيقة الاداء وخلفه وهو القضاء للحرج
واذا بطل الاداء اصلا بطل الوجوب لما قلنا في باب الاهلية ان الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود
منه الاداء فلما سقط لم يبق الوجوب لعدم الفايدة وهذا اي سقوط الاداء عند امتداده استحسانا
وكان القياس ان لا يسقط بالاغماء وان طال كما ذهب اليه بشر بن غياث المريسي لانه مرض لا يوثر في
العقل ولكنه خللا في القدرة الاصلية فيوثر في تاخير الاداء ولا يوجب سقوط القضاء كالنوم والفرق
ما ذكرنا ان الاغماء قد يقصر وقد يطول عادة في حق بعض الواجبات فان اقصر اعتبر فيسقط
القضاء وامتداد الاغماء في الصلوة ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الاوقات عند ابي حنيفة وابي يوسف
رضي الله عنهما وباعتبار الصلوات عند محمد على ما فسرناه في الجنون وقال الشافعي امتداده باستيعاب
وقت الصلوة حتى لو كان مغمى عليه وقت صلاة كامل لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء يبنى على وجوب
الاداء وفرق بين النوم والاغماء وقال النوم اختيار منه بخلاف الاغماء ولكنا استحسنا بحديث علي رضي الله
عنه فانه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوات وعبد

الله بن عمر رضي الله عنهما اغمي عليه اكثر من يوم وليلة لم يقض فعرفنا ان امتداده في الصلوات بما ذكرنا
في المبسوط وذلك في بعض المواضع ان القضاء يجب على المغمى عليه بالاجماع اذا لم يزد الاغماء على يوم
وليلة وذلك يدل على قول فيه مثل قولنا يحتمل ان له فيه قولان وفي الصوم لا تعتبر امتداده حتى لو كان
المغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء ان تحقق ذلك الا عند الحسن البصري رحمه
الله فانه يقول سبب وجوب الاداء لم يتحقق في حقه لزوال عقله بالاغماء ووجوب القضاء يبتنى عليه
وقلنا ان الاغماء عذر في تاخير الصوم الى زواله لا في اسقاطه لان سقوطه بزوال الاهلية او بالحرج ولا
يزول الاهلية به لما بينا ولا يتحقق الحرج به ايضا لانه انما يتحقق فيما يكثر وجوده وامتداده في حق
الصوم نادر لانه مانع من الاكل والشرب وحيوة الانسان شهرا بدون الاكل والشرب لا يتحقق الا
نادرا فلا يصلح لنا الحكم عليه وفي الصلوة امتداده غير نادر فيوجب حرجا فيجب اعتباره وفي ذلك اي
في اعتبار امتداده في حق الصلوة جاءت السنة كما بينا فلو يوجب حرجا متصل بقوله وفي الصوم نادر
اي لم يوجب امتداده في الصوم حرجا قوله واما الرق فكذا الرق في اللغة الضعف فقال ثوب رقيق
اي ضعيف النسج ومنه رقة القلب وفي عرف الفقهاء هو عبارة عن ضعف حكمي يتهيأ الشخص به
لقبول ملك الغير فيتملك بالاستيلاء كما يتملك الصيد وساير المباحات واحترز بالحكمي عن الحسي فان
العبد ربما يكون اقوى من الحر حسا لان الرق لا يوجب خللا في البنية ظاهرا وباطنا لكنه وان قوي
عاجز عما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية والتزوج ومالكية المال وغيرها ولا يلزم عليه ان
اهل الحرب ارقاء حتى ملكوا بالاستيلاء ثم ان تصرفاتهم نافذة وانكحتهم صحيحة وشهادتهم فيما بينهم مقبولة
واملاكهم ثابتة لان ثبوت وصف الرق فيهم بالنسبة الينا حتى صار ولعرضة للملك في حقنا فاما فيما
بينهم فلهم حكم الاحرار بناء على ديانتهم فيما بينهم بالحرية فيثبت هذه الاحكام في حقهم شرع
اي الرق جزاء في الاصل اي في اصل وضعه وابتداء ثبوته فان الكفار لما استنكفوا عبادة الله عز وجل
وصيروا انفسهم ملحقة بالجمادات حيث لم ينتفعوا بعقولهم وسمعهم وابصارهم بالتامل في
ايات الله تعالى والنظر في دلايل وحدانية الله عز وجل في الرق بالانبياء الذي صاروا بها محال الملك وجعلهم
عبيد عبيده والحقهم بالبهائم في الملك والابتذال ولكونه جزاء الكفر في الاصل لا يثبت على المسلم
ابتداء ولكنه في البقاء صار من الامور الحكمية اي صار في حالة البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه
من غير ان يراعي فيه معنى الجزاء ومن غير ان يلتفت الى جهة العقوبة فيه حتى يبقى العبد رقيقا وان
اسلم وصار من الاتقياء ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يوجد منه ما يستحق به الجزاء
كالخراج فانه في الابتداء يثبت بطريق العقوبة حتى لا يبتدا على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الا
مور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض الخراج لزم عليهم الخراج العرضة المعرض للامر الذي

نحسب للامر فعله من العرض يقال فلان جعل عرضة للبلاء اى منصوبا له بحيث يعرض
عليه ومنه قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اى معرضا لها فتبتذلونه بكثرة الحلف
به والمعنى ههنا ان الانسان بسبب الرق يصير معرضا ومنصوبا للتملك والابتذال اى الامتهان
قوله وهو وصف لا يحتمل التجزي اصل التجزء بالهمزة لكن الفقهاء لينوا الهمزة تخفيفا
كما هو مذهب بعض العرب فى المهموزات فصار تجزو بالواو ثم قلبوا الواو ياء لوقوعها
ساكنا فى الطرف مضموما ما قبلها فقالوا التجزي ومثله التوضي اى الرق لا يحتمل التجزى
ثبوتا وزوالا وقال محمد بن البلخى من مشايخنا انه يحتمل التجزي ثبوتا حتى لو فتح الامام بلدة
ورأى الصواب فى ان يسترق انصافهم نفذ ذلك منه والاصح انه لا يتجزى لانه سببه
وهو القهر لا يتجزي اذ لا يتصور قهر نصف الشخص شايعا دون النصف والحكم يبتنى
على السبب كذا فى المبسوط ولانه اثر الكفر وهو لا يتجزى ولانه شرع عقوبة وجزاء ولا يتصور ايجاب
العقوبة على النصف شايعا دون النصف والحاصل ان المحل لا يتجزي فى قبول هذا الوصف كما لا يتجزي
بالعلم والجهل وكان المراة لا يتجزي ايضا فيها بالحل والحرمة ثم استدل على ان ما ذكر ثم هو
مذهب اصحابنا بالمسألة المذكورة فان محمدا ذكرها فى احد عشر الجامع من غير خلاف فدل ان
مذهب اصحابنا جميعا انه يجعل عبدا فى شهادته واذا لم يثبت الملك للمعتق له الا فى النصف حتى لو
الله مثله لم يجعلا بمنزلة حر واحد فى الشهادة كما جعلت المراتان بمنزلة رجل واحد فيها و فى
جميع احكامه مثل الحدود والارث والنكاح والحج والجمعة قوله وكذلك اى مثل الرق
العتق الذي هو ضد الرق فانه لا يقبل التجزي لان العتق فى الشرع عبارة عن قوة حكمية يصير
الشخص بها اهلا للمالكية والشهادة والولاية ويمتنع بها عن يدي المستولي حتى لا يصير الله
وان تهيء كذا قال القاضى الامام فى الاسرار وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور فى البعض الشايع
دون البعض وفى قوله هو ضده اشارة الى دليل عدم تجزيه فان الرق لما لم يكن متجزيا لازم
منه ان لا يكون العتق متجزيا لان المحل لا يخلو عن احد الامرين اذ لا واسطة بين الحرية والرق فلزم
من عدم تجزي الرق عدم تجزى العتق ضرورة وهذا باتفاق من بين اصحابنا حتى ان معتق
البعض لا يكون حرا اصلا اى لا يثبت له الحرية فى البعض ولا فى الكل عند ابى حنيفة رضى الله
عنه وان كان مذهبه ان الاعتاق يتجزى كمن هو رقيق فى شهادته وساير احكامه كما كان
وانما هو مكاتب جواب عما يقال ان معتق البعض لما كان مثل العبد فى الاحكام فما فايدة الا
عتاق فقال ان معتق البعض مكاتب اى صار حكمه بالاعتاق حكم المكاتب من حيث المولى يملك
بيعه وان العبد احق بمكاسبه وانه يخرج الى الحرية بالسعاية ويزول عنه الملك بالاداء

كما

كما زال عن المكاتب ملك اليد للمولى الا انه لا يرد الى الرق بالعجز بخلاف المكاتب لان السبب فى المكاتبة
عقد يحتمل الفسخ وهو الكتابة والسبب ههنا ازالة ملك لا الى احد وذلك لا يحتمل الفسخ
وابو حنيفة رضي الله عنه فى معتق البعض اعتبر جانب الشريك والملك لما بقى عنده
فى نصيبه يعذر اثبات العتق فى الحال لانه لو ثبت لثبت فى الكل لعدم تجزيه فتوقف فى الحكم
بالعتق الى ان يؤدي السعاية ويسقط الملك بالكلية فحينئذ يحكم بالعتق وابو يوسف ومحمد
رحمهما الله نظرا الى جانب العبد فانه لما استحق العتق فى النصف عملا باضافة الاعتاق اليه
ثبت فى الكل لعدم تجزيه كما فى الطلاق فثبت بما ذكرنا ان الرق والعتق لا يقبلان التجزي باتفاق
بين اصحابنا وعند الشافعي رحمه الله ان صدر العتق من موسر فكذلك فى معسر وان صدر من معسر
فانه يحتمل التجزي وكذلك الرق حتى لو اعتق احد الشريكين نصيبه من العبد وهو معسر عتق
نصيبه وبقى الباقى رقيقا كما كان يباع ويوهب لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من اعتق
شقصا له فى عبد ضمن لشريكه ان كان معسرا والا عتق ما عتق ورق ما رق ولان الاعتاق وجد
فى النصف فثبت موجبه فى القدر الذي اضيف اليه ولا استحالة فى اتصاف البعض منه بالحرية
والبعض بالرق لان هذه اوصاف شرعية تذكر وكما قال ابو حنيفة رضى الله عنه فى الملك
انه زال عن البعض وبقى فى البعض فاتصف البعض بكونه مملوكا والبعض بكونه غير مملوك
اقول فى حق العتق النصف الذي زال عنه الملك حر والنصف الاخر رقيق الا ان لهذا الوصف
اثارا منها ما يمكن اظهار الاثر فى البعض وهو المالكية ومنها ما لا يمكن وهو الشهادة فاثبتنا
ما امكن وتوقفنا فيما يتعذر الى حين تمام العتق والجواب ما بينا ان الجمع بين الحل والحرمة فى
شخص واحد وما ذكر من الحديث بما سنذكره فلا يصح التمسك به وما قيل بان المراد من قوله عتق
ما عتق سماه عتقا باعتبار المال ومن قوله رق ما رق حقيقة لانه رقيق ولا كلام فيه انما
الكلام فى انه هل يبقى على حاله رقيقا ام يخرج الى العتق بالسعاية ولا ذكر له فى هذا الخبر كذا
فى طريقه البرغوثية ثم ان اصحابنا رحمهم الله كما اتفقوا على عدم تجزى العتق والرق اتفقوا
على ان الملك وهو المعنى المطلق للتصرف الحاجر الغير عنه قابل للتجزي ثبوتا وزوالا بالاجماع
الكل عليهم فان الرجل لو باع عبده من اثنين يجوز بالاجماع ويثبت الملك لكل واحد منهما
فى النصف ولو باع نصف عبده يبقى الملك له فى النصف الاخر بالاجماع ويزول عن النصف
المبيع لا غير واذا عرفت احكام الرق والعتق والملك فى التجزى فاعلم انهم اجمعوا فى تجزي
الاعتاق فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الاعتاق لا يتجزى حتى لو اعتق نصف عبده
[illegible] احد الشريكين نصيبه يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له فى عبد عتق

كله ليس لله فيه شريك ولان الاعتاق انفعاله العتق اي لازمة الذي توقف وجوده عليه يقال اعتقه
فعتق فكما يقال كسرته فانكسر فلا يتصور الاعتاق بدون العتق كما يتصور الانكسار بدون
الكسر لاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم فاذا لم يكن الانفعال ههنا وهو العتق متجزيا
لم يكن الفعل وهو الاعتاق متجزيا ضرورة كالتطليق والطلاق فان الطلاق الذي هو انفعال
التطليق لم يكن التطليق الذي هو الفعل متجزيا وكا وجه للقول بتوقف الاعتاق لانه صدر
من المالك موجب تنفيذه ونفاذه في البعض يستدعي ثبوت العتق في الكل ولا معنى
لقول من قال ان الاعتاق تصرف في المالية دون اثبات العتق لان العتق من الحيوان
يثبت دينا في الذمة في باب الاعتاق وان اعتاق ما ليس بمال يصح كالجنين فكذا ام الولد على اصل
ابي حنيفة رضي الله عنه ولو كان الاعتاق تصرفا في المالية لما ثبت الحيوان دينا في الذمة فيه
لانه لا يثبت في الذمة بدلا عن المال يوضحه ان الاستيلاد الذي هو حق العتق لا يتجزى حتى
لو ادعى ان استولد الجارية المشتركة صارت كلها ام ولد لحقيقة العتق بعدم التجزي اولى
وكذا اعتاق ام الولد لا يتجزي حتى لو ادعى جارية مشتركة بينهما وصارت ام ولد لهما ثم اعتق
احدهما نصيبه عتق نصيب الاخر في الحال فكذا اعتاق القنة وقال ابو حنيفة رضي الله عنه
الاعتاق يتجزي حتى لو اعتق شقصا من عبد قوم عليه ان كان موسرا وان كان معسرا سعى العبد في نصيبه
غير مشقوق عليه اي يؤخذ منه على المهلة والرفق ولما روي سالم عن ابيه عن النبي صلى الله
عليه وسلم من اعتق شقصا له في عبد كلف عتق نفسه وهو المراد من قوله عليه السلام عتق
كله اي سيصير عتيقا باخراج الباقي اى العتق بالسعاية فكان بيانا له انه لا استدام فيه الرق
ولان الاعتاق ازالة ملك اليمين بالقول فيتجزي في المحل كالبيع وذلك لان تصرف المالك باعتبار ملكه
وهو مالك للمالية دون الرق لانه اسم لضعف شرعي ثابت في اهل الحرب مجازات وعقوبة على كفرهم
كما قلنا ولا يحتمل التملك لانه شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى فان حرمة الكفر حقه على
الخلوص فيكون حقا لله كحد الزنا فلا يصلح ان يكون مملوكا للمولى وتعلق بقاء الملك ببقاء الرق في المحل
لا يدل على انه مملوك له لتعلقه بالحيوة فانها شرط للملك ثبوتا وبقاء وذلك لا يدل على ان الحيوة
مملوكة واذا ثبت انه لا يملك الا بالمالية كان الاعتاق منه تصرفا في ازالة ملك المالية فيقبل التجزي
لان العبد من حيث انه مال متجزيا لثبوت الا انه اذا زاله الى العبد لا يملك نفسه كان اسقاطا للمالية
واسقاطهما يوجب زوال الرق وثبوت العتق فكان فعله اسقاطا بواسطة ازالة المالية على
معنى انه اذا تم ازالة الملك بطريق الاسقاط يعقبه العتق لا ان يكون فعل الحر بل ملا قيا للمحل
كالقابل لاجل الزوج واما حل البنت ثم سعص البنية بزهوق الروح فيكون فعله قتلا وكمسئلة التدبير

يكون

يكون اعتاقا بواسطة التملك لا بدون الواسطة فهذا معنى قوله الاعتاق ملك متجز تعلق به اي
بهذه الازالة على تاويل الاسقاط حكم لا يتجزي وقوله لانه اي العتق عبارة عن سقوط الرق
دليل على ان العتق متعلق بالاعتاق بواسطة اي لا يعين بثبوت العتق الذي هو القوة الشرعية
الا سقوط الرق الذي هو الضعف الشرعي لان زوال الضعف يوجب قوة بحسبه لا محالة وسقوط
حكم لسقوط الملك وذلك لان ثبوت الرق في الاصل لما كان بطريق العقوبة كان ينبغي ان يبقى الرق بعد
صيرورته من اهل دار الاسلام وان يثبت الحرية بالمعنى الاصل وهو ان الادمي مكرم محترم
الا انه يمتنع الحرية لقيام ملك المولى وكان بقاء الرق بعد صيرورته من اهل دار الاسلام لتعلق
حق المولى به فما دام حق المولى قائما في المحل يبقى الرق وسعي العتق واذا زال الملك والمالية بالكلية
انتفى الرق وحدث العتق فثبت ان سقوط الرق حكم سقوط الملك بالكلية وقوله لانه
اي العتق لانه عبارة عن سقوط الرق تسامح في العبارة لانه عبارة عن ثبوت القوة الا ان سقوط
الرق من لوازمه فتعبر به عنه كما ان الحركة ليست عبارة عن زوال السكون بل هي معنى يلزم
من وجود السكون فيجوز ان يعبر بالحركة عن زوال السكون ومثل تفسير الموت بزوال الحيوة فانه
غير ملازمة اذ هو امر وجودي يلزم منه زوال الحيوة عند اهل السنة وصار ذلك اي اسقاط الملك
الذي هو متجز وتعلق العتق الذي هو غير متجزية كاعداد اعضاء الوضوء في حكم الغسل فانها متجزية
فيه وتعلق بها اي بغسلها اباحة الصلوة التي هي متجزية حتى كان غاسل بعض الاعضاء
متطهرا او مزيلا للحدث عن ذلك البعض وتتوقف اباحة الصلوة عن غسل الباقي وكذلك اي وكاعداد
اعضاء الوضوء اعداد الطلاق للتحريم متجزية وتعلق بها الحرمة الغليظة التي هي متجزية حتى كان
موقع الطلقة والطلقتين مطلقا وتتوقف ثبوت الحرمة على كمال العدد فكذا ههنا الا ان العبد استحق
زوال الملك اليه حق العتق لان الازالة لما صحت استحق ان يعتق بقدره لان الاعتاق اقوى من التدبير
والاستيلاد ولما استحق العتق الحال ولم يحتمل البعض وجب تكميله من طريق السعاية بجعل
العبد مكاتبا بين حر وعبد ولان في الكتابة اخذ حق العبد في العتق وفي القول بعتق الكل
بطلان ملك الذي لم يعتق فكان النا خيرا اولى كذا في الاسرار وبما ذكرنا خرج الجواب عما يقال
قد ذكرتم في مسئلة استعارة الفاظ العتق للطلاق ان معنى اللفظ اثبات العتق الذي هو القوة وذلك
موجب التصرف شرعا وقلتم ايضا ومسئلة الشهادة على اعتاق المولى عنده انها لا يقبل بدون
دعوى العبد لان الاعتاق اثبات العتق وهو حقه ثم ذكرتم ههنا انه ازالة الملك لا اثبات العتق
وهو تناقض لان تصرف المولى وان كان ملاقيا للملك والمالية لكنه طريق لثبوت العتق وكان العتق
مضافا الى تصرفه لانه اعمل العلة وهي النقل بازالة المسكة ومتى ثبت انه تصرف في المالية بالاسقاط

الاحداث العتق كان المقصود من التصرف العتق وبه يسمى التصرف ثم اريدت الاستعارة وابد من
بنظر الى المعنى الذي قصدنا بالتصرف وهو اثبات العتق الذي هو المقصود من التصرف دون الطريق
الذي ليس بمقصود وفي مسئلتنا العتق غير ثابت بعد وانما يجب بطريق الاصول الى المقصود
فيراعي معنى ازالة الملك والمالية فيقول هو مستحق بالملك وهو متجزئ وما دام شيء من المالية
قايما في المحل لا يثبت العتق كالقيد بل يبقى معلقا ما دام شيء من المسكة قايما وعلى هذا التنظير
تخرج المسايل في اعتبار المقصود من التصرف واعتبار طريق ما هو المقصود كذا ذكر الشيخ ابو
الفضل رحمه الله في اشارات الاسرار واما استدلالهم بان الحيوان لا يثبت دينا في الذمة فيه
فليس بصحيح انه انما لا يثبت دينا في الذمة في عقد تمليك المال بالمال لئلا يؤدي الى الربوا اذ
فيه ضرب جهالة فيحتمل استيفاء الزيادة واما في عقد اسقاط المال فلا يؤدي اليه فيصح وانما جاز
اعتاق الجنين لانه في البطن مال على ما عرف في الغصب وكذا ام الولد مال عند ابي حنيفة رضي الله
عنه لكن لا قيمة لها فيصح اعتاقها لوجوب المالية ولا يجب الضمان باستهلاكها لعدم التقوم
وقولهم الاستيلاد لا يتجزى غير مسلم ايضا بدليل ان مدبرة بين اثنين اذا استولدها احدهما
صار نصيبه ام ولد له ونصيب الاخر بقي حاله وكذا مكاتبة بين اثنين استولدها احدهما لا يصير
نصيب الاخر ام ولد له فاما القنة فانما يصير كلها ام ولد له لا انه غير متجزئ ولكن السبب قد تحقق
في جميعها وهو ثبوت نسب الولد منها والنسب قد ثبت في جميعها فقلنا بانتقال ملك الشريك اليه بالقيمة
ان كان ممكنا وذلك في القنة دون المدبرة والمكاتبة فيقتصر حكمه فيهما على نصيبه ويتعدى الى
نصيب الشريك في القنة وكذا اعتاق ام الولد متجزئ اذ لم يعتق باعتاقه الا النصف ولكن النصف
الاخر يعتق لعدم الفائدة في ابقاء الرق فان رق ام الولد لما لم يكن متقوما عنده لم يكن ايجاب
المال عليها باعتبار احتباس ملك الشريك عندها فلم يكن في ابقاء الملك فائدة فيعجل عتق الباقي
وفي القنة في ابقاء الرق فائدة فيبقى للسعاية قوله وهذا الرق اي الرق الذي نحن بصدده
وكانه اخذ بلفظ الاشارة عن النكاح فانه يسمى رقا ولا يمنع مالكية المالية يبطل مالكية المال
حتى لا يملك شيا من المال وان ملكه المولى لقيام المملوكية مالا يعني مملوكيته من المال حيث
الانسانية فلا يتصور ان يكون مالكا من هذا الوجه لان المالكية ينبي عن القدرة والمملوكية
ينبي عن العجز وهما متنافيان فلا يجتمعان بجهة واحدة فان قيل يجوز ان يكون مملوكا من حيث
انه مال مالكا من حيث انه ادمي كما قلنا في مالكية غير المال قلنا لو قيل بمالكية من حيث انه
ادمي يلزم منه ان يكون مالكا للمال وذلك لا يجوز لان المالك مبتذل للمال والمال مبتذل ولا يجوز ان
يكون المبتذل مبتذلا في حالة واحدة بخلاف مالكية ما ليس بمال لانها الخروج عنه راجعة الى انسانيتها

كما سنبينه كذا في بعض الشروح فان قيل ينبغي ان لا يبقى بالرق اهلية ملك التصرف كما لا يبقى اهلية
ملك المال لان العبد مملوك للمولى تصرفا كما انه مملوك له مالا قلنا انه مملوك له تصرفا في نفسه بيعا
وتزويجا وقد فاتت الاهلية بهذا التصرف وكان نايبا عن المولى متى باشره بامره ولكنه لا يصير مملوكا من
حيث التصرف في ذمته حتى ان المولى لا يملك الشرا بثمن يجب في ذمة عبده ابتداء فيبقى له الاهلية
في ملك هذا التصرف كما انه لما لم يصر مملوكا تصرفا عليه في الاقرار بالحدود والقصاص بقي مالكا
لذلك التصرف كذا في ما دون المبسوط واذا ثبت ان الرق تبطل مالكية المال لا يثبت الاحكام المبنية
على الملك في حق الرقيق فلا يملك العبد والمكاتب التسري وان كان اذن لهما المولى بذلك كما لا يملكان
الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق وقال مالك رحمه الله لهما التسري لان ملك المتعة يثبت
بعقد النكاح اقوى مما يثبت بالتسري والجواب ما بينا ان سببه وهو ملك الرقبة لا يثبت في حق العبد
لعدم اهليته فكذا حكمه بخلاف النكاح ولانا نجعل اذن المولى في اثبات الاهلية انما نا[؟]نبيه في اسقاط
حقه عند قيام اهلية العبد التسرية هي التي بوانها بينا واعدها للوطي وعلية من السر وهو النكاح
يقال تسرى جارية وتسررت كما تظننت وتظنيت وخص المخاطب بالذكر مع انه حكم المدبر كذلك انه صار
احق بمكاسبه لحريته يدا توهم ذلك جواز التسري له فازال الوهم بذكره قوله وحتى لا يصح منهما
حجة الاسلام يعني لما ابطل الرق مالكية المال لا يصح من العبد والمكاتب حجة الاسلام لان القدرة
والاستطاعة من شرايط وجوب الحج ولا قدرة للرقيق اصلا لانها بمنافع البدن والمال والعبد لا يملك
شيا منهما اما المال فلما قلنا واما المنافع فلان المولى لما ملك رقبته كان المنافع حادثة عن ملكه لان
ملك الذات علة لملك الصفات وكانت منافعه للمولى الا ما استثنى عليه اي على المولى في ساير القرب
البدنية من الصلوة والصوم المفروضة للمولى والعبد فيها مبتقى على اصل الحرية واذا كان كذلك
كان الحج المودى قبل وجود شرطه نفلا فلا ينوب عن الفرض بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث
جاز ما ادي عن الفرض لان ملك المولى ليس بشرط الوجوب لذاته وانما شرط للتمكن من الوصول الى
موضع الاداء الا ترى ان المكي الذي هو في موضع الاداء لا يعتبر في حقه ملك المال الموجود وفي
حق الافاقي لا يتقدر المال فلا بنصاب بل يختلف ذلك باعتبار القرب والبعد فعرفنا ان الشرط هو التمكن
من الوصول الى موضع الاداء فباي طريق وصل اليه الفقير وجب عليه الاداء وكان اداؤه
حاصلا بمنافعه التي هي حقه وكان فرضا فاما منافع العبد فلمولاه وباذن المولى لا يخرج المنفعة
عن ملكه وانما اداؤه بما هو ملك غيره فلا يتادى به الفرض كما لو ادى الكفارة بالمال لا يصح لانها
يتادى بتمليك المال وهو للمولى لا لنفسه وهذا بخلاف الجمعة واذا اداها باذن المولى حيث
يقع عن الفرض لان الجمعة تؤدي في وقت الظهر خلفا عن الظهر ومنافعه لاداء الظهر مستثنى

من حق المولى وكان اداؤه الجمعة بمنافع مملوكه فجاز عن العوض كذا في المبسوط وقوله واما الزاد والراحلة جواب عما يقال ان القدرة على الزاد والراحلة شرطا للوجوب كقدرة البدن فكان اداء الفقير قبل هذه القدرة اداء قبل الوجوب كاداء العبد والصبي فينبغي ان لا يتادى به الفرض ولا يقع عن حجة الاسلام فقال اشتراط الزاد والراحلة لليسر يعني اليسر الذي يندفع به الحرج ويخرج به الواجب عن الامكان البعيد الى الامكان العادي لا اليسر التي به يصير الواجب سمحا سهلة ليسر الكبير الزكوة فان ذلك لا يحصل الا باعوان وخدام ومراكب على ما مر لينا ادي وهي ليست شرط فلم يجب الاداء على الفقير لعدم القدرة على الزاد والراحلة وصح الاداء منه لوجود اصل القدرة قال القاضي الامام ابو زيد ان السبب وهو البيت وهو موجود فتوجه الخطاب اذا جاء وقته على من هو من اهل الخطاب بالحج والفقير منه لانه تلك استطاعة الاداء ولكن بحمه المشقة بلا زاد وراحلة فتاخر الوجوب عنه الى ملك الزاد والراحلة تيسيرا له وحما له فلم يمنع ذلك صحة التعجيل كالمسافر يعجل الصوم قوله والرق لا ينافي مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحيوة لان الجهة مختلفة فان العبد لم يصر بالرق مملوكا من حيث النكاح والدم والحيوة فلم يمتنع مالكيته لهذه الاسباب وكان في هذه الاشياء مبنيا على اصل الحرية لانه من خواص الانسانية والضرورة داعية الى اثبات هذه المالكية ايضا لان العبد مع صفة الرق اهل للحاجة الى النكاح والى البقاء فيكون اهلا لقضائها وهو لا يملك الانتفاع بامة المولى وطيا عند الحاجة كما يملك الانتفاع بمال مولاه اكلا ولبسا عند الحاجة له اهلية ملك اليمين فاذا لا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح فيثبت له مالكية النكاح وانما توقف نفاذه منه على اذن المولى دفعا للضرر عنه فان النكاح مستلزم للمهر وفي ايجابه بدون رضا المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبة العبد اذا لم يوجد مال آخر يتعلق به ومالية رقبتها حق المولى فلم يكن بد من اجازته الا ترى ان المولى لو اسقط حقه عن المالية بالاعتاق بعد النكاح الصادر من العبد بدون اجازته فلو اجاز بدون الاعتاق كان المالك للبضع العبد دون المولى ويشترط الشهود عند النكاح لا عند الاجازة فعرفنا ان حكم النكاح يثبت للعبد وانه ملك النكاح دون المولى ولا يقال ان المولى يملك اجباره على النكاح ولو كان العبد مالكا لما ملك المولى اجباره عليه لانا نقول انما يملك اجباره تحصينا لملكه عن الزنا الذي هو سبب الهلاك والنقصان لا لانه مالك ولهذا كان العبد هو المالك للبضع بعد الاجبار دون المولى وهو المولى للطلاق الذي هو رفع النكاح فثبت انه هو المالك للنكاح وكذا الدم والحيوة لانه يحتاج الى البقاء ولا بقاء له الا ثبت له ملك الدم والحيوة كما ثبت مالكية النكاح ولهذا لا يملك المولى اتلاف [illegible]

اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بان ولي القصاص يستحق اراقة دمه وهو في مثل ذلك حر وكان اقرارا على نفسه لا على حق المولى فيصح فيؤخذ به في الحال ويقبل الحرية لانه مبني على اصل الحرية في الدم والحيوة قوله وينافي اي الرق كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة له في الاخرة فان العبد يساوي الحر فيهما لان اهليتهما بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد في التقوى مثل الذمة فان الانسان بها يصير اهلا للايجاب والاستيجاب ويمتاز بها عن ساير الحيوانات فيكون كرامة والحل فان استفراس الحراير وتوسعه طرق قضاء الشهوة على وجه لا يستلزم لحقوق اثم وملامة كرامة بلا شبهة ولهذا اتسع الحل في حق النبي عليه السلم لزيادة شرفه وكرامته على كافة الخلق والولاية فانها تنفذ الامر على الغير شاء او ابى ولا شك ان ذلك كرامة لانه من باب السلطنة حتى ان ذمته اي ذمة الرقيق ضعفت بسبب رقه لانه من حيث انه صار مالا بالرق كانه لا ذمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف لابد من ان يكون له فقلنا بوجود اصل الذمة ولكنها ضعفت بالرق فلم تحمل الدين لم يقو على تحمل الدين بنفسها لضعفها حتى لا يمكن المطالبة بدون انضمام مالية الرقبة والكسب اليها اذ لا معنى لاحتمالها الدين الا صحة المطالبة فاذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب تعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب كذمة المريض لما ضعفت بانعقاد سبب الخراب وجب ضم الكسب اليها لتعلق الدين بها وليس المراد من تعلق الدين بالكسب ان كسب العبد يستسعى فيه بل المراد منه ان الكسب الموجود في يده يصرف الى الدين اولا فان لم يف او لم يكن له كسب فحينئذ تصرف المالية الرقبة اليه فلا يباع الرقبة بالدين ما بقي الكسب بالاجماع اليه اشار في الاسرار الا ان لا يمكن بيعه فيستسعى في الدين كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند ابي حنيفة رضي الله عنه ولذلك اي ولان مالية الرقبة والكسب يضم كل واحد الى ذمة العبد فيحتمل الدين فقلنا ان الدين متى ثبت بسبب لا تهمة فيه اي بسبب ظهر في حق المولى انه الضمير للشان باع بسبب ذلك الدين رقبة العبد ليستوفى الدين من الثمن ان لم يختر المولى الفداء مثل دين الاستهلاك بان استهلك العبد الماذون والمحجور مال الاجنبي يجب الضمان ويستوفى من رقبته ان لم يفده المولى ولم يكن له كسب في يده وهذا بلا خلاف لانه دين ظاهر في حق المولى لثبوته حسا وعيانا او دين التجارة بان يصرف الماذون وركبه دين يستوفى من كسبه او مالية رقبته عندنا ان لم يكن له ولم يفده المولى فيباع في الدين وقال الشافعي رحمه الله لا يباع العبد بدين التجارة لان رقبته كسب المولى فلا يباع بدين التجارة كسائر اكسابه وهذا [illegible] بالاذن واما اذن له في التجارة ولا يشتغل عن مال التجار

بدينها لان الاذن لم يحصل لغيرها بخلاف دين الاستهلاك لان ذلك كان يشغل رقبته قبل الاذن
فكذا بعده ولان دين الاستهلاك لم يجد محلا اخر سوى الرقبة يتعلق به فلو لم يتعلق بها هدر
املاك الناس فعلقناه بها اذ يجوز ان تكون الرقبة هالكة في جنايته ودين التجارة وجد محلا اخر
يتعلق به وهو الكسب الحاصل بالتجارة فان دين التجارة لا يجب الا ويدخل الكسب في يده ولما كان الكسب
حاصلا بالتجارة وهو مقابل بدين التجارة امكن تعليقه به فلا حاجة الى التعليق برقبته وقلنا هذا
دين وجب على العبد مطلقا لانه ظهر وجوبه باقرار المولى والعبد جميعا او ثبت بسبب معاين وهو الشرا
فيتعلق برقبته كدين الاستهلاك وهذا لان حاجتنا في تعلق الدين برقبة العبد الى ظهوره في حق
وحق المولى لا الى رضاه به فان دين الاستهلاك يتعلق برقبته دون رضاه فاذا ظهر لابد من استيفائه من موضعه
وهو مالية الرقبة لانها اقرب الاموال اليه وهو محتاج الى تفريغ ذمته فكان التعلق
بها اولى فان قيل لو كانت الرقبة محلا لتعلق دين التجارة بها لكان الاستيفاء منها مقدما على الاستيفاء
من الكسب لكونها اقرب اليه من الكسب قلنا حق الغريم متى وصل اليه من اي موضع وصل لم يصح
مطالبته بالاستيفاء من موضع اخر لانه لا فائدة فيه الا ترى ان المولى اذا قضى دين العبد من ماله واخذ
الكسب لنفسه لم يكن للغريم حق المطالبة من الكسب ولا يدل ذلك على ان الدين غير متعلق بالكسب
فكذلك اذا وصل اليه من الكسب لم يكن له حق المطالبة بالاستيفاء من الرقبة وفي البداية بالكسب نظر
للمولى حيث لا يزول ملكه عن راس ماله فيتصرف ويربح ونظر للغريم حيث لم ينقطع حقه عن الكسب
بالبيع ولم يفت محل حقه ولهذا قدمنا الاستيفاء من الكسب وان كان التعلق بالرقبة اسبق من التعلق
بالكسب كذا في الاسرار والطريقة البرغرية وان لم يثبت اي الدين في حق المولى بان لم يظهر سبب
في حقه تأخر الدين الى عتقه اي لا يطالب العبد به في الحال بل يؤخر الى ان يعتق ولم يتعلق هذا الدين
برقبته اي بمالية رقبته ولا بكسبه لانهما حق المولى وهو غير ظاهر في حقه مثل دين ثبت باقراره
وكذبه المولى فانه لا يثبت في حق المولى لتكذيبه اياه فيه ولكنه ثابت في حق العبد لانه متهم في حق نفسه
فيؤاخذ به بعد العتق كرجل اخبر بحرية عبد في يد رجل وانكر ذو اليد لم يظهر حكمه ما لم يملكه
المخبر وان كان خبره صحيحا لانه ليس بحجة على غيره وهو حجة عليه وكان ثبوت حكمه يتقيد بكونه حجة
ودين التجارة كذلك اتصل تصديق ذي اليد واحترز بقوله المحجور عن المأذون له فان اقراره بالدين
صحيح في حق المولى ومثل ان يتزوج العبد امراة بغير اذن مولاه فدخل بها ووجب العقر او وجد
به في الحال لانه دين وجب على العبد قيمة للبضع بشبهة العقد وهي العقد الفاسد الواقع بدون
اذن المولى وهذه الشبهة معدومة في حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوته في حقه وقوله ولذلك
لا يحل اي وكما ضعفت الرقبة بالرق انتقص الحل الذي ينبني عليه ملك النكاح [illegible]

اهلا فيتسع ذلك الحل بالحرية لزيادة فضلها على الرق كما اتسع بفضيلة النبوة في حق النبي عليه السلام
فيتزوج الحر اربعا فيقتصر بسبب الرق الى النصف حتى لا ينكح العبد الا امراتين حرتين كانتا
او امتين وقال مالك رحمه الله له ان يتزوج اربعا لان الرق لا يؤثر في مالكية النكاح حتى
لا يخرج العبد من اهلية النكاح وما لا يؤثر فيه الرق فالحر والعبد سواء كان كملك الطلاق
وملك الدم في حق الاقرار بالعقود وقلنا ان الرق مؤثر في تنصيف ما كان متعددا في نفسه
كالجلدات في الحدود وعدد الطلاق واقراء العدة وذلك لان استحقاق النعم بوصف الانسانية
وقد اثر الرق في نقصانها حتى انتقصت اهلية استحقاق النعم فلابد من ان يؤثر في نقصان النعمة والحل
نعمة وكذلك اثر الرق في نقصانه الى النصف كما دل عليه اشارة قوله تعالى فعليهن نصف ما على
المحصنات من العذاب وقد روي عن عمر رضي الله عنه انه قال لا يتزوج العبد اكثر من اثنتين وكذلك
اي وكما ينتصف حل الرجال الى النصف بالرق حل النساء ينتصف بالرق الى النصف ايضا لان الحل الذي ينبني
عليه عقد النكاح نعمة في جانب النساء كما هو نعمة في جانب الرجال لانه سبب السكن والازدواج
والمحبة وتحصين النفس وتحصين الولد والمراة تحتاج الى هذه الامور كالرجل وسبب لحصول
المهر ووجوب النفقة الدارة وهي تختص بها وكان الحل نعمة في حقها بالطريق الاولى الا ترى انه
ثبت للاب والابن تزويج الصغيرة مع ان الولاية عليها نظرية فكما ينتصف ذلك الحل برق الرجل ينتصف
برق المراة ولا يمكن اظهار النصف في جانبها بتنقيص العدد لان المراة الواحدة لا تحل الا لواحد فيظهر
التنصيف باعتبار الاحوال ثم نقول الاحوال ثلث حال التقدم على نكاح الحرة وحال التاخر عنه
وحال المقارنة ولكن الحال الواحدة لا تحتمل التجزي فيغلب الحرمة على الحل فيجعل الامة محللة
في حالة التقدم على الحرة محرمة في حالتي المقارنة والتاخر ونقول في الحقيقة ليس الا حالتان
حالة الانضمام الى الحرة وحالة الانفراد عنها فتجعل محللة في حالة الانفراد محرمة في حالة الانضمام
الى الحرة والعدة ينتصف لانها نعمة في حق النساء لما فيها من تعظيم ملك النكاح فيؤثر الرق
في تنصيفها وكانت عدة الامة حيضتين والطلاق ينتصف كما سنبين وكان طلاقها اثنتين
فكان ينبغي ان يكون عدتها حيضة ونصفا وطلاقها طلقة ونصفا لكن الواحدة لا تقبل التنصيف
فتكامل ولا يسقط لان جانب الوجود راجح على جانب العدم والاحتياط فيه ايضا قوله لكن
عدد الطلاق استدراك من قوله وينقص بالرق الى النصف حتى لا ينكح العبد الا امراتين يعني اثر
رق الرجل في عدد الانكحة وكان ينبغي ان يؤثر في عدد الطلاق كما قال الشافعي رحمه الله لان ملك
الطلاق مختص بالرجل كملك النكاح او هو مبني على ملك النكاح ولكن لم يؤثر لان عدد الطلاق
[illegible] عدد الطلاق معتبر بالنساء عندنا حتى لو كانت المراة حرة يملك الزوج عليها

ثلث تطليقات وان كان عبدا وان كانت المراة امة لا يملك الزوج عليها الا تطليقتين وان كان حرا وهو
مذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهما وقال الشافعي رحمه الله معتبر بالرجال فيعتبر فيه رق
الرجل وحريته وهو مذهب عثمان وزيد وعايشة رضي الله عنهم وعن ابن عمر رضي الله عنهما انه
كان ينتقص بايهما كان احتج الشافعي رحمه الله بقوله عليه السلام الطلاق بالرجال والعدة بالنسا
وبان الرجل هو المالك للطلاق كما انه هو المالك للنكاح فوجب ان تعتبر فيه حالة دون حال الا ان
المراة مملوكة في النكاح والطلاق ونقصان حال المملوك بالرق فوجب زيادة في المملوكية انقضا لها
فيها الا ترى ان رق المراة فتح عليها بابا من المملوكية كان مسدودا قبله فانها قبل الرق كانت تملك
وتوطا بملك النكاح لا غير وبعد الاسترقاق تملك وتوطا بملك اليمين والنكاح جميعا واذا
كان كذلك يستحيل ان تنسد عليها ما كان مفتوحا قبله بخلاف رق الرجل فانه يسد بابا من الملك
كان مفتوحا عليه قبله فانه قبل الاسترقاق كان يتمتع بملك اليمين والنكاح وبعد الاسترقاق
لا يمكنه الاستمتاع بملك اليمين فلما ظهر لرقه اثر في تنقيص مالكية النكاح ولم يظهر لرقها
اثر في تنقيص المملوكية يعتبر رقه في تنصيف عدد الطلاق ومالكيته دون رقها ولنا ان ملك التصرف
مع كمال حال التصرف يزداد بزيادة محل التصرف وينتقض بانتقاضه فان من ملك عبدا واحدا ملك اعتاقا
واحدا ومن ملك عبدين ملك اعتاقين وعلى هذا ساير التصرفات وههنا محل التصرف حل المحلية
فان الطلاق مشروع لتفويت الحل الذي صارت المراة محلا للنكاح فمتى كان حلها ازيد كان محلية الطلاق
في حقها اوسع وعلى العكس بالعكس وهو معنى قوله وعدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية وحل
الامة على النصف فان بنصف ما يفوت به حل الحرة وهو تطليقه ونصف الا ان الطلاق الواحد لا يتجزى
وكمل وصار ما يفوت به حل الامة طلاقين ولان المراة لما صارت محل النكاح بالحل الذي ذكرنا
كان النكاح في حق الامة انقص منه في حق الحرة والطلاق ومن حقوق النكاح مستفاد به
فينتقص بنقصان النكاح كما ينتقص ساير حقوقه من العدة والقسم ومدة الايلا وهذا الكلام
في الحر اذا تزوج امة فاما العبد اذا تزوج حرة فنقول الرق اثر في حله برده من الاربع الى اثنين فوجب
ان يبقى في هذا النصف كالحر على ما هو الاصل في الاحكام المتشطرة باعذار واسباب ان يبقى الشطر
على ما كان قبله يوضحه ان الحر يملك ثنتي عشرة تطليقة يوقعها على اربع نسوة فينبغي ان العبد
تطليقات يوقعها على امراتين ليتحقق التنصيف فلو قلنا بان الباقي يتنصف في حق العبد مرة اخرى
لصار الربع وتاثير الرق في التنصيف لا في التربيع وما روي من الحديث معارض بقوله عليه السلام طلاق
الامة ثنتان وعدتها حيضتان ما وبان مباشرة الطلاق الى الرجال في [illegible] رق الامة يفتح عليها
بابا من المملوكية فلا يسد بابا كان منفتحا انما يستقيم اذا لم يكن تنقيص [illegible] بالرق والا فكان
منفتحا

منفتحا قبله تناف بل التنافي بين المتعة بملك اليمين وملك النكاح فان الاستمتاع بملك اليمين اذا ثبت
تبطل الاخر فان من اشترى امراته فسد النكاح ثم نقول لما صارت عوضه للمنفعة بالمالية احتل
كونها محلا للنكاح لان الاستباحة بملك اليمين نفر واستدلال فلا يكون زيادة على النعمة والا
ستباحة بملك النكاح نعمة وازدواج فينتصف بالرق وقوله في الكتاب عدد الطلاق عبا ح
عن المملوكية توسع وتسمية للحال باسم المحل لان الطلاق انما يتعدد اذا اتسعت المملوكية وكانت
المملوكية متسعة محل تعدد الطلاق وقوله وعدد الانكحة اي ملك عدد الانكحة عبارة
عن اتساع المالكية لان النكاح عبارة عن اثبات الملك وكان تعدده اتساع المالكية بخلاف الطلاق
وذكر في الفوايد ان النكاح والطلاق متقابلان فاذا كان عدد الانكحة عبارة عن اتساع المالكية كان
عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية تحقيقا للمقابلة قوله ولذلك ولان الرق منافي كمال الحال
واهلية الكرامات ينصف الحدود في حق العبد والامة لان تغلظ العقوبة بتعدد الجناية وتغلظ
الجناية بتوافر النعم فان النعمة لما كملت في حق شخص كانت جنايته على حق المنعم اعظم من جناية
من تكمل النعمة في حقه والدليل عليه ان النعمة لما كملت في حق المحصن باستيفاء حظه من الحرة الملكو
حة كانت جناية الزنا منه اغلظ حتى استحق الرجم ولما كملت النعمة في ازواج النبي عليه السلام ورضي عنهن
بتشرفهن بمصاحبته كان شرع العقوبة على تقدير الجناية ضعف العقوبة المشروعة في حق غيرهن
كما قال تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وقد اثر الرق
في تنصيف النعم في حق العبد والامة كما بينا اثر في تنصيف العقوبة ايضا قال الله تعالى فعليهن نصف
ما على المحصنات من العذاب وهذا في الحد الذي يمكن تنصيفه فاما فيما لم يمكن ذلك فيكامل كالقطع
في السرقة فان الحر والعبد فيه سواء بنصف القسم حتى كان للامة الثلث وللحرة الثلثان لانه نعمة فينتصف
بالرق كساير النعم وقد روي انه عليه السلام للحرة يومان من القسم وللامة يوم ولذلك اي وكما ذكرنا
من منافاة الرق كمال الحال انتقصت قيمة نفس العبد حتى اذا قتل العبد خطا وجب على عاقلة الجاني قيمته
عندنا قلت القيمة او كثرت ولكن لا يزاد على دية الحر حتى لو كانت قيمته عشرين الف درهم مثلا لا يزاد
على عشرة الاف درهم وتنقص من عشرة الاف درهم عشرة دراهم وعند الشافعي رحمه الله قيمته على
الجاني لا على العاقلة بالغة ما بلغت وهو قول ابي يوسف الآخر وروى ابن سماعة عنه ان مقدار الدية
من قيمة العبد تحمله على العاقلة وما زاد على ذلك الى تمام القيمة في مال الجاني واجمعوا على ان في
الغصب تجب قيمته بالغة ما بلغت وعلى ان الجمع بين ضمان النفس والمال غير متمكن كذا في اشارات الاسرار
وعلل ان معنى [illegible] والمالية موجودان في العبد لكن الخلاف في الترجيح فرجحنا معنى النفسية ورجح الخصم معنى
المالية [illegible] يجب القيمة وان هذا الضمان يجب للمولى وملكه في العبد

ملك مالي وانه يجب فيه جنس نقد العتوق الذي يختص بضمان المال والامة حل للابل فيه كذا في المبسوط
وانه يختلف باختلاف اوصاف المتلف من الحسن والبال والصفات معتبرة في ضمان الاموال دون الدماء ثبت
ان الواجب بدل المالية فيجب تقديره بالقيمة بالغة ما بلغت كما في الغصب ونحن نقول ان النفسية من العبد
معصومة مضمونة عن الهدر معتبرة في ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة حقا لله تعالى وكان اعتبارها
في ايجاب الضمان اولى من اعتبار المالية لانها اصل والمالية قائمة بها فان المالية لو زالت بالعتق بقي النفسية
ولو زالت النفسية بالموت لم يبق المالية وكذا الفعل يسمى قتلا لوروده على النفسية فان الاموال لا تقصد
بالقتل عادة وانما يقصد به النفوس لمعنى التشفي والانتقام وفوات المالية فيه تبع فعرفنا ان الاصل
فيه معنى النفسية ثم ايجاب الضمان بمعنى النفسية لاظهار خطر المحل وخطره باعتبار صفة المالكية لان
كمال حال الانسان في الاصالة يعرف بكمال المالكية وتمام المالكية بالحرية والذكورة فان بالحرية يثبت
مالكية المال وبالذكورة يثبت مالكية النكاح وقد انتقضت مالكية العبد بالرق فانه بينا في مالكية المال
كما بينا فلا بد من ان ينتقص بدله كما انتقصت دية الانثى عن دية الرجل بصفة الانوثة التي توجب نقصانا
في المالكية وذلك لان بني آدم خلقوا ازواجا ذكورا واناثا وعلق مصالح معاشهم وبقائهم الى يوم القيمة بالا
زدواج والنساء مملوكات للرجال في الازدواج فانتقصت ديتهن بصفة الانوثة التي صرن مملوكات فعرفنا
ان نقصان المالكية هو المؤثر في نقصان الدية دون غيرها من الاوصاف ولهذا لم ينتقص بالعمى والزمانة
ولا بفوات الاطراف لعدم انتقاص المالكية بهذه المعاني قوله لكن نقصان الانوثة الى اخره جواب
سؤال وهو ان يقال قد الحق الرق بالانوثة في ايجاب تنقيص المالكية فيوجب ان يستويا في قدر النقصان حتى
كان النقصان في الرق بقدر النصف كما في الانوثة فقال انهما قد استويا في اثبات اصل النقصان لكن لم يستويا
في مقداره لان نقصان الانوثة الحاصل بها في احد ضربي المالكية وهما في مالكية المال ومالكية النكاح بالعدم
فان المرأة تملك رقبة وتصرفا ويدا ولا تملك النكاح اصلا بل هي مملوكة فيه فلزوال احدى المالكيتين بالكلية
عادت ديتها الى النصف وهذا وهو الانتقاص الحاصل بالرق نقصان في احد نوعي المالكية لا
بالعدم فان العبد في مالكية النكاح مثل الحر ومالكية المال لم يزل عنه بالكلية فانها باعتبار ملك الرقبة
وملك التصرف واقوى الامرين ملك التصرف لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل
به وملك الرقبة وسيلة اليه والعبد وان لم يبق اهلا للملك رقبة فهو اصل في التصرف الذي هو اصل واهل
لاستحقاق اليد على المال فان المأذون استحق اليد على كسبه كالمكاتب ولهذا يتعلق بكسبه الذي في يده الا ان
يد المكاتب لازمة ويده غير لازمة كالاجارة مع العارية وكذا لو اودع العبد مالا غيره ولا يملك المولى
الاسترداد من المودع مأذونا كان العبد او محجورا كذا في عامة شروح [illegible] نقصان
في الدية الا بالتنصيف ومما ذكرنا خرج الجواب عما يقال يجب على [illegible]

مقدار الربع لانتقاص مالكيته عن مالكية الحر بالربع لانا قد بينا ونبين ايضا ان مالكية اليد والتصرف اقوى
عن مالكية الرقبة ولذلك لا يمكن في التنقيص اعتبار الربع بل تنقص ماله خطر في الشرع وهو عشرة دراهم
لانها اقل ما يستحل به على الحرة استمتاعا واقل ما يستحق به قطع اليد المحترمة التي لها حكم نصف البدن
في بعض الاحكام ويؤيد ما ذكرنا قول ابن مسعود رضي الله عنه لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر وتنقص
منها عشرة دراهم ومثل هذا الاثر في حكم المسموع من الرسول صلى الله عليه وسلم فان قيل لا نسلم ان مالكية
النكاح كاملة للعبد بل هي ناقصة لوجهين احدهما توقفها على اذن المولى بخلاف الحر والثاني اقتصارها على
امرأتين بخلاف الحر حيث تجاوزت مالكيته الاربع قلنا التوقف على الاذن لا يدل على النقصان كما في حق الصبي فان
مالكيته كاملة مع توقفها على اذن المولى وذلك لان التوقف لدفع الضرر عن المولى وعن الصبي لا لثبوت
المالكية فلا يدل على نقصانها وكذا تنصيف عدد الانكحة في حق العبد ليس لنقصان المالكية ولكن لتنصف
الحل فان مالكيته فيما ملكه من النكاح مثل مالكية الحر بلا نقصان واما الجواب عن استدلالهم بما
اسقط قيمة المقتول عن دية الحر فهو ان الضمان ضمان الدم في قليل القيمة ايضا وهذا يجري فيه القسامة
وتحمله العاقلة الا ان الموجب لنقصان دمه صيرورته مالا التي انتقصت بها مالكيته فما دام ممكنا نقص
ديته باعتبار رقيته ما لا نقصان بذلك السبب الذي انتقص به وهو المالية ويكون ذلك الناقص بالاعتبار
مالا فان ازدادت قيمة المالية على دية الحر وجب النقص شرعا لكن بقدر ما له خطر وهو عشرة على
ما بينا ووجوب الضمان على المولى لا يدل على انه بدل المالية لان النقصان وجب للمولى ايضا وهو بدل النفس
بالاجماع بل الضمان يجب للعبد ولهذا يقضى دين العبد من بدل دمه ولكن العبد لا يستحق ولا يصلح
مستحقا للمال فيستوفيه المولى الذي هو اولى الناس به كما يستوفي القصاص قال ابو الفضل الكرماني
الواجب في نفسه ضمان النفس ولكن في جانب المستحق هو ضمان مال بطريق حكم المالية في حق البدل
قوله وهذا عندنا اي كون العبد للتصرف اهلا في المال واستحقاق اليد على المال مذهبنا فان
المأذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة ويثبت له على اكسابه وكان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ودفعا
للمانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة الا ان اليد الثابتة بالاذن غير لازمة لخلو
الاذن عن العوض واليد الثابتة بالكتابة لازمة لانها بعوض بمنزلة الملك المستفاد بالهبة مع
المستفاد بالبيع وعند الشافعي هو ليس باهل التصرف بنفسه ولا لاستحقاق اليد ولكنه يستفيد
التصرف واليد بالاذن من المولى فهو يتصرف للمولى بطريق النيابة كالوكيل يتصرف للموكل ويده في الا
كتساب يد نيابة بمنزلة يد المودع ويبتني عليه ان الاذن في نوع من التجارة يكون اذنا في الانواع كلها عندنا
وعند الشافعي [illegible] يختص الاذن بذلك النوع وان الحجر في نوع بعد الاذن العام او الخاص لا يصح
[illegible] عندنا حتى لو اذن العبد شهرا او سنة كان مأذونا ابدا

الى ان يحجر لان هذا اسقاط لحق واسقاط لا يقبل التوقيت وعنده يحتمل ان يقبل التوقيت احتج
الشافعي بان المقصود من التصرف وهو الملك وانه يحصل للمولى لا للعبد لانه بالرق خرج ان يكون اهلا
للملك ولهذا لو اشترى زوجة المولى يفسد النكاح ولو تزوج امة من مكاسبه يصح لعدم ملكه
والكسب واذا لم يكن اهلا للملك الذي هو المقصود من التصرف لم يكن اهلا لسببه وهو التصرف لان
لان التصرف شرع لحكمه لا لذاته فلا ينفصل عنه واذا لم يكن اهلا للتصرف بنفسه لم يكن اهلا لاستحقاق
اليد ايضا لان اليد لا يستفاد الا بملك التصرف او بملك الرقبة وقد عدم الامران في حقه واذا ثبت
انه ليس باهل للتصرف بنفسه كان تصرفه بعد الاذن واقعا للمولى بطريق النيابة كتصرف الوكيل يوضحه
ان التصرف تمليك او تملك فانه اذا اشترى شيا كان متملكا لذلك الشي والملك ثبت للمولى بلا خلاف
فالتملك نفع له واذا باع ما اشترى فقد باع ملك المولى وكان التمليك واقعا للمولى ولا نقول من قال التصرف
نفع له والحكم يثبت للمولى لانا نعقل من قول القايل ان العقد نفع له سوى وقوع الحكم له لان العقد كلام يوجب
الحكم وبدون الحكم هو كلام ولا ينطلق عليه اسم التصرف فان احدا سم التصرف من ناحية الحكم كان قول
القايل وقع التصرف له اشارة الى الحكم لا محالة وهو المراد من قولنا الوكيل متصرف وان تصرفه من حيث انه
كلام لا يقع له ولكن من حيث كونه مستجلبا للحكم الشرعي يقع له فكذا للمولى بالاذن اذنا استعماله فيما
يوحده العبد من التصرف وكان تصرفه واقعا للمولى فيقتصر على ما وقع الاذن فيه ولا يثبت له عموم التصرف
الا بالتنصيص كالوكيل وقلنا ان اهلية التكلم غير ساقطة الى اخره يعني ان التصرف كلام معتبر
حصل سببا لحكمه شرعا ومحله ذمة صالحة للالتزام بالدين واعتبار الكلام لصدوره من الاهليه
واهلية التكلم للعبد غير ساقط بالاجماع لانهما يثبت بالعقل لا يختل بالرق ولهذا صح توكله وقبلت
رواياته في الدين واخباراته في الديانات نحو الهدايا وطهارة الماء ونجاستها وقبلت شهادته لهلال
رمضان وكذلك اي وكما ان الاهليه غير ساقطة بالرق الذمة مملوكة للعبد لا للمولى لان الذمة عبارة
عن وصف الشخص يصير به اهلا للايجاب والاستيجاب كما بينا ومن هذا الوجه لم يصر مملوكا
للمولى ولهذا بقي مخاطبا لحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص وكذا الدين حتى يؤاخذ به
بعد العتق ولو اراد المولى ان يتصرف في ذمته بان يشترى شيئا على ان الثمن في ذمته لا يقدر عليه ولو
كانت مملوكة يقدر عليه فثبت انها مملوكة للعبد وفائدة الدين بدليل ثبوت دين الاستهلاك في ذمته
وبدليل ان المحجور لو اقر على نفسه بالدين صح الاقرار ووجب الدين في ذمته حتى لو كفل به انسان
يصح ويؤاخذ به في الحال وان كان العبد يؤاخذ به بعد العتق وهذا لان صلاحية الذمة للالتزام الدين
من كرامات البشر وبالرق لم يخرج من ان يكون من البشر فان قيل لا نسلم ان الذمة مملوكة للعبد بل هي مملوكة
للمولى بدليل انه لو اقر على العبد بدين صح اقراره ولو لم يكن مملوكة له لما صح اقراره بالدين عليه

كا

كالا يصح على الاجنبي قلنا صحة اقراره باعتبار باعتبار مالية العبد مملوكة له لا باعتبار ملكه في ذمته
بدليل انه يصح بقدر مالية الرقبة ولو كانت صحته باعتبار الملك في الذمة وهي متسعة لكان ينبغي
ان يصح الاقرار بما زاد على المالية وان كثر كما لو اقر على نفسه وهو كالوارث يقر بالدين على مورثه
يصح وان لم يكن ذمته مملوكة له لان موجب اقراره استحقاق التركة من يده كذلك ههنا لما لم
يوجب هذا الاقرار استحقاق مالية الرقبة والكسب فيصح ولا يقال ان العبد يؤاخذ بهذا القدر
الدين بعد العتق ولو لم يكن الدين واجبا في ذمته بدليل انه يصح بقدر مالية الرقبه ولو كانت
صحته باعتبار الملك في الذمة وهي متسعة لكان ينبغي ان يصح الاقرار بما زاد على المالية وان كثر
كما لو اقر على نفسه وهو كالوارث يقر بالدين على مورثه يصح وان لم يكن ذمته مملوكة له لان
موجب اقراره استحقاق التركة من يده كذلك ههنا لما يوجب هذا الاقرار استحقاق مالية الرقبه
والكسب فيصح ولا يقال ان العبد يؤاخذ بهذا القدر الدين بعد العتق ولو لم يكن الدين واجبا في ذمته
باقرار المولى لما اخذ بعد العتق لانا نقول انما يؤاخذ به بعد العتق لان مالية رقبته صارت مشغولة
بالدين وقد اتلفها بالاعتاق فيضمن ويضمن العبد ايضا لان منفعة الاعتاق سلمت له وصارت
المالية المشغولة مصروفة اليه فيلزمه السعاية كالراهن المعسر اذا اعتق عبده المرهون يلزم
العبد السعاية وان لم يكن عليه دين لانه صرف اليه رقبة مشغولة بالرهن كذلك ههنا ثم ذكر الشيخ
مقدمة اخرى فقال واذا صار اي كان العبد اهلا للحاجة فانه مع الرق اهلا لهما كان اهلا
لقضاء الحاجة ايضا اذ لو لم يكن اهلا لوقع في الحرج وهو مدفوع واد في طريق الحاجة ملك اليد كما
ان اعلاها ملك الرقبة مع ملك اليد وهذا الكلام جواب عما قالوا انه بالرق خرج عن اهليه
التصرف لانه لم يبق اهلا لحكمه وهو الملك فقال انه باعتبار الحاجة بقي اهلا لملك اليد الذي هو من احكام
التصرف وهو اي اليد وتذكير الضمير كتذكير الخبر الحكم الاصلي للتصرف لان شرع التصرف لدفع الحاجة
وهي يندفع بالبدل اي تمكنه من الانتفاع يحصل بها وكان ملك اليد الحكم الاصلي التصرف في ملك
العين شرع للتوسل اليه ولقطع طمع الاغيار عن العين اذ الملك هو المطلق الحاجز اي المطلق للتصرف
المالك والحاجز للغير عن التصرف في المملوك بدون اذن المالك وهو المراد من قوله ضرب قدرة شرع
للضرورة اي لضرورة الوصل الى المقصود وتسميته قدرة توسع لانه الاختصاص المطلق الحاجز
كما قلنا الا انه لما كان مطلقا للتصرف كان من اسباب القدرة على الانتفاع فلذلك سماه قدرة وكذلك
اي وكما ان ملك اليد يثبت للعبد للحاجة ملك اليد غير مال ايضا فجاز ان يثبت للعبد لان الرق لا ينافي
مالية غير المال والدليل انه ليس بمال ان الحيوان يثبت دينا في الذمة في عقد الكتابة بمقابلة
اليد كما يثبت في النكاح والطلاق ولو كان ملك اليد مالا لما ثبت الحيوان دينا في الذمة في النكاح مع

المملوك في النكاح وهو منافع البضع في حكم المال لانا لا نسلم ان المملوك بالنكاح مال الا ترى انه
لا يصح اي لا يضمن بالاتلاف بقتل المراة وبالشهادة الكاذبة على الطلاق ولئن سلمنا انه
في حكم الاموال فذلك امر حكمي فظهر اثره في بعض المسايل لا في المتنازع ثبوت الحيوان في الذمة
فيه فانه ليس بمال حقيقة ولا حكما واذا كان كذلك اي واذا كان الامر كما بينا من بقاء اهلية العبد
للتكلم وكون الذمة مملوكه وكونه اهلا للملك الذي هو الملك الاصلي للتصرف كان العبد اصلا
في حكم العقد الذي هو حكم اي امر اصلي مقصود منه وهو ملك اليد والمولى يخلف العبد فيما
هو من الزوايد وهو ملك الرقبة لعدم اهليته له فالحاصل ان للتصرف حكمين احدهما مقصود
اصلي وهو ملك اليد والاخر امر زايد شرع وسيلة الى الاول وهو ملك الرقبة والعبد لم
يبق اهلا للثاني فهو اهل لما هو مقصود منهما وهو ملك اليد وكان في التصرف لنفسه حكمه الاصلي
له وكان تصرفه كشري رب المال شيا من مال المضاربة فانه يصح لافادة ملك اليد واعلم ان
لمشايخنا في ثبوت الملك للمولى طريقين احدهما ان ملك اليد بالتصرف يقع للعبد وملك الرقبة
للمولى في العبد مع عداها هذا عامل لنفسه لان عمل الانسان متى دار بين ان يقع له وبين ان يقع لغيره
كان واقعا له كالمكاتب فان كسبه للسيد من وجه ولنفسه من وجه ولم يجعل نايبا عن المولى بل هو
عامل لنفسه فكذا هنا والثاني ان ملك الرقبة لا يقع للمولى حكما للتصرف لانه ينعقد للعبد فيكون حكمه
له لانه نتيجة تصرفه الا انه لما لم يبق اهلا للتصرف بعد الايقاع له استحقه المولى لا بالتصرف ولكن بطريق
الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لقيام ملكه في الرقبة ولهذا قال ابو حنيفة رضي الله عنه دين العبد
يمنع ملك المولى في كسبه لان المولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث فثبت ان المولى يملك اكسابه
بسبب ملكه في رقبته لا بتصرف العبد والى هذا الطريق اشار الشيخ بقوله والمولى يخلفه فيما هو من الزوايد
ولا يقال لو كان العبد متصرفا لنفسه وكان حكم تصرفه واقعا له كان ينبغي ان ينفذ تصرف العبد المحجور بما
اذا اشترى ثم اعتق لسقوط حق المولى كما لو تزوج ثم اعتق وكما لو باع الراهن الرهن ثم افتكه ينفذ
العقد لسقوط حق المرتهن ولما لم ينعقد ههنا علم انه نايب عن المولى في التصرف لانا نقول العبد
وان كان متصرفا لنفسه يقع ملك الرقبة لمولاه فلما انعقد التصرف موجبا للملك للمولى لا تنفذه على العبد
بعد العتق عند زوال المانع من ثبوت الملك لان التصرف متى وقع لجهة لا ينفذ لجهة اخرى بخلاف النكاح
لانه ينفذ على الوجه الذي توقف اذ الملك واقع للعبد فيه وكذا في الرهن يكون الملك في الثمن للراهن فيمكن
تنفيذهما عند زوال المانع من غير تغيير وثبت بما ذكرنا ان العبد الماذون يتصرف لنفسه وان
حكمه الاصلي يثبت له كالمكاتب الا انه قبل الاذن كان ممنوعا عن التصرف لحق المولى مع قيام الاهلية
لان الدين اذا وجب في الذمة يتعلق بمالية الرقبة والكسب استيفاء فاذا اذن فقد رضي بسقوط حقه وكان

الإذن

الاذن فكا للحجر كالكتابة فلا يقبل التخصيص بنوع دون نوع فكان الحجر لهذين الشيئين بمنزلة الفك
العام الذي يحصل بالعتق وذلك يختص بنوع دون نوع سواء اطلق او صرح عن سائر الانواع
لان التقييد يصرف في غير ملكه فكذا ههنا قوله ولذلك اي ولان الملك لا يثبت للعبد بل للمولى
يخلفه فيه ولان الاذن غير لازم جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل وان هو اصيلا في
نفس التصرف وثبوت ملك اليد لانه لما لم يكن اهلا لملك الرقبة حتى وقع الملك للمولى كان هو كالوكيل
والمولى كالموكل حيث يثبت له الملك ولما كان للمولى حق الحجر عليه بعد الاذن بدون رضاه كما ان للموكل
عزل الوكيل بدون رضاه كان العبد الماذون في حكم بقاء الاذن بمنزلة الوكيل ايضا بخلاف المكاتب فان
المولى لا يملك عجزه اي عزله بدون تعجيز نفسه فلم يمكن جعله بمنزلة الوكيل في حكم بقاء الكتابة وفي
مسايل مرض المولى وفي حق بقاء الاذن في عامة مسايل الاذن والماذون كالوكيل فمن امثلة القسم
الاول ما اذن لعبده في التجارة ثم مرض المولى او باع العبد بعض ما كان في يده من تجارته او اشترى شيا
فحابى في ذلك بغبن فاحش او يسير ثم مات المولى فجميع ما فعل العبد جايز عند ابي حنيفة رضي الله
عنه من ثلث مال المولى لان الملك لما كان واقعا للمولى كما كان واقعا للموكل في تصرف الوكيل يتغير تصرف
العبد لمرض المولى لتعلق ورثته ملكه كما يتغير تصرف الوكيل بمرض الموكل وصار كان المولى باشره
بنفسه لاستدامة الاذن بعد مرضه فيعتبر من الثلث وكذا الحكم عندهما في المحاباة حتى لو باشرها
في صحة المولى كانت باطلة وان كان الذي حاباه بعض ورثة المولى كانت المحاباة باطلة لان مباشرة العبد
كمباشرة المولى والمريض لا يملك المحاباة في شيء مع وارثه ولو اقر الماذون في مرض مولاه بدين او غصب
او وديعة قايمة او مستهلكة او غيرها من دون التجارة وعلى المولى دين ثبت في صحته بدئ بدين الصحة
من تركته ومن رقبة العبد وكسبه فان فضل من رقبته وكسبه شيء فهو للذي اقر له العبد لان رقبته
وكسبه ملك المولى فاقراره فيه كاقرار المولى ولو اقر المولى كان دين الصحة مقدما فهذا مثله ففي
هذه المسايل وامثالها جعل الماذون فيما يرجع الى الملك كالوكيل والمولى بمنزلة الموكل حتى اعتبر
مرضه في هذه التصرفات ولم يعتبر صحة العبد ومن امثلة القسم الثاني ان العبد الماذون اذا اذن لعبده
في التجارة فحجر المولى الاول لا ينحجر الثاني كالوكيل اذا وكل وقد قال له الموكل اعمل برايك لا ينعزل بعزل
الاول ولو مات المولى صار محجورا كما لو مات الموكل صار معزولا وشرط العلم للماذون بالحجر لصحته
كما يشترط علم الوكيل بالعزل ولو اخرج الماذون من ملكه لم يبق العبد ولاية ان يقبض شيا
مما كان على غريمه وقت الاذن كالوكيل بالبيع له ولاية قبض الثمن بعد العزل ولو اذن للعبد في التجارة
ثم جن المولى جنونا مطبقا او ارتد والعياذ بالله وقتل فيه ولحق بدار الحرب صار العبد محجورا كالوكيل
يصير معزولا في هذه المسايل ونظايرها جعل العبد كالوكيل في حال بقاء الاذن قوله والرق

لا يؤثر في عصمة الدم الى اخره عصمة الدم وهو حرمة تعرضه بالاتلاف حقا له ولصاحب
الشرع على نوعين عندنا مؤثمة وهي التي يوجب الاثم على تقدير التعرض للدم ولا يوجب
الضمان اصلا ومقومة وهي التي يوجب الضمان والاثم جميعا على تقدير التعرض ثم ان كان
التعرض عمدا فالضمان هو القصاص فان كان خطأ فالدية والاثم يرتفع في العصمتين بالكفارة
وان كان القتل خطأ بالتوبة والاستغفار ان كان عمدا فالرق لا يؤثر في عصمة الدم مؤثمة كانت
او مقومة بالاسقاط والتنقيص وانما يؤثر في قيمته اي قيمة الدم جواب عما يقال كيف لا يؤثر
الرق في عصمة الدم وقد انتقصت قيمته الواجب بسبب العصمة بالرق فقال اثره في تنقيص
القيمة كما بينا لا في العصمة لان العصمة المؤثمة تثبت بالايمان والمقومة تثبت بدار الايمان
اي بالاحراز بها والعبد فيه اي في كل واحد من الامرين مثل الحر بلا نقصان اما في الايمان فظاهر
واما في الاحراز بالدار فلانه يتم بعد وجوده حقيقة بما يوجب القرار في هذه الدار بان
اسلم او التزم عقد الذمة والرق مما يوجب ذلك لان الانسان بالرق يصير تبعا للمولى فاذا
كان المولى محرزا بدار الاسلام يصير العبد محرزا بها ايضا كسائر امواله وكذلك اي ولكون العبد
مما يلا الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يقتل
الحر به لانتفاء المماثلة بينهما فيما يبتنى عليه القصاص وهو النفسية لانها عبارة عن ذات
موصوفة بانواع الكرامات التي اختص بها وصار بها اشرف من سائر الحيوانات وقد تمكن في العبد
معنى المالية التي تخل بتلك الكرامات واختلت النفسية بمجاورة المالية وكان العبد في مقابلة الحر
دونه في النفسية فالحر نفس من كل وجه والعبد نفس ومال فامتنع القصاص والدليل على انتقاص
النفسية انتقاص العدل ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دون الذكر في استحقاق الكرامات ولهذا
انتقص بل ديتها عن بدل دم الرجل لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس ولنا ما ذكرنا ان نفس العبد
معصومة على سبيل الكمال مثل نفس الحر في سبب العصمة والدليل على كمال العصمة وجوب القصاص
بقتله اذا كان القاتل عبدا ولو اختلت العصمة لما وجب القصاص بقتله اصلا لان ذلك يوجب شبهة الاباحة
ولا يجب القصاص مع الشبهة ومجاورة المالية لا تخل بالنفسية والعصمة لان الوصف الذي يبتنى عليه
القصاص ويثبت لاجله العصمة كونه متحملا امانة الله عز وجل اذ التحمل والاداء لا يمكن الا بالبقاء والبقاء
لا يتحقق بدون العصمة وهذا وصف له صلح لا ينفك عنه وما عداه من الحرية والمالكية والعقل
زايدة يثبت لتكميل الوصف المطلوب ولا تعلق للقصاص بها وقد وجدت المساواة ههنا في المعنى الاصلي
الذي يبتنى عليه القصاص وكملت العصمة لاجله فلا وجه لمنع القصاص فاما نقصان البدل فلنقصان الاوصاف
الزايدة فهي معتبرة في تنقيص البدل وتكميله فاما في حق القصاص فلا بدليل جريان القصاص بين الذكر والانثى

وثبوت التفاوت بينهما في البدل يوضحه ان العبد لو قتل عبدا ثم اعتق يستوفي القصاص منه ولو لم
يتساو الحر والعبد في المعنى الموجب للقصاص يمنع العتق عن الاستيفاء اذ المانع قبل الاستيفاء كالمانع
حالة الوجوب قوله واوجب الرق نقصا في الجهاد ولا شبهة في ان الرق لا يوجب خللا في قوى
البدن حتى لكن القدرة على نوعين قدرة بالمال وقدرة بالبدن والرق كما بينا ينفي مالكية منافع البدن
لانها تبع للبدن لقيامها به والبدن ملك المولى وملك الاصل علة لملك التبع وكانت المنافع ملكا له ايضا
تبعا للبدن غير ان الشرع استثنى منافع بدنه عن ملك المولى في بعض العبادات كالصلوة والصوم نظرا
للعبد ولم يستثن في البعض نظرا للمولى كالحج والجهاد فلهذا لا يحل له القتال بغير اذن المولى بالاجماع
وكذلك اي ولان الرق اوجب نقصا فيه قلنا لا يستوجب العبد السهم الكامل للغنيمة بحال وهو مذهب العامة
لانه ان نجح ولم يقاتل لا يكون له شيء لان مولاه التزم مؤنته للخدمة لا للقتال وكان كالتاجر وان قاتل
بغير اذن مولاه او باذنه يرضخ له ولا يسهم وعند اهل الشام يسهم للعبد والصبي والمراة لانه عليه
السلام اسهم يوم خيبر للنساء والصبيان والعبيد وتمسكت العامة بحديث فضالة بن عبد الله رضي
الله عنه انه عليه السلام كان يرضخ للمماليك ولا يسهم له ولان العبد غير مجاهد بنفسه فان للمولى ان
يمنعه من الخروج والقتال ولا يسوي بينه وبين الحر الذي هو من اهل الجهاد بنفسه ولكن يرضخ له
اذا قاتل لمعنى التحريض فان قيل اليس ان الامام اذا نفل عاما بان قال من قتل قتيلا فله سلبه فانه
يستوي في استحقاق السلب بين العبد والحر وربما كان سلب قتيله اكثر من سهم الحر فلم لا يجوز ان يستوي
بينهما في استحقاق السهم قلنا لان استحقاق السلب بعد التنفيل اما ان بالقتل او بالايجاب من الامام
ولا تفاوت بينهما في ذلك بخلاف استحقاق الغنيمة فانه باعتبار معنى الكرامة والعبد انقص حالا في اهلية
الكرامات من الحر الا ترى ان في استحقاق التنفيل سوي بين الفارس والراجل ولا يدل ذلك على انه
يجوز التسوية بينهما في استحقاق الغنيمة وما تمسكوا به من الحديث محمول على الرضخ لما روي عن عمير
مولى ابي اللحم انه قال شهدت خيبر وانا مملوك فلم يسهم لي رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا في السير
الكبير والمبسوط فتبين بما ذكرنا ان ما ذكر في بعض شروح المختصر ان المحجور هو الذي يستوجب الرضخ
فاما المأذون في القتال فيستوجب السهم الكامل لانه التحاقه بالحر بالاذن وهم قوله وانقطعت
الولايات متصل بقوله مثل الذمة والحل والولاية فبين الذمة والحل والولاية ثم شرع في بيان الولاية
يعني لا يثبت الولايات المتعدية مثل ولاية الشهادة والقضاء والتزويج وغيرها للعبد لانها تبتني على
القدرة الحكمية اذ الولاية تنفيذ القول على الغير شاء او ابى والرق عجز حكمي ينافي الولاية كما بينا في الولاية
وكما بينا في مالكية المال ثم الاصل في الولايات ولاية المرء على نفسه ثم يتعدى منه الى غيره ولذلك ولانقطاع
الولايات كلها بالرق بطل امان العبد المحجور عليه عن القتال اي امانة عن ابي حنيفة رضي الله عنه واحد قولي

عن ابي يوسف وعند محمد والشافعي واحدى الروايتين عن ابي يوسف رحمهم الله صح امانه لانه مسلم من اهل
نصرة الدين بما يملكه والايمان نصرة الدين بالقول فانه شرع لمنفعة تعود الى المسلمين وهي دفع شر الكفار
عنهم والنصرة بالقول مملوكة له اذ ليس فيها ابطال حق المولى بوجه فكان العبد فيها مثل الحر بخلاف
القتال بالنفس فانه نصرة فيما لا يملكه لان فيه ابطال حق المولى بتوجه عن منافعه وتعريض ماليته للهلاك
فلا يملكه العبد ولانه بالايمان يلزم حرمة التعرض لهم في نفوسهم واموالهم ثم يتعدى ذلك الى
غيره فصار كشهادته على رمضان ولانه يملك عقد الذمة فيملك الامان لانه اقوى من عقد الذمة
واحتج ابو حنيفة وابو يوسف ان الامان منه تصرف على الغير ابتداء فلا يصح وان لم يكن فيه ضرر على
المولى كالشهادة وذلك لانه الزام على الغير من غير ان يلزمه شيء لانه لا حق له في اموال الناس ولا في انفسهم
اغتناما واسترقاقا حتى لو قاتل لا يملك رضخا بل يملك مولاه وليس له حق القتل ايضا لانه ممنوع عنه
لحق المولى وشرعا واذا ثبت انه ليس امانه تصرفا على الغير ابتداء بطريق الولاية ولا ولاية له على الغير
لانه انما ثبت اذا كان كامل الولاية في نفسه والكمال في حقه لا يثبت الا بالحرية فلذلك لا يصح امانه وانه غير
مالك للجهاد يعني ان الامان من توابع القتال والعبد لا يملك الجهاد وان كان ترك القتال صورة لكنه
من جملة جهاد معنى لانه قد يتفق حاله يكون بالمسلمين ضعف فيكون المصلحة في الامان ليستعدوا
في الجهاد بعد الاستعداد فالجهاد من جملته وتوابعه ولان المقصود دفع شر الكفار واعزاز الدين
يحصل هذا المقصود كما يحصل بالجهاد واذا ثبت انه تبع وهو لا يملك الاصل والجهاد فلا يملك
ما هو من توابعه لان عدم الاصل باي علة كانت يدل على عدم التابع لان وجود التبع لوجود
الاصل لا بقاء الاصل ولا معنى لما قالوا انه بالامان التزم حرمة التعرض له في نفوسهم لانها انما
يكون كذلك اذا كان متمكنا من الجهاد واذا لم يكن متمكنا منه كان ملزما غيره ابتداء لا ملتزما وليس
للعبد هذه الولاية فاما عقد الذمة فيتمحض منفعته للمسلمين لان الكفار اذا طلبوا ذلك يفترض
اجابة الكفار اليه اذا طلبوا ذلك وفيه ابطال حق المسلمين في الاستغنام والاسترقاق فلا يملكه
الا ترى ان التصرف الذي توهم الضرر في حق المولى خاصة كالبيع والشرى لا يملكه العبد بنفسه فما
هو الحاق الضرر بالمسلمين اولى وانما لا يملكه ولا يلزم على ما ذكرنا صحة امان العبد المأذون له في القتال
بالاجماع فاجاب وقال وان كان العبد مأذونا له بالجهاد لم يصر بالاذن اهلا للولاية لبقاء الرق
وهو الرق فينبغي ان لا يصح امانهم بعد الاذن كما لا يصح شهادته وقضاؤه وجميع ما يتعلق بالولاية
لكنه انما يصح لان الامان بسبب الاذن في الجهاد يخرج عن اقسام الولاية باعتبار ان المأذون له في الجهاد
صار شريكا في الغنيمة من حيث انه استحق رضخا فيها فاذا امن فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة ثم لزمه
حكم الامان ثم تعدى الى الغير تحقيقا فلم يكن هذا الامان من باب الولاية فيصح مثل شهادته لرؤية

هلال

هلال رمضان حيث يصح لانها ليست من باب الولاية بل هي التزام الصوم على نفسه اولا ثم تعدى الحكم الى
غيره فان قيل العبد المحجور عن القتال مثل المأذون له في استحقاق الرضخ اذا قاتل فينبغي ان يصح امانهم
لشركته في الغنيمة ايضا قلنا قد ذكر في السير الكبير ان العبد اذا قاتل بغير اذن مولاه في القياس لا شيء
له لانه ليس من اهل القتال وانما يصير اهلا له عند اذن له المولى فيكون حاله كحال الحربي في المستأمن
ان قاتل باذن المولى يستحق الرضخ والا فلا وفي الاستحسان يرضخ له لانه غير محجور عن الاكتساب
وعما يتمحض منفعة فيكون حالة القتال وربما يقتل فاذا فرغ عن القتال سالما واصيب الغنيمة
وزال الضرر يثبت الاذن منه دلالة وهو نظير القياس والاستحسان في العبد المحجور اذا اجر نفسه
وسلم من العمل واذا تقرر هذا تبين انه لم يكن شريكا في الغنيمة حين امنهم اما على القياس فظاهر
وكذا على وجه الاستحسان لان الشركة انما يثبت له بعد الفراغ من القتال لا قبله وحين لم يثبت
الشركة لم يبق وقت الامان وحين امنهم لم يكن الشركة ثابتة فيكون الامان منه تعرضا لحق المسلمين
بالابطال ابتداء لان حقهم حين امن ثابت بالنظر الى السبب فكان من الولاية واجاب الامام البزدوي
رحمه الله بان الامان انما شرع لكونه وسيلة الى القتال في المستقبل للاستعداد لما ذكرنا فيملكه
من يملك القتال في المستقبل وهذا العبد الذي قاتل بغير اذن المولى واستحق الرضخ محجور عن
القتال في المستقبل لانا حكمنا بصحة قتاله ورفعنا الحجر عنه في الماضي لا في المستقبل فلا يملك
الامان وهو مثل العبد المحجور اذا اشترى شيئا وباعه وربح ربحا كثيرا كان تصرفه نافذا والربح
سالما للمولى لان تنفيذ تصرفه نفع محض في هذه الحالة ولكنه لو تبرع بشيء لا ينفذ اي لا يصح لان التبرع
انما صار مشروعا في حقه لكونه وسيلة الى التجارة في المستقبل والحجر المستقبل
ثابت فلا يصح التبرع منه فان قيل كيف يثبت الشركة للعبد في الغنيمة وقد ثبت الرق منافي مالكية
المال بل الشركة انما يثبت لمولاه لان رضخ العبد له لا للعبد والدليل عليه ما ذكر في السير الكبير
ان العبد المقاتل اذا اعتق بعد ما اصابوا غنائم فانه يرضخ لمولاه منها ولو اسلم الذمي المقاتل
بعد ما اصابة الغنيمة فانه يسهم له لان باسلام الذمي لا يتبدل المستحق فيمكن ان يجعل الاسلام
كالموجود عند ابتداء السبب وبعتق العبد يتبدل المستحق لان الرضخ يكون لمولاه مستحقا
بالعبد كما يكون السهم له مستحقا بالفرس وبعد العتق الاستحقاق للعبد فلا يمكن ان
يجعل العتق كالموجود عند ابتداء السبب لان ذلك يبطل استحقاق المولى اصلا فتبين ان لا شركة
للعبد اصلا في الغنيمة فينبغي ان لا يصح امانه وان كان مأذونا في الجهاد لانه يصير الزاما على الغير
ابتداء قلنا الاستحقاق ثابت للعبد بانه انسان مخاطب ولكن المولى يخلفه في ملك سائر اكسابه
فيكون الشركة ثابتة نظرا الى السبب بخلاف الفرس فانه ليس من اهل الاستحقاق اصلا والدليل

عليه ان العبد المقاتل باذن مولاه لو مات قبل الاحراز والغنيمة لا شيء لمولاه اعتبار الموت
من له سهم ولو مات الفرس في تلك الحالة بعدما جاوز الدرب لا يبطل سهم الفارس قوله
وعلى هذا الاصل وهو ان الرق لا ينافي مالكية غير المال من الدم والحيوة صح اقرار العبد محجورا
كان او ماذونا بالحدود والقصاص اي بما يوجب الحدود والقصاص عليه لانه لما كان مبقى على
اصل الحرية في حق الدم والحيوة حتى لا يملك المولى اراقة دمه واتلاف حيوته ولم يصح اقرار
المولى عليه بالحدود والقصاص كان اقرارا ملاقيا حق نفسه قصدا كما يصح من الحر ولا يمنع
صحته لزوم اتلاف ماليته التي هي للمولى لانه بطريق التبع كما بينا في الامان بخلاف اقرار العبد المحجور
بالمال حيث لا يصح في حق المولى لانه يلاقي حق الغير وهو ماليته حق المولى قصدا فيمنع الصحة قوله
وصح اقرار العبد بالسرقة المستهلكة ماذونا كان او محجورا عندنا حتى وجب القطع ولم يجب ضمان
المال وقال زفر رحمه الله لا قطع عليه ويؤخذ بضمان المال في الحال ان كان ماذونا وبعد العتق ان كان
محجورا لان اقراره في حق المال تلافه حقه ان كان ماذونا فانه يلاقي ذمته وهو منفك الحجر في ذلك فاما
في حق القطع فيلاقي نفسه والفك بحكم الاذن لم يتناولها الا ترى انه لو اقر بان نفسه لفلان كان
اقراره باطلا فكذا اقراره بما يوجب استحقاق نفسه او جزء منها يكون باطلا ووجه قولنا
ان وجوب الحد على العبد باعتبار انه ادمي مخاطب لا باعتبار انه مال مملوك وهو في هذا
المعنى مثل الحر ماذونا كان او محجورا فاقراره فيما يرجع الى استيفاء الحد كاقرار الحر ولهذا
لا يملك المولى الاقرار عليه بذلك وما لا يملك المولى على عبده فالعبد فيه بمنزلة الحر
كالطلاق يوضحه انه لا تهمة في اقراره لان ما يلحقه من الضرر باستيفاء العقوبة منه فوق
ما يلحق المولى والاقرار حجة عند انتفاء التهمة وبالقائه صح من الماذون يعني ان اقر العبد
الماذون بسرقة مال قايم بعينه في يده صح في حق المولى بالاجماع فيرد على المسروق منه
لان اقراره في حق المال لاقى حق نفسه وهو الكسب لانه منفك الحجر في ذلك فيصح وفي حق القطع
صح خلافا لزفر رحمه الله لما مر من الوجهين وفي المحجور اختلاف معروف اذا اقر العبد المحجور
بسرقة مال قايم في يده بعينه فعند ابي حنيفة رضي الله عنه يصح اقراره بهما اي بالحد والمال فيقطع
يده ويرد المال على المسروق منه وعند محمد رحمه الله لا يصح بهما فلا يجب القطع ولا الرد على المسروق
منه وهو قول زفر رحمه الله ايضا وعند ابي يوسف رحمه الله يصح بالحد دون فيقطع يده ويكون
المال للمولى وذلك اي الاختلاف المذكور فيما اذا كذبه المولى وقال المال مالي فاما اذا صدقه فانه يقطع
يده ويرد المال الى المسروق منه بلا خلاف وجه قول محمد ان اقرار المحجور عليه باطل لان كسبه ملك مولاه
وما في يده كان في يد المولى الا ترى انه لو اقر به بالغصب لا يصح فكذلك بالسرقة واذا لم يصح اقراره

في حق

في حق المال بقي المال في ملك مولاه فلا يمكن ان يقطع في هذا المال لانه ملك المولى ولا في مال اخر لانه لم يقر
بالسرقة فيه ثم المال اصل في هذا الباب بدليل ان المسروق منه لو قال ابغي المال دون القطع تسمع خصومته
وعلى العكس لا يسمع وان المال يثبت بدون القطع ولا يتصور ثبوت القطع قبل ثبوت المال فاذا لم يصح
اقراره فيما هو الاصل لم يصح فيما هو مبتنى عليه ايضا وجه قول ابي يوسف انه اقر بشيئين بالقطع
وبالمال للمسروق منه واقراره حجة في حق قطع دون مال فيثبت ما كان اقراره فيه حجة دون الاخر
لان احد الحكمين ينفصل عن الاخر الا ترى انه قد يثبت المال دون القطع كما اذا استشهد بالسرقة رجل
وامرأتان ويجوز ان يثبت القطع دون المال كما لو اقر بسرقة مال مستهلك وجه قول ابي حنيفة
رضي الله عنه انه لا بد من قبول اقراره في حق القطع لما بينا انه في ذلك مبقى على اصل الحرية ولان القطع
هو الاصل فان القاضي يقضي بالقطع اذا ثبت السرقة عنده بالبينة ثم من ضرورة وجوب القطع عليه
كون المال مملوكا لغير مولاه لاستحالة ان يقطع العبد في مال هو مملوك لمولاه وثبوت الشيء بما كان
من ضرورته كما لو باع احد التوأمين فاعتقه المشتري ثم ادعى البايع نسب الذي عنده يثبت نسب
الاخر منه ويبطل عتق المشتري فيه للضرورة فهذا مثله كذا في المبسوط قوله وعلى هذا
الاصل وهو ان الرق ينافي مالكية المال او ان الرق ينافي كمال الحال في اهلية الكرامات حتى ان ذمته ضعفت
برقه بحيث لم يحتمل الدين بنفسه قلنا في جنايات العبد خطاء ان رقبته تصير جزاء اي يجب العبد
للمجني عليه جزاء بجنايته والوجوب على المولى دون العبد فيقال للمولى عليك تسليم العبد بالجناية
الى وليها الا ان تختار الفداء بالارش فيتخير المولى بين الدفع بالجناية كما وجب والفداء بالارش وقال
الشافعي رحمه الله حكم جنايته على الادمي كحكم جنايته على البهيمة واتلاف المال ويقال للمولى
اما ان تؤدي او يباع عليك بالعبد فيكون الوجوب على العبد في الاصل كذا في الاسرار والخلاف
يظهر في اتباعه بعد العتق فعنده يؤاخذ بتكميل الارش بعد العتق وعندنا لا يؤاخذ به هو
يقول الاصل في ضمان الجناية وجوبه على الجاني واوجب الشرع على العاقلة حمالة عنه بطريق المساواة
لعذر الخطاء ولا عاقلة للعبد لان العقل بالقرابة وقد انقطع حكمها بالرق بالاجماع فبقي الضمان
عليه فيباع فيه ويستوفى منه بعد العتق فاما وجوب الدفع فغير مشروع في موضع على ان في شرع
الدفع تسوية بين قلة الجناية وكثرتها وهو مما يرده القياس ونحن نقول الواجب في باب القتل
ضمان هو صلة في جانب من وجب عليه كانه يهب شيئا مبتدا لان كون المتلف غير مال ينافي وجوب
الضمان على المتلف وكون الادمي مما لا ينبغي ان يهدر يوجب الحق للمتلف عليه فوجب الضمان صلة في جانب
المتلف وعوضا لجانب المتلف عليه ولكونه صلة لا يصح الكفالة بالدية كما لا يصح ببدل الكتابة كما لم يجب
بعد والجب الزكوة فيهما الا بعد حول بعد القبض كالهبة ثم كون هذا الضمان صلة يمنع الوجوب على

العبد لانه ليس باهل للصلة ولهذا لا يستحق عليه صلة الاقارب ولا يملك ان يهب شيئا وان لم يمكن ايجابه
عليه لكونه صلة ولا عاقلة له بالاجماع يجب عليهم ولا يمكن اهدار الدم جعل الشرع رقبة العبد
مقام الارش حتى لا يكون الاستحقاق على العبد ولا يصير الدم هدرا ايضا اذ الاصل في الدم ان يجب
بقدر الممكن ولان في ضمان الاستهلاك وجب الضمان في ذمة العبد واذا بيع فيه صار في المال الذاهب
وقد تعذر اعتبار الوجوب في الذمة هاهنا لكون الواجب صلة فيصار الى الدفع لان فيه ذهابه
بالجناية وهو مال ضمان الاستهلاك ولهذا لم يختلف الحكم بقلة الجناية وكثرتها فان ذلك يظهر
في حكم الوجوب في الذمة وقد تعذر هاهنا فيصير الذهاب به فيه وهذا لا يوجب التفرقة و
وقوله ولكنه صلة من تتمة قوله ما ليس بمال والضمير راجع الى ما وكانه احترز به عن وجوب
المهر في ذمة العبد فانه يجب مقابلا بما ليس بمال وهو ملك النكاح او منافع البضع الا انه يجب
عوضا عما حصل له من الملك او المنافع المستوفاة فلا يكون صلة والضمان هاهنا يجب عما ليس
بمال من غير ان يدخل في ملكه شيء فكان صلة قوله الا ان يختار المولى الفداء متصل بقوله
يصير رقبة جزاء اي في جميع الاحوال الا في حال مشية المولى الفداء فيصير اي الواجب عائدا الى
الاصل وهو الارش فانه هو الاصل في الخطأ عنده والنقل الى الدفع لعارض الرق فاذا عاد الامر
الى الاصل لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير الواجب بمعنى الحوالة الحقيقية وحاصل المسئلة
ان المولى اذا اختار الفداء وليس عنده ما يؤديه الى ولي الجناية كان الارش دينا في ذمته والعبد عند ابي
حنيفة رضي الله عنه لا سبيل لهم عليه وعندهما ان ادى الدية والا دفع العبد الى الاولياء الا ان
يرضوا ان يتبعوه بالدية فلم يكن لهم بعد ذلك ان يرجعوا على العبد وجه قولهما ان نفس العبد صار
حقا لولي الجناية الا ان المولى يتمكن من تحويل حقهم من العبد الى الارش باختياره الفداء فاذا
اعطاهم الارش كان هذا التحويل من محل الى محل فيه وفاء لحقهم فيكون صحيحا منه واذا كان
مفلسا كان هذا ابطالا لحقهم لا تحويلا الى محل يعدله فيكون ذلك باطلا من المولى وهذا لان الخيار
للمولى بطريق النظر من الشرع له انما ثبت على وجه لا يتضرر به صاحب الحق وان آل الى الضرر كان
باطلا كما في الحوالة فان انتقال الدين الى ذمة المحتال عليه ثابت بشرط ان يسلم لصاحب الحق فاذا لم يسلم
عاد الى المحيل كما كان ولان الاصل ان يكون الجاني هو المصروف الى جنايته كما في العمد وانما يصار الى الارش
في الخطأ اذا كان الجاني حرا لتعذر الدفع فكان اختيار المولى الفداء نقلا من الاصل الى العارض فكان
بمعنى الحوالة كان صاحب الحق احتال على المولى فاذا توى ما عليه بافلاسه يعود الى الاصل كما
في سائر الحوالات وابو حنيفة رضي الله عنه في جناية العبد خير المولى بين الدفع والفداء والمخير
بين الشيئين اذا اختار احدهما تعين ذلك واجبا من الاصل كالمكفر اذا اختار احد الانواع الثلاثة

فيهما

فههنا باختياره الفداء تبين ان الواجب هو الدية في ذمة المولى من الاصل وان العبد فارغ من الجناية
فلا يكون لاولياء الجناية عليه سبيل ولان الموجب الاصلي في القتل الخطأ هو الارش فانه هو الثابت
بالنص وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان
حين وقع في العبد صار مصيرا الى الدفع ضرورة انه ليس باهل للصلة فلما ارتفعت الضرورة باختيار
الفداء عاد الامر الى الاصل فلا يبطل بالافلاس وقيل هذه المسئلة مبنية على اختلافهم في التفليس
فعنده فلما لم يكن التفليس معتبرا لان المال غاد ورائح كان هذا التصرف من المولى تحويلا لحق الاولياء
الى ذمته لا ابطالا وعندهما لما كان التفليس معتبرا والمال في ذمة المفلس كان تاويا كان هذا الا
ختيار من الاموال ابطالا لحق الاولياء كذا في المبسوط وغيره اي الرق بجميع احكامه التي بيننا اصل
لا يخفى فروعه قوله واما المرض وكذا قيل المرض حالة البدن خارجة عن المجرى الطبيعي
وعبارة بعضهم هو هيئة للحيوان تزول بها اعتدال الطبيعة والمذكور في القانون ان المرض هيئة
غير طبيعية في بدن الانسان يجب عنها بالذات آفة في الفعل وآفة للفعل ثلث التغير والنقصان
والبطلان فالتغير كتخيل صورا لا وجود لها خارجا والنقصان ان يضعف اجره مثلا والبطلان العمى
وانه لا ينافي اهلية الحكم اي ثبوت الحكم ووجوبه على الاطلاق سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة
والزكوة او من حقوق العباد كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد والعبيد ولا اهلية العبادة ولما
لم يكن المرض منافيا للاهليتين كان ينبغي ان يجب على المريض العبادات كاملة كما يجب على الصحيح وانما
لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت الحجر عليه بسببه لكنه سبب الموت بواسطة ترادف الآلام
والموت عجز خالص حقيقة وكما ليس فيه ثبوت القدرة بوجه كان المرض من اسباب العجز
اي موجبا له بزوال القوى وانتقاضها ولما كان الموت علة لخلافة الورثة والغرماء في المال لان
بالموت تبطل اهلية الملك فيخلفه اقرب الناس والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذي
هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم في المال كان المرض من اسباب تعلق
الوارث والغريم بماله في الحال لان الحكم يثبت بقدر دليله ولان التعلق لما ثبت بالموت
حقيقة فيستند هذا الحكم الى اول المرض لان الحكم يستند الى اول السبب كمن جرح رجلا خطأ ثم كفر
قبل السراية ثم سرى يصح التكفير لان وجوب التكفير حكم متعلق بالموت فيستند الى سبب القتل فيظهر
في الاخرة لانه اذا اداها بعد الوجوب فيجوز وكذلك في مسئلتنا خراب الذمة وتعلق الدين بالمال حكم
الموت فيستند الى سببه وهو المرض ثم لكونه من اسباب العجز شرعت العبادات على المريض
بقدر المكنة اي الطاقة قائما او قاعدا او مستلقيا على ما عرف في فروع الفقه ولكونه من اسباب
تعلق حق الوارث والغريم بالمال كان من اسباب الحجر على المريض بقدر ما يقع به صيانة الحق اي

حق الوارث وهو الغريم وهو مقدار الثلثين في حق الوارث لتعلق حقه بهذا القدر وجميع
المال في حق الغريم ان كان الدين مستغرقا حتى لا يؤثر المرض اي في الحجر فيما لا يتعلق به حق غريم
مثل ما زاد على الدين ولو وارث مثل ما زاد على ثلثي ما بقي من الدين او على ثلثي الجميع ان لم يكن
ان لم يكن عليه دين ومثل ما يتعلق بحاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر
المثل ونحوها قوله وانما يثبت به اي بالمرض الحجر اذا اتصل بالموت مستندا الى اول المرض
لان علة الحجر مرض مميت لا نفس المرض فقبل وجود الوصف لا يثبت الحجر لعدم تمامه بوصفه
واذا اتصل بالموت صار اصل المرض موصوفا بالاماتة والسراية الى الموت من اوله لان الموت
يحصل بضعف القوى وترادف الآلام وكل جزء من المرض مضعف موجب للالم بمنزلة جراحات
متفرقة سرت الى الموت فانه يضاف الى كلها دون الاخير فتم المرض علة الحجر باتصاله بالموت
من حين اصل المرض اسناده كالنصاب صار متصفا بالنماء عند تمام الحول من اول الحول فيستند
حكمه وهو الحجر الى اصل المرض والتصرف وجد بعده فصار تصرف محجور عليه لكن لما يعلم قبل
اتصاله بالموت انه يتصل به ام لا لم يكن اثباته الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق فقبل كل
تصرف واقع في المرض الى اخره كالاعتاق اذا وقع على حق غريم بان اعتق المريض عبدا
من ماله المستغرق بالدين او وارث بان اعتق عبدا قيمته يزيد على الثلث فحكم هذا المعتق
حكم المدبر قبل الموت حتى كان عبدا في شهادته وسائر احكامه واذا لم يقع اعتاقه على
حق الغريم او وارث بان كان في المال وفاء بالدين وهو يخرج من الثلث نفذ في الحال لعدم تعلق
احد به قوله وكان القياس ان لا يملك المريض الايصاء لما قلنا ان المرض سبب تعلق حق
الغير بالمال وذلك يوجب الحجر والايصاء تبرع فلا يصح منه لكونه محجورا عليه كما لا يصح من العبد
والصبي ولكن الشرع جوز ذلك اي الايصاء نظرا له بقدر الثلث لقوله عليه السلام ان الله تصدق
عليكم بثلث اموالكم في اخر اعماركم زيادة في اعمالكم فضعوه حيث شئتم ولقوله عليه السلام
في حديث سعد بن مالك رضي الله عنه حين قال افاوصي بمالي كله الى ان قال فبثلثه الثلث والثلث
كثير لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس استخلاصا اي استخلاصا
واستيثارا له على الورثة بالقليل وهو الثلث ليعلم استخلاص القليل دون الكثير ان الحجر والتهمة
اي التهمة ايثار الاجنبي على الوارث باعتبار ضغينة كانت له معه فيه اي في الاصل حتى
يستحب ان ينقص الوصية من الثلث ولا يبلغها الى الثلث لما عرف وقوله نظرا له تعليل لجواز
الايصاء وقوله استخلاصا تعليل لجواز الايصاء قوله استخلاصا تعليل للاكتفاء
على الثلث ان جاز ذلك ولو قيل لكن الشرع جوز ذلك بقدر الثلث نظرا واستخلاصا لكان

ويحتمل ان يكون استخلاصا بدلا من نظرا فيستقيم بغيره او يكون عطفا بغير واو على مذهب
من جوزه قوله ولما تولى الشرع الايصاء للورثة مفوضا الى الميت بعض في ابتداء الاسلام
لقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف وف
وقد كان يجري في ذلك ميل البعض ومضارة البعض فنسخ ذلك بقوله تعالى يوصيكم الله
في اولادكم للذكر الاية وقد بين النبي عليه السلام ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه
الا لا وصية للوارث قال الشيخ رحمه الله اشار الى ما ذكرنا بقوله تولى الشرع الايصاء للورثة
اي بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وابطل ايصاءه الى نسخ ايصاء المريض للورثة بتوليه
بنفسه لعجز العبد عن حسن التدبير في مقدار ما يوصى به لكل واحد لجهله بذلك كما قال الله
تعالى لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا او بقصده مضارة البعض كما وقعت الاشارة اليه في قوله
تعالى غير مضار وكان هذا نسخ تحويل كنسخ قبلة الى الكعبة بطل ذلك اي ايصاء العبد لهم من كل
وجه ويمكن ان يجعل هذا جواب سؤال وهو ان يقال لما اجاز الشرع له الايصاء بالثلث واستخلصه
للمريض كان ينبغي ان يجوز ايصاؤه بذلك للوارث لعدم تعلق الورثة به كما جاز للاجنبي وكما لو وهب
شيئا من ماله لبعض ورثته في حالة الصحة مع ان الشرع شرع في حق المريض الوصية للورثة بقوله
تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الاية لكن الشرع لما تولى ايصاء الورثة بنفسه ونسخ ايصاءه
لهم بطل ذلك من كل وجه صورة ومعنى حقيقة وشبهة سواء لان الصورة والشبهة ملحقان
بالحقيقة في موضع التحريم ثم بين امثلة هذه الاشياء فمثال الصورة بيع المريض من الوارث شيئا من
اعيان التركة فانه لا يصح اصلا عند ابي حنيفة رضي الله عنه سواء كان بمثل القيمة او لم يكن وعندهما
يصح بمثل القيمة لانه ليس في تصرفه ابطال حق الورثة عن شيء مما يتعلق حقهم به وهو
المالية فكان الوارث والاجنبي فيه سواء يوضحه انه كما كان ممنوعا عن الوصية للوارث كان
ممنوعا عن الوصية بما زاد على الثلث للاجنبي ثم البيع بمثل القيمة من الاجنبي في حق صحيح ولا
يكون ذلك وصية بشيء فكذلك مع الوارث وابو حنيفة رضي الله عنه يقول انه اثر بعض ورثته
بعين من اعيان ماله بقوله وهو محجور عن ذلك لحق سائر الورثة فلا يجوز كما لو اوصى بان يعطى احد
ورثته بهذه الدار بنصيبه من الميراث وهذا لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعين فيما
بينهم حتى لو اراد بعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث لا يملك ذلك بدون رضا
سائر الورثة فكما لو قصد ايثار البعض بشيء من المالية رد عليه قصده فكذلك اذا قصد
ايثاره بالعين فلذلك منعه بيعه منه بمثل القيمة وباكثر بخلاف الاجنبي فانه غير ممنوع
من التصرف معه فيما يرجع الى العين وانما منع من ابطال حق الورثة عن ثلثي ماله وليس في البيع

مثل القيمة من الاجنبي ابطال حق الورثة بشيء من ماله وتبين بما ذكرنا ان البيع من الوارث ايصال له صورة
من حيث انه ايثار له بالعين وان لم يكن ايصالا معنى لاسترداد العوض منه بقضية عقد المعاوضة
ومثال الايصال مع الاقارير فان المريض اذا اقر بعين او بدين لوارثه لا يصح عندنا وقال الشافعي رحمه
الله يصح لان الحجر بسبب المرض انما ثبت عن التبرع بما زاد على الثلث مع الاجنبي وعن التبرع مع الوارث
اصلا ولا حجر عليه فيما يرجع الى السعي في فكاك رقبته فان اقراره في الصحة والمرض سواء
الا ترى ان اقراره بالوارث صحيح مع ان فيه اضرارا بالوارث المعروف فكذا اقراره للوارث
قلنا ان اقراره لبعض الورثة تهمة الكذب اذ من الجائز ان يكون غرضه في هذا الاقرار ايصال
مقدار المال المقر به الى الوارث بغير عوض فيكون وصية من حيث المعنى وان كان اقرارا صورة
فيكون حراما لان شبهة الحرام حرام ولان الاقرار وان كان اخبارا فقد جعل كالايجاب من وجه
حتى ان من اقر لانسان بجارية لا يستحق اولادها واذا كان كالايجاب من وجه فهو ايجاب مال اعاله
بمال والمريض ممنوع بيع الوارث اصلا فرجحنا هذا الجانب في حق الوارث ورجحنا جانب الاقرار في حق
الاجنبي وصححناه في جميع المال وهذا بخلاف الاقرار بالوارث لانه لم يلاق محلا تعلق به حق الورثة وكذا
لم يصح اقرار المريض باستيفاء دينه الذي على الوارث منه وان لزم للوارث الدين في حال صحة المقر
لان ايصاله بمالية الدين من حيث المعنى لانها تسلم له بغير عوض وكذا لو كان وارثه كفيلا عن اجنبي
للمريض عليه دين او كان اجنبي كفيلا عن وارثه الذي عليه دين بطل اقراره باستيفائه لتضمنه
براءة الوارث عن الدين او عن الكفالة قوله وان لزمه في الصحة رد لما روي عن ابي يوسف
رحمه الله انه اذا اقر باستيفاء دين كان له على الوارث في حال الصحة يجوز لان الوارث لما عامله
في الصحة فقد استحق براءة ذمته عند اقراره باستيفاء الدين فلا يتغير ذلك الاستحقاق بمرضه
الا ترى انه لو كان دينه على اجنبي فاقر باستيفائه في مرضه كان صحيحا في حق غرماء الصحة لكنا نقول
اقراره بالاستيفاء في الحاصل اقرار بالدين لان الديون تقضى بامثالها فيجب للمديون على صاحب
الدين عند القبض مثل ما كان له عليه ثم يصير قصاصا بدينه وكان هذا بمنزلة الاقرار بالدين
فلا يصح بخلاف اقراره بالاستيفاء من الاجنبي لان المنع هناك من غرماء الصحة وحق الغرماء
وعند المرض لا يتعلق بما يمكن استيفاء ديونه منه فلم يصح اقراره بالاستيفاء محلا تعلق حقهم
به فاما حق الورثة فيتعلق بالعين والدين جميعا لان الورثة خلافة والمنع من الاقرار للوارث انما كان
لحق الورثة فاقراره بالاستيفاء في هذا كالاقرار بالدين لانه صادف محلا هو مشغول بحق الورثة
فلا يجوز مطلقا كذا في المبسوط ومثال الحقيقة ظاهر ولهذا لم يذكره الشيخ رحمه الله واما مثال الشبهة
فهو اذا باع المريض الحنطة الجيدة بالرديئة او الفضة الجيدة بالرديئة من وارثه فانه لا يجوز لان فيه

شبهة

الوصية بالجودة اذ عدوله عن خلاف الجنس الى الجنس يدل على ان غرضه ايصال منفعة الجودة
اليه فانها لا تتقوم عند المقابلة بالجنس فتقومت الجودة في حقه دفعا للضرر فان حقهم تعلق
بالاصل والوصف جميعا كما تقومت في حق الصغار دفعا للضرر عنهم فان الاب او الوصي لو باع مال
اليتيم من نفسه او من غيره يتقوم الجودة فيه حتى لم يجز بيع الجيد من ماله بالردي من جنسه اصلا
كذا ههنا الا ترى انه لو باع الجيد بالردي من الاجنبي تعتبر خروجه من الثلث ولو لم يكن الجودة معتبرة
لا تعتبر خروجه من جميع المال قوله وحجر المريض عن الصلة نحو الهبة والصدقة والمحاباة
وغيرها الا من الثلث لما قلنا من تعلق حق الغير بماله فالموجب للحجر ومن الطرق المالية ان اداه
بنفسه في مرضه معتبر من الثلث سواء وجبت مالا من الابتداء كالزكوة وصدقة الفطر او صارت
مالا بسبب العجز كالفدية في الصلوة والصوم والانفاق في الحج وان لم يؤده بنفسه لا يصير دينا في
التركة بعد الموت مقدما على الميراث ثم ان اوصى به ينفذ من الثلث كسائر التبرعات وان لم يوص
به سقط في احكام الدنيا وان كان يؤاخذ به في الآخرة وعند الشافعي رحمه الله ان اداه بنفسه كان
معتبرا من جميع المال وان لم يؤده يصير دينا في جميع التركة مقدما على الميراث والوصية كديون
العباد اوصى بها او لم يوص فتبين به ان قولنا عندنا متعلق بالمسئلتين واشارة الى الخلاف فيهما
احتج الشافعي بحديث الخثعمية فانه عليه السلام شبه فيه دين الله تعالى بدين العباد بقوله ارايت
لو كان على ابيك دين كنت تقضيه الحديث ثم دين العباد تقضى من جميع التركة مقدما على الميراث
فكذا دين الله تعالى ولانه حق مطالب به في حياته وتجري النيابة في ايفائه فيستوفى من تركته بعد وفاته
كديون العباد وذلك لان المال خلف عن الذمة بعد الموت في الحقوق التي تقضى بالمال والوارث قائم
مقام المورث في اداء ما يجري في النيابة في ادائه الا ترى ان بعد الايصاء يقوم مقامه في الاداء وكذلك
قبله ولنا ان المالية تخرج من ملك الذي كان فصار ملكا للوارث ولم يجب على الوارث شيء يؤاخذ ملكه
به فلا يصير دينا في التركة وهذا لان حق الله تعالى متى اجتمع مع حق العبد في محل تقدم حق العبد ثم الواجب
في حقوق الله تعالى فعل الايفاء لا نفس المال ولا يصح فيه اقامة المال مقام الذمة بعد الموت ولا
يمكن ان يجعل الوارث نائبا في الاداء لان الواجب عبادة فلا بد فيه من فعل من يجب عليه حقيقة او
حكما وخلافة الوارث تثبت جبرا بدون اختيار المورث ومثلها لا يتادى العبادة واستيفاء الواجب
لا يجوز الا من الوجه الذي وجب فاذا لم يكن ايجابه من ذلك الوجه لم يبق اصلا الا ان يوصي
فيكون تبرعا وصية كسائر التبرعات فينفذ من الثلث قوله ولما تعلق حق الغرماء الى آخره
اشار الى الجواب عما قيل ان حق المرتهن قد تعلق بالمرهون كما تعلق حق الغرماء والوارث بالمال في المرض
ثم هو اقوى لانه مانع عن التصرف في الرهن والانتفاع به للراهن وحق الوارث والغرماء لا يمنع من ذلك ثم حق المر

فهو لا يمنع نفاذ الاعتاق الراهن لبقاء الملك فينبغي ان لا يمنع حق الوارث والغريم ايضا لبقاء الملك قلنا
انما تعلق حق الغرماء والورثة بالمال صورة ومعنى في حق انفسهم اما معنى فظاهر واما
صورة فلان المريض لا يملك البيع من وارثه بمثل القيمة وباكثر كما لا يملك ان يحابيه ولا يملك الوارث
ان يأخذ نصيبه عينا من التركة ايضا بدون رضا الباقي ومعنى في حق غيرهم وهم الاجانب حتى
صار بيعه مع الاجنبي بمثل القيمة وسوق هذا الكلام يشير الى حق الغرماء متعلق بالمعنى وهو
المالية لا بعين المال ولهذا كان للوارث ان يستخلص العين لنفسه بقضاء الدين من موضع اخر ذكر
في الذخيرة ايضا ان الحر المحجور عليه بسبب الدين اذا باع ماله من احد الغرماء بمثل قيمته صح كما لو باعه
من اجنبي بمثل القيمة ولكن لو قاص الثمن بدينه لا يجوز لان المقاصة ايثار للبعض بالقضاء وانه ممنوع
عنه كالمريض مرض الموت فهذه الرواية تدل على ان بيع المريض من الغريم بمثل القيمة يجوز فتبين
بهذا ان حق الغرماء متعلق بالمعنى دون الصورة في حق انفسهم كما في حق الاجانب فكان الضمير
في حق انفسهم وغيرهم راجعا الى الورثة دون الغرماء وكان لفظ الغير متناولا للغرماء والاجانب
جميعا اي حق الكل متعلق بالمال لحق الورثة متعلق به صورة ومعنى في حق انفسهم ومتعلق به
ايضا معنى في حق غيرهم من الاجانب والغرماء وحق الغرماء يتعلق به معنى لا صورة في حق
انفسهم وفي حق غيرهم واذا كان كذلك صار اعتاق المريض واقع على محل مشغول بعينه بحق
الغير اي حق ملك الرقبة صورة ومعنى او صورة او معنى بلا صورة فلم ينفذ الى اخر ما ذكر
في الكتاب وهذا اي المرض مع احكامه اصل كثير الفروع قوله واما الحيض والنفاس
فكذا الحيض في الشريعة دم ينفضه رحم المراة السليمة عن الداء والصغر واحترز بقوله رحم
المراة عن الرعاف والدماء الخارجة من الجراحات وعن دم الاستحاضة فانه دم عرق لا دم رحم وبقوله
السليمة عن الداء عن النفاس فان النفساء في حكم المريضة حتى اعتبر تبرعها من الثلث وبالصغر
عن دم تراه من هي دون بنت تسع سنين فانه ليس بمعتبر في الشرع والنفاس الدم الخارج من قبل
المراة عقيب الولادة لا يعدمان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانهما لا يخلان بالذمة ولا بالعقل
والتمييز ولا بقدرة البدن وكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلوة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة عن الحيض
والنفاس شرطت للصلوة موافقا للقياس كالطهارة عن ساير الاحداث والانجاس وشرعت الصلوة
بصفة اليسر فانها وان وجبت بقدرة ممكنة لكن في شرعها نوع يسر من حيث انها وجبت خمس المرات
في اليوم والليلة ولم يجب خمسين مرة كما في الامم الماضية ومن حيث ان الحرج مدفوع فيها بل يحق المصلي
حرج في القيام سقط القيام عنه الى القعود والى الايماء الاسل[illegible] على ما عرف وفي
فوت الشرط فوت الاداء لضرورة توقف المشروط على الشرط وفي وضع الحيض والنفاس ما يوجب

الحرج

الحرج في القضاء يعني ان الحيض والنفاس وضعا في الشرع على وجه يؤدي الى الحرج في القضاء اي قضاء
الصلوات فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلثة ايام ولياليها كان الواجب داخلا في حد التكرار لا محالة وكذا
النفاس في العادة يكون اكثر من مدة الحيض فيتضاعف الواجب فيه وهو مستلزم للحرج وهو
مدفوع شرعا فكذلك اي للزوم الحرج وضع سقط القضاء عن الحائض والنفساء وقد جعلت الطهارة
عنهما اي عن الحيض والنفاس شرطا لصحة الصوم ايضا وهو ما روي ان النبي عليه السلام الحائض
تدع الصوم والصلوة في ايام اقرائها وما روي عن عايشة رضي الله عنها انها قالت لامراة سالتها
ما بالنا تقضي الصوم ولا نقضي الصلوة في الحيض احرورية انت كنا على عهد رسول الله صلى الله عليه
وسلم نقضي الصوم ولا نقضي الصلوة بخلاف القياس لان الصوم يتادى مع الحدث والجنابة بالاتفاق
فيجوز ان يتادى مع الحيض والنفاس ايضا لولا النص فيوثرا شتراطها في المنع من الاداء ولم
يتعدا الى القضاء اي اسقاط القضاء يعني لما كانت الطهارة عن الحيض والنفاس شرطا لاداء
الصوم بخلاف القياس لا يظهر لزومها فيما وراء صحة الاداء بل جعل في حق القضاء كان الطهارة
ليس بشرط فانها تركت الاداء مختارة فيجب القضاء ولم يكن في قضائها اي قضاء الصوم حرج
لان الحيض لا يزيد على عشرة ايام ولياليها فلا يتصور ان يكون مستغرقا لوقت الصوم وهو الشهر
فلم يسقط اصل الصوم اي اصل وجوبه عن الامة وان سقط ادا ء كمن اغمي عليه مادون
يوم وليلة فان قيل ينبغي ان يكون القياس مسقطا للقضاء اذا استوعب الشهر كما كان
مسقطا للقضاء اذا استوعب الشهر كما كان مسقطا لقضاء الصلوة قلنا حكمه ما ذ
خوذ من الحيض في الصوم والصلوة فلما لم يكن الحيض مسقطا للصوم بوجه كان حكم النفاس
في النفاس كذا وان استوعب الشهر ولما اسقط الحيض الصلوة لا محالة اسقط النفاس ايضا
وان لم يستوعب اليوم والليل وكذا وقوعه في وقت الصوم من النوادر فلا يبنى الحكم عليه كالاء
غماء اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة فان وقوعها في اوان الصلوة من اللوازم
فاثر في اسقاط القضاء لدخول الواجب في حد التكرار لا محالة ولا يلزم عليه الجنون فانه
يسقط القضاء عند استغراق الشهر وان كان وقوعه في وقت الصوم من النوادر
لان الجنون يعدم الاهلية اصلا وكان القياس فيه ان يسقط وان لم يستوعبه الا انا تركناه
بالاستحسان اذا لم يستوعب كما بينا فاما النفاس بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء
فافترقا كذا في بعض فوائد هذا الكتاب قوله واما الموت فكذا الموت ضد الحيوة
انه امر وجودي [illegible] السنة لقوله تعالى الذي خلق الموت والحيوة ولهذا قيل
تفسير الموت بزوال الحيوة تفسير له بلازمه لانه لما كان ضد الحيوة يلزم من وجود

زوال الحيوة ولما كانت الحيوة من اسباب القدرة كان الموت موجبا للعجز لا محالة لفوات الشرط
فلهذا قال انه عجز كله اي ليس فيه جهة القدرة بوجه واحترز به عن المرض والرق
والصغر والجنون فان العجز بهذه العوارض متحقق ولكنه ليس بخالص لبقاء القدرة
فيها للعبد بخلاف الموت فنافى الاهلية احكام الدنيا مما فيه تكليف احكام الدنيا
تعتمد القدرة فاذا تحقق العجز اللازم الذي لا يرجى زواله سقط التكليف بها في الاسا
ضرورة وهو الاداء عن اختيار هذا العرض بالنسبة اي المكلف من حيث الظاهر
فاما بالنسبة الى صاحب الشرع فالمقصود من المكلف تحقيق الابتلاء ليظهر ما علم على
ما علم مع بقاء اختيار العبد فيكون مبتلى بين ان يفعله باختياره فيثاب عليه وبين
ان يتركه باختياره فيعاقب عليه ولهذا اي لفوات العرض وهو الاداء عن اختيار قلنا
ان الزكوة تبطل او يسقط عن الميت في حكم الدنيا حتى لا يجب اداؤها من التركة خلافا للشافعي رحمه
الله بناء على ان الفعل هو المقصود في حقوق الله تعالى عندنا وقد فات وعنده المال هو المقصود
دون الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان ياخذه مقدار الزكوة وسقط الزكوة عنده كما
في دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ ولا يسقط به الزكوة كما مر بيانه وكذلك اي ومثل حكم
الزكوة حكم ساير القرب في السقوط وانما بقي عليه المأثم لا غير لان الاثم من احكام الاخرة وهو
ملحق بالاحياء فيها قوله واما القسم الثاني وهو الذي شرع عليه لحاجة غيره فلا يخ اما ان كان
متعلقا بالعين كالمرهون والمستاجر والمغصوب والمبيع والوديعة فيبقى ببقاء العين على تا
وبله العين لان فعل العبد في العين غير مقصود اذ المقصود في حقوق العباد هو المال والفعل تبع
لتعلق حوائجهم بالاموال واذا كان كذلك بقي حق العبد في العين بعد موت العبد من كانت
العين في يده لحصول المقصود وان فات الفعل منه وان لم يكن متعلقا بالذمة فلا يخ من ان وجوبه
بطريق الصلة كالنفقة او لم يكن كالديون الواجبة بالمعاوضة فان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة
حتى ينضم اليه اي الى الذمة على تاويل المذكور او الضمير راجع الى المجرد لان الرق يرجى
زواله غالبا بالاعتاق لانه امر مندوب وهذا الموت لا يرجى زواله غالبا وان احتمل ذلك بطريق
الكرامة كما كان في زمان عيسى عليه السلام وعزير عليه السلام بطريق المعجزة فلما
لم يحتمل ذمة العبد بدون انضمام مالية الرقبة والكسب اليها لضعفها لا تحمله ذمة الميت
بالطريق الاولى قوله ولهذا اي ولان الذمة لا تحمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة رضي الله
عنه ان الكفالة على الميت المفلس لا يصح اذ لم يبق كفيل لان الذمة ثابتة للانسان
بحيث لا يحتمل بنفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا بفوات محله وان بقي في احكام الاخرة

وذلك

وذلك لان الذمة ثابتة للانسان مخاطبا محتملا لامانة الله تعالى وبالموت خرج من اهلية الخطاب
والتحمل لعدم صلاحيته لهما فعرفنا ان ذمته لم يبق صالحة لوجوب الحقوق في احكام الدنيا
وان بقيت من احكام الاخرة لكون الميت بعد الحيوة الاخرة كالجنين بعد الحيوة الدنيا الا ترى
انها لم يبق محلا لوجوب الحقوق فيها ابتداء بعد الموت وكما يشترط المحل لابتداء
الالتزام يشترط لبقاء الحق لان ما يرجع الى المحل الابتداء والبقاء فيه سواء فثبت ان الدين
لم يبق في احكام الدنيا لعدم محله ويدل على سقوطه في احكام الدنيا ما اشار اليه في الكتاب
وهو ان ثبت الدين اي وجوده يعرف بالمطالبة ولهذا فسر الدين بانه وصف شرعي يظهر اثره
في وجوب المطالبة وقد سقطت المطالبة ههنا لاستحالة مطالبة الميت بالدين وعدم جواز
مطالبة غيره اذ لم يبق مال يؤمر الوارث او الوصي بالاداء منه ولا كفيل ليطلب بها الكفالة
شرعت لالتزام المطالبة بما على الاصيل لا الالتزام اصل الدين بدليل بقاء العين الدين
بعد الكفالة على الاصيل كما كان قبلها واستحالة حلول الشيء الواحد محلين في وقت واحد حد
وقد عدمت المطالبة ههنا فلا يصح التزام المطالبة بعد سقوطها الا ترى ان هذا الدين
في حكم المطالبة دون دين الكتابة اذ المكاتب يطالب بالمال وان كان لا يجبر فيه وهناك
لا يصح الكفالة لتاديها الى ان تكون ما على الكفيل ازيد مما على الاصيل فههنا اولى لانها
يؤدي الى ان يلزم على الكفيل ما ليس على الاصيل اصلا بخلاف العبد المحجور يقر بالدين
فيكفل عنه رجل صح هذا التكفل منه وان لم يكن العبد مطالبا به لان ذمة العبد في حق
نفسه كاملة لانه حي عاقل بالغ مكلف فيكون محلا للدين والمطالبة ثابتة اذ يتصور ان
يصدقه المولى فيطالب في الحال ويتصور ان يعتقه المولى فيطالب بعد العتق فلما تصورت المطا
لبة في الحال وفي ثاني الحال بقيت المطالبة مستحقة عليه فيصح التزامها بعد الكفالة فيؤخذ
الكفيل به في الحال وان كان الاصيل غير مطالب به لان تاخير المطالبة عن الاصيل مع توجهها
لعذر عدم في حق الكفيل كمن كفل عن دين عن مفلس حيث يؤاخذ به في الحال وان لم يؤاخذ الاصيل
لان العذر الموجب وهو الافلاس مختص بالاصيل بخلاف ما اذا كفل بدين مؤجل على الاصيل
حيث لا يطالب به الكفيل قبل حلول الاجل لان المطالبة قد سقطت عن الاصيل الى انقضاء الاجل فلا
يطالب الكفيل على التزامها في الحال قوله وانما ضمت المالية اليها جواب عما يقال لما كملت
ذمته في حقه ينبغي ان لا يحتاج ضم مالية الرقبة اليها لاحتمال الدين كما في حق الحر فقال انما
ضمت مالية الرقبة الى الذمة لاحتمال الدين في حق المولى ليمكن استيفاء الدين من الما
لية التي هي حق المولى اذ اطلب الدين في حقه لان الذمة ليست بكاملة في حق العبد وقال ابو يوسف

ومحمد والشافعي رحمهم الله يصح الكفالة عن الميت ان لم يخلف مالاً ولا كفيلا لان الدين واجب بعد
موته اذ الموت لم يشرع مبرئا للحقوق الواجبة عليه ولا مبطلا لها الا ترى انه لو خلف به كفيل
به انسان بعد موته صح ولو كان موته مفلسا يوجب سقوط الدين عنه لما صحت الكفالة بعد
الموت وان كان به كفيل لان براءة الاصيل يوجب براءة الكفيل والا ترى ان السبب لوجوب
الدين عليه ابتداء فانه لو حفر بيرا على قارعة الطريق فتلف فيه انسان بعد موته يجب عليه
فلان لا يبقى عليه الدين الواجب في حيوته كان اولى فيثبت ان الدين باق في ذمته بعد الموت وهو
واجب التسلم والايفاء موصوف بانه يطالب حقا للمدعي ولهذا يطالب به في الاخرة بالاجماع ولو
ظفر يطالب به في الحال ولو تبرع احد عن الميت بالاداء ثبت حق الاستيفاء وهو فوق المطالبة اذ
الاستيفاء هو المطلوب منها فلما كان حق الاستيفاء باقيا علم ان المطالبة مملوكة ايضا لكنه عجز عن المطالبة
لافلاس الميت كدرة الانسان اسقطها احد في البحر كانت مملوكة لصاحبه ولا يأخذه العجز والعجز عن
المطالبة لا يمنع صحة الكفالة كما لو كفل عن حي مفلس وكما لو كان الدين موجلا قالوا وجميع ما ذكرنا مؤيد بما
روي ان النبي عليه السلام اتي بجنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين قالوا نعم درهمان
او ديناران فامتنع عن الصلوة عليه فقال علي وابو قتادة رضي الله عنهما علي يا رسول الله فلو لم يصح الكفالة
لما صلى لان المانع كان هو الدين ومتى لم يصح الكفالة لم يتغير حكمه فبقي مانعا والجواب عنه انا لا نسلم ان
هذا الدين مطالب به في احكام الدنيا لان ذلك العدم اي عدم المطالبة باعتبار معنى في المحل وهو ضعف
الذمة وخرابها فيكون غير مطالب بنفسه لمعنى فيه وهو سقوطه لعدم المحل لا العجز بالمعنى
فينا كالذي ليس على احد دين لا يمكن له المطالبة بالدين لا العجز فيه عن المطالبة كذا هنا بخلاف الدرة
الساقطة في البحر فان العجز عن الاخذ لمعنى فينا لا انها غير ممكن في نفسها وبخلاف الكفالة عن المفلس
الحي فان الذمة كاملة محتملة للدين بنفسها فيبقى الدين مستحقة المطالبة كما كان اذ لا يستحيل مطالبة
الكفيل خصوصا عند ابي حنيفة رضي الله عنه لان الافلاس لا يتحقق عنده فيصح الكفالة وبخلاف الدين
الموجل لان المطالبة فيه مستحقة على سبيل التاجيل فيصح التزامها بعقد الكفالة واستدلالهم بالحديث
ليس بصحيح اذ ليس في الحديث انه لم يكن هناك مال ويحتمل انه قد كان وعرفه رسول الله صلى الله عليه
وسلم وليس فيه ايضا ان هذه الكفالة صحيحة مبتداة على وجه يبتنى عليه احكام الكفالة
من توجه المطالبة والملازمة والحبس والجبر على القضاء بل احتمل الاقرار بل احتمل العدة وهي اقرب الوجوه
لان الكفالة لا يصح للغايب عند الاكثر ولا يصح للمجهول بلا خلاف وكان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يصلي مالم
يبين له وجه القضاء وبالعدة يبين له الوجه بناء على ظاهر الحال في الوفاء لرسول الله صلى الله عليه وسلم
كما كان يبين بالمال لان الظاهر هو امكان القضاء قبل الـ... كذا ... ولهذا ... ولان

سقوط

سقوط الدين عن الميت وتعذر الايجاب عليه لضعف الذمة وخرابها لزمه الميت الاثنون مضافا صفة
بعد ر محذوف اي لزوما مضافا الى سبب صح في حيوته بان حفر بيرا في الطريق فتلف به انسان او مال
بعد موته لزم ضمان النفس على عاقلته وضمان المال في ماله مع انه لم يبق اهلا لوجوب الحقوق
عليه ان سبب الضمان ما وجد منه في حيوته امكن اسناد الوجوب الى اول السبب وقد كانت الذمه
صالحة للوجوب في ذلك الوقت فوجب القول بالضمان لاندفاع الضرورة المانعة عن الايجاب
بامكان اسناده الى حال كمال الذمة ولهذا اي ولان الذمة لا تحتمل الدين بنفسها ولكنها اذا تقوت
المؤكد احتملته صح الضمان عن الميت اذا خلف مالا او كفيلا لانه اذا ترك مالا فقد تقوت الذمة
به لانه محل الاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب وقد صار المال عونا للذمة في بعض الحال
لتحمل الدين كما في العبد والمريض واذا كان كذلك يبقى الدين ببقائه فيصح الكفالة وكذا اذا
خلف كفيلا لان ذمة الكفيل اذا انضمت الى ذمة الاصيل في تحمل المطالبة تقوت ذمته
بعد موته ببقاء ذمة الكفيل فيبقى الدين في ذمته فيصح الكفالة وقيل معناه ولان السقوط
لضرورة ضعف الذمة صح الضمان عن الميت اذا خلف مالا او كفيلا لاندفاع الضرورة وذلك لانه اذا
خلف مالا امكن استيفاء الدين من المال ومطالبة الوصي به لتعلق حق الغرماء بالمال في حال المرض
ولما تعلق الدين حال قيام الذمة والتعلق بالمال لا يكون الا للاستيفاء بقي الدين بعد الموت لان
سقوطه لم يكن باعتبار براءة من عليه الحق اصلا بل لضرورة راجعة الى المحل فيتقدر بقدرها واذا
وجد له محل الاستيفاء فيبقى في حق الاستيفاء ولما بقي صحة الكفالة فاذا خلف كفيلا يحول
الدين الى الذمة بخراب ذمة الاصيل لان الكفالة وان كان ضم الذمة الى الذمة في المطالبة لا في اصل
الدين ولكنها بعقد مجوزة لتحول الدين الى ذمة الكفيل عند الضرورة كما اذا ادى الكفيل الدين
او وهب له يتحول الدين من ذمة الاصيل الى ذمة الكفيل ضرورة صحة الاداء والهبة فقد دعت
الضرورة ههنا الى التحول ليمكن ابقاء حكم الكفالة فوجب القول به فلذلك يصح الكفالة فالطريق الاولى
يقتضي ان يصح الكفالة عن الاصيل وعن الكفيل ايضا والطريق الثانية يوجب ان يصح عن الكفيل
دون الاصيل اليه اشير في الطريقة البرغرية ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا قتل المفلس المديون عمدا
تكفل بالدين الذي عليه انسان صحت وان لم يكن القصاص مالا لانه بعرض ان يصير مالا بعفو بعض
الشركاء او بتمكن الشبهة فلتوهم توجه المطالبة في الدنيا بقضاء ذلك الدين باقيا حكما فصح الكفالة
واما المتبرع اذا ادى فانما صح لان الاداء في جانب صاحب الحق دون المديون حتى لو كان في حال حيوته لم يبرا المديون بون
مؤديا بل يبرا كما البراءة ... الدين ... والدين باق في حق صاحب الدين لانه لا يخرج من ان يكون مستحقا
بحق الاخذ فحكم السقوط عن المديون لضرورة فوت المحل فيتقدر بقدر الضرورة فيظهر في حق

من عليه دون من له كذا في الأسرار قوله وان كان شرع عليه بطريق الصلة اي وان كان ما وجب
عليه لحاجة الغير مشروعا عليه بطريق الصلة كنفقة المحارم والزكوة وصدقة الفطر ونحوها بل
بالموت اي سقط به وان ضعفت الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق يمنع وجوب الصلاة فالموت
به اولى الا ان يوصي فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه في الثلث نظرا له ونفع الوصية راجع اليه فيجب
تصحيحها نظرا له قوله واما اي الحكم مشروع للعبد وهو القسم الثالث فبناء على حاجته لان مرافق
البشر اي ما ينتفعون به من المشروعات اي شرعت لحاجتهم لان العبودية لازمة للبشر فانها صفة تثبت
فيهم لكونهم مخلوقين محدثين بخلق الله تعالى باحداثه ولا يتصور زوال هذه الصفة عنهم والعبودية
مستلزمة للحاجة لانها تنبئ عن العجز والافتقار فشرعت لهم من المرافق ما يندفع به حوائجهم
والموت لا ينافي الحاجة لانه ينبئ عن العجز الذي هو دليل النقصان ولهذا قيل الحاجة نقص
يرتفع بالمطلوب ولا يتحقق به ولا عجز فوق الموت فعرفنا ان الموت لا ينافي الحاجة واذا كان كذلك يبقى
اي الميت مما كان مشروعا له لحاجته ما ينقضي به الحاجة وكذا اي ولان ابقاء التركة على ملكه
للحاجة وقدم جهازه ثم ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها الى قضاء الدين فوجب تقديم التجهيز
والتجهيز على قضاء الدين الا ترى ان في حال الحيوة لباسه مقدم على حق الغرماء حتى لم يكن لهم ان ينزعوا
ثيابه لمساس حاجته اليها فكذا بعد الممات وانما يقدم التجهيز على الدين اذا لم يكن حق الغير متعلقا
بالعين فاما اذا كان متعلقا بها كما في المستاجر والمرهون والمشتري قبل القبض والعبد الجاني ونحوها
فصاحب الحق احق بالدين واولى بها من صرفها الى التجهيز لتعلق حقه بالعين تعلقا موكدا
وكذلك اي ولبقاء الحاجة صحت وصاياه كلها اذا لم يجاوز الثلث لان الشرع لما نظر له وقطع حق
الوارث عن الثلث لحاجته اليه تداركا لما فرط في حيوته صحت وصاياه واقعة اي منفذة
بان اوصى بنفسه او تبرع في حال مرضه بشيء او اعتق عبدا او دبره او ما اشبه ذلك ومفوضة
الى الورثة بان اوصى باعتاق عبده بعد موته او بنا مسجدا ورباط من ثلث ماله ونحوها وكذلك
اي ولبقاء ما ينقضي به حاجته بقيت الكتابة بعد موت المولى بلا خلاف لان صحة الكتابة باعتبار
مالكيته ليصير معتقا ويحصل له البدل مع ذلك مقابلة فوات ملك الرقبة وحاجته الى الامرين
بعد الموت باقية لانه يحتاج الى حصول الاعتاق منه بعد الموت ليحصل الولاء له وليتخلص به من العذاب
على ما قال عليه السلام ايما مسلم اعتق مؤمنا اعتق الله تعالى بكل عضو منه عضوا منه من النار
ويحتاج ايضا الى حصول الكتابة على ملكه ليستوفي منه ديونه فيتخلص به من العذاب ايضا فلذلك يبقى
الكتابة بعد موته قوله ولذلك اي وللاحتياج الى بقاء الكتابة بقيت الكتابة عندنا بعد موت المكاتب
عن وفاء فيؤدي بكتابته ويحكم بحريته في اخر اجزاء حياته حتى يكون ما بقي ميراثا للورثة وهو مذهب
على

علي وابن مسعود رضي الله عنهما وقال زيد بن ثابت رضي الله عنه ينفسخ الكتابة والمال كله للمولى
وبه اخذ الشافعي رضي الله عنه لان المعقود عليه هو الرقبة اذ العقد يضاف اليها وعند فساد العقد
يرجع الى قيمتها كما يرجع الى قيمة المبيع عند فساد العقد يرجع الى قيمتها كما يرجع الى قيمة المبيع
عند فساد العقد وقد فات بموته قبل سلامته له قبل فيوجب انفساخ العقد كما لو مات عاجزا
وكما لو هلك المبيع قبل القبض ولانه لو بقي ليعتق المكاتب بوصول البدل الى المولى اذ المقصود
من العقد في جانبه يحصل الحرية والميت ليس بمحل للعتق ابتداء لما في العتق احداث قوة المالكية
وذلك لا يتصور في الميت لان الرق من شرطه والميت لا يوصف بالرق ولا يجوز ان يستند العتق
الى حال حيوته لان المتعلق بالشرط لا يسبق الشرط وفي استناده الى حال حيوته اثبات قبل وجود
الشرط وهو الاداء وهذا بخلاف ما اذا مات المولى لان بعد موت المولى امكن القول ببقاء الكتابة
لان محل العتق قائم قابل للعتق والمولى انما يصير معتقا عند اداء البدل بالكلام السابق وذلك
قد صح ولزم في حال الحيوة فموته لا يبطل الكتابة فاما العبد فمحل العتق وانما يحتاج الى محليته التصرف
حال نفوذه وثبوت حكمه وقد بطل المحلية فيبطل الحكم فوضح ما ذكرنا ان الصحيح ان اعلق طلاق
امراته بشرط ثم جن او اغمي عليه فوجد الشرط يقع الطلاق وان لم يكن المجنون او المغمى عليه
اهلا للايقاع عند وجود الشرط ولو ابانها وانقضت عدتها ثم وجد الشرط لا يقع الطلاق لانها
لم تبق محلا للطلاق لانها لم تبق محلا للطلاق ولو اوصى بعتق عبده او قال لعبده انت حر بعد
موتي كان صحيحا ولو قال بعد موتك كان لغوا فعرفنا ان الفرق ثابت بين موت المولى وبين موت
المكاتب ونحن نقول الكتابة عقد معاوضة وتمليك على سبيل الاستحقاق واللزوم وهو
معنى قوله المكاتب مالك بحكم عقد الكتابة والمولى ملك في مقابلته مال الكتابة موجبة
بطالبه بذلك ويحبسه يعني اذا لم يعجز نفسه عليه وان لم يملك اصل المال وثبت للمكاتب
ما ملك حق ان يؤدي الكتابة من ملكه فيحور به نفسه وحريته كما ثبت للمالك حق ان يقبض
فيتم ملكه في اصل المال فهذا يتم ملكه بالقبض في رقبة المال والمكاتب يتم احراز نفسه بالاداء
فيملكه وكان لكل واحد حق حين قبل صاحبه بالعقد فلحق المالكية الثابتة بالعقد وبين
ان مالكية المكاتب تثبت لحاجته الى احراز نفسه وصيرورته معتقا بواسطة هذه المالكية
كما ان مالكية المولى ثابتة بهذا العقد شرعت لحاجته الى ملك البدل وصيرورته معتقا
بواسطته واحرازه الولاء الذي صار المعتق به بمنزلة الولد وهي اي حاجة المكاتب الى الحرية
اقوى لان الحرية راس مال الحي في احكام الدنيا اذ الرقيق في احكام الاموات لان الرق اثر الكفر الذي هو
موت حكما ويدخل بالعتق في احكام الاحياء والدليل على كونها اقوى الحوايج انه ندب في هذا العقد

الى حط بعض البدل بقوله عز ذكره واتوهم من مال الله الذي اتيكم ليكون اقرب الى حصول المقصود
وهو العتق ثم ما ثبت من المالكية للمولى يبقى بعد موته لحاجته الى ملك البدل ونسبة الولاء وصيرورته
معتقا فلان يبقى ما ثبت للمكاتب من المالكية بعد موته لحاجته الى حصول الحرية كان اولى لان حاجته الى
تحصيل الحرية فوق حاجة مولاه الى الولاء **قوله** اما المملوكية فتابعة في الباب جواب عما يقال
لو قلتم ببقاء مالكية المكاتب لزم القول ببقاء مالكيته اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم
ولا يمكن القول ببقاء مملوكيته بعد الموت لان بقاء المالكية لمعنى الكرامة ولا كرامة في ابقاء المملوكية
فقال المملوكية تابعة لبقاء المالكية لا مقصودا بنفسه وبيانه انا قد احتجنا الى ابقاء المالكية له ولا
يمكن ذلك الا بابقاء المملوكية ومملوكيته الى وقت الاداء فبقي المملوكية شرطا لبقائها لتحقق الما
لكية وليست هي مقصودة بالبقاء واما المالكية هي المقصودة اسند لا الجانب المولى لكن من شرط بقائها
بقاء المملوكية ليمكن انزال العتق عليها فيتحقق المالكية والشروط اتباع فبقيتا لقائها يوضحه ان
المكاتب يبقى بعد الموت مالكا من وجه لا من كل وجه لانه كان في حال الحيوة كذلك من ضرورة بقائه مالكا من
وجه ان يبقى معه مملوكيته من وجه اذ لو لم يبق مملوكا لصار مالكا من كل وجه ولم يكن في حال الحيوة كذلك
ولما ثبت ان المملوكية باقية من وجه حكمنا بنفوذ العتق بوجود شرطه ونفوذ به مالكيته التي استفاد بالعقد
واذا ثبت استندت الى اخر اجزاء حياته لان الارث يثبت من وقت الموت فلا بد من اسناد المالكية والعتق المترتب
لها الى وقت الموت كما في جانب المولى يثبت ملك البدل عند القبض فاستند ملكه الى حال حياته فكذلك
ههنا كذا في الطريقة البرغرية ومن اصحابنا من حكم ببقاء المملوكية قصدا فقال لما جاز ان يبقى مالكية المولى
بعد موته ليصير معتقا جاز ان يبقى مملوكية المكاتب بعد موته ليصير حرا ولان المملوكية التي هي
عن الضعف اليق بحال الميت من المالكية التي هي ضرب قوة والدليل على جواز بقاء المملوكية عند
موته لحاجته ان كفن العبد يجب موته على مولاه ولا يثبت لاستحقاقه عليه سوى المملوكية
ومنهم من يقول لا نحكم ببقاء المملوكية ولا ان نجعل حرا بعد الموت ولكنا نسند حريته الى
حياته لان بدل الكتابة كان في ذمته والدين يتحول من الذمة الى التركة لانه لا يبقى محلا صالحا للدين بعد
الموت ولهذا حل الاجل بالموت فاذا تحول بدل الكتابة الى التركة فرغت ذمته منه وفراغ ذمة
المكاتب يوجب حريته الا انه لا يجوز الحكم بحريته ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل المال اليه حكم
بحريته في اخر جزء من اجزاء حيوته ومنهم من يقول الحاجة الى ابقاء المملوكية وان حكمنا بحريته
بعد الموت ثم اسندناها الى حال الحيوة لان من المقصود من ابقاء العقد حرية اولاده وسلامة اكسابه
لا حريته فقط والولد قائم قابل للعتق والكسب قابل للملك ولكن الشرط نفوذ العتق في المكاتب ثبت
عتقه شرطا لا مقصودا فلا يراعى فيكون المحل قابلا لهذا الحكم كما ان الملك في المغصوب يثبت شرطا

الملك

الملك البدل لا مقصودا بنفسه ثبت عند اداء البدل مستندا الى وقت الغصب وان كان
المغصوب هالكا او بقاء وقت الاداء ولا يلزم علي ما ذكرنا ما اذا قتل المكاتب وقد ترك وفاء
بكتابته حيث يضمن القاتل قيمته لا ديته ولو حكم بموته حرا لكان المضمون ديته لانا اسندنا
حريته الى اخر اجزاء حيوته والجرح وجد قبله ومن جرح مكاتبا ثم اعتق ثم سرى يضمن قيمته لا ديته
لان الوجوب مضاف الى الجرح وهو عبد في تلك الحالة ولا يلزم ايضا ما اذا اوصى الى رجل او لرجل بشيء لا يجوز
ايصاؤه ووصيته وكذا لو قذفه انسان بعد موته عن وفاء واذا ابدل كتابته لا يحد ولو حكم بحريته في
حال حيوته لجاز ايصاؤه ولحد قاذفه لانا قد بينا ان اسناد حريته في حكم الكتابة للضرورة فلا يظهر
فيما لا ضرورة فيه ولان الحرية الثابتة بالاسناد ثابتة من وجه فلا يثبت بها الاحصان والحد لا يجب بقذف
غير المحصن فاما الحرية فيثبت مع الشبهة وكذا الميراث فلا يمنع الاسناد ثبوتهما **قوله** ولهذا
اي ولانه يبقى بعد الموت ما ينقضي به حاجة الميت وجب بطريقة الوراثة اي يثبت بطريق الخلافة
عن الميت لان الحاجة اولى من يخلفه من اقربائه بعد موته وخروجه عن اهلية الملك باقية فاقام
الشرع اقرب الناس اليه مقامه ليكون انتفاعه بملك الميت بمنزلة انتفاعه بنفسه فيكون
نظرا من هذا الوجه ولكن من حيث ان حقيقة الانتفاع لا يحصل له دون الانتفاع الحكمي وهو حصول
الثواب له الوارث والاجنبي سواء لا يكون فيه زيادة نظر وكان نظرا له من وجه دون وجه فهذا معنى
قوله نظرا له من وجه بخلاف تعلق حق الغريم بماله وايفاء دينه فان نفعه راجع اليه لان الدين حائل
بينه وبين الجنة وكان ايفاؤه سببا لوصوله الى الجنة وخلاصه من العذاب وكان نظرا له من كل وجه
وقوله دينا متعلق بالنسب والسبب جميعا يعني يصرف الى الوارث الذي يتصل بالميت سببا ودينا
مثل الابن والاب والاخ والعم الموافق له في الدين او سببا ودينا كمولى العتاقة والموالاة والزوج والزوجة
او دينا بلا نسب وسبب كعامة المسلمين فان من مات ولا وارث له يوضع ماله في بيت المال الذي
اعد لحوائج المسلمين **قوله** ولهذا اي ولان الموت من اسباب الخلافة لما بينا ان الوارث
يجب هذا بطريق صار التعليق بالموت اي تعليق الايجاب به سواء كان اسقاطا بان قال اذا مت
فانت حر او تمليكا بان يوصي بشيء من ماله والمراد من التعليق الاضافة بخلاف سائر وجوه التعليق
حتى صح تعليق التمليك اذ معنى الوصية بالمال هو التعليق ولم يصح سائر الشروط ولزم تعليق
العتق به بحيث لم يجز ابطاله بالبيع عندنا ولم يلزم تعليقه بسائر الشروط بهذه المثابة حتى
صار ابطاله بالبيع وكذا التعليق بالموت لا يمنع انعقاد السبب في الحال كشرط الخيار في البيع بخلاف
سائر التعليقات وحاصل هذا الفصل بيع المدبر المطلق وهو الذي علق عتقه بمطلق موت المولى
بان قال لعبده اذا مت فانت حر او انت حر عن دبر مني او دبرتك لا يجوز عندنا وعند الشافعي

يجوز واتفقوا ان بيع المدبر المقيد بان قال المولى ان مت من مرضي هذا او ان قدم غائبي او
ان شفى الله بمرضي فانت حر بعد موتي يجوز احتج الشافعي رضي الله عنه بان التدبير وصية لانه
ايجاب مضاف الى ما بعد الموت ولهذا تعتبر من الثلث ولو كان للحال لما اعتبر من الثلث والوصية لا تمنع
التصرف كما اذا اوصى برجل ولا يقال هذه وصية لازمة لانها تعليق عتق بشرط لانا نقول اللزوم من هذا
الوجه لا يمنع التصرف فان بيع العبد المحلوف بعتقه جائز سواء علق عتقه بشرط كائن لمجي غدا
وبشرط فيه خطر كدخول الدار ونحن نقول هذا شخص معلق عتقه بمطلق موت المولى
فوجب ان لا يجوز بيعه كما في ام الولد وتحقيقه ما اشير اليه في الكتاب ان الموت من اسباب
الخلافة لما بينا في المواريث فيصير التعليق اي تعليق الايجاب اسقاطا كان او تمليكا بالموت
وهو امر كائن بيقين اي ايجاب حق له ووقته الايجاب في الحال بطريق الخلافة عن الميت وقوله
وهو كائن بيقين لبيان تحقيق الخلافة فان الموت لما كان كائنا لا محالة كان التعليق به اثبات الخلافة بلا شك
قال الامام ابو زيد والامام فخر الدين البزدوي رحمهما الله ان الايصاء اثبات عقد الخلافة في ملكه للموصى له
مقدما على الوارث فاعتبر للحال سببا لاثبات الخلافة كالنسب والولاء وذلك لان حال الموت زوال الملك
وتعلق الايجاب اسقاطا كان او تمليكا بحال زوال الملك لا يصح بعدم السبب يكون منعقدا حال بقاء
الملك والحق ثابت لكن على سبيل التاجيل الا ترى ان الخلافة بمعنى الثابتة بالشرع اذا ثبت سببها
وهو مرض الموت ثبت بذلك السبب حق الخلافة وهو الوارث يصير المريض بثبوت ذلك الحق له
محجورا عن التصرف الذي يبطل ذلك الحق فلذلك اذا ثبت سبب الخلافة بالتصرف بتنصيص الاصل بان
قال اوصيت لفلان بكذا او قال لعبده انت حر بعد موتي واذا مت فانت حر ثبت للموصى له وللعبد
بهذا السبب حق في الموصى به وفي الرقبة في الحال على الوجه الذي يصير الموصي محجورا عن ابطاله اذا
كان لازما وصار من ثمراته اي ثمرات ثبوت سبب الخلافة والملك يثبت حكما لثبوت سبب الخلافة
الا ان يكون الايصاء تصرفا في المال قصدا فانه لو قال اوصيت لفلان بثلث مالي ولا مال له يصح حتى لو حدث
له مال ثم مات كان ثلثه للموصى له ولو كان تمليكا للمال قصدا كان قيام المال شرطا وبدليل ان الملك يثبت
للموصى له بموت الموصي من غير قبول كما يثبت في المواريث ويمتنع بالدين كما يمتنع به ملك الوارث
فيثبت ان الايصاء ايجاب سبب الخلافة للحال وسبب حكمته عند الموت كما في حق الوارث فيسقط من بعد
اي من ثبوت الحق بثبوت بيت الخلافة فان كان الحق غير لازم باصله كما في الوصية بالمال كان للموصي
ولاية ابطاله بالبيع والهبة والرجوع ونحوها لان سبب الخلافة وان كان منعقدا لكن الحق ثابت به وهو حق
الملك غير لازم ولم يلزم ايضا قال الامام القاضي رحمه الله الخلافة في المال لا تلزم لانها خلافة في نفع
بالمال ولو وهب ونحو الايجاب لم يلزم ما لم يسلم ونفع الملك فيه للولي وان كان الحق لازما باصله

مثل حق العتق بالمدبر يمنع هذا الحق الاعتراض عليه من المولى بما يبطله للزوم هذا الحق في نفسه
ان العتق لازم لا يحتمل النقض لحق العتق الثابت بناء على ثبوت النسب لا يحتمله ايضا كما في ام الولد واللزوم
بسببه وهو معنى التعليق فان تعليق العتق بسائر الشروط لازم لا يحتمل النقض لكونه يمينا فتعليقه
بالموت الذي هو كائن لا محالة وهو سبب للخلافة اولى باللزوم واما قال معنى التعليق لان قوله انت حر بعد
موتي اضافة وليس بتعليق صورة ولكن فيه معنى التعليق باعتبار تاخير الحكم عن زمان الايجاب
فلذلك اي للزوم حق العتق من الوجهين يبطل بيع المدبر قال شمس الائمة رحمه الله هذا السبب
يعني التدبير يقوى بوجهين احدهما ان المعلق مما لا يحتمل الابطال والثاني ان التعليق بما هو كائن
لا محالة وهو يوجب الخلافة فلهذه القوة لا يحتمل الابطال لا بالفسخ ولا بالرجوع عنه ويجب للمدبر
حق الحرية في الحال على وجه يمنع بيعه ويثبت استحقاق الولاء للمولى على وجه لا يجوز ابطاله
بخلاف التعليق بسائر الشروط فان دخول الدار ونحوه ليس بكائن لا محالة والتدبير ليس بكائن لا محالة
والتعليق بمجيء راس الشهر ليس بسبب للخلافة والوصية برقبة العبد بغير تمليك يحتمل الابطال
بعد ثبوته والى هذا المعنى اشار القاضي الامام ايضا فقال التدبير عتق مضاف الى وقت فيلزم
كالاضافة الى غد وانما اضيف الى الموت الذي هو سبب الخلافة فيعتبر سببا في الحال لاستحقاق
العتق بعد الموت كالسبب فيصير ماخوذا من اصلين لا من اصل واحد كقول الرجل لامرأته اعتقي
عبدك ان شئت فانه يلزم ويقتضي الجواب في المجلس بخلاف التوكيل وبخلاف اليمين من حيث انه
تعليق بشرط المشيئة يمين بالعتق فيلزم ومن حيث انه مفوض الى مشيئته تمليك اذ المالك هو الذي
يفعل ان شاء وان شاء ترك فيقتضي الجواب في المجلس كما لو قال امر عبدي بيدك فيؤخذ حكمه
من اصلين لا من اصل واحد ليس بهذا انه لابد من الامرين المذكورين في الكتاب ليقضي عن عهدة
ما يرد سؤالا على هذا الاصل وصار ذلك اي المدبر في عدم جواز البيع لاستحقاق حق العبد كام
الولد فانها استحقت بسبب الاستيلاد شبهة حق العتق للحال كما بينا من تعليق العتق بالموت
الذي هو امر كائن وهذا بلا خلاف وسقوط التقوم عند ابي حنيفة رضي الله عنه حتى لا يضمن
بالغصب ولا باعتاق على احد الشريكين نصيبه منها عنده وعند ابي يوسف ومحمد رضي الله
عنهما هي متقومة لان الثابت حق العتق وذلك مؤثر في امتناع البيع دون سقوط التقوم كما في
المدبرة الا ان المدبر يسعى للغرماء والورثة وام الولد لا تسعى لهم لانها مصروفة الى حاجته
الاصلية وحاجته متقدمة على حق الغرماء والورثة كحاجته الى الجهاز والكفن اما التدبير فليس
من اصول حوائجه فيعتبر من الثلث وابو حنيفة رضي الله عنه يقول ان التقوم يثبت بالاحراز

فان الصيد قبل الاحراز لايكون متقوما وبعده يصير متقوما وقد ذهب الاحراز عنها لان الامة
في الاصل اي الاصل في الامة انها تحرز لماليتها والمتعة فيها تابعة ولهذا يصح شراء اخته من الرضاع
وشراء الامة المجوسية وشراء الاجنبي وان لم يوجد فيهن المتعة فاذا صارت فراشا بالاستيلاد
صارت محروزة محضة للمتعة كالمنكوحة وصار المالية فيها تابعة لانه لم يوجد في الشرع صورة
يكون الاحراز للامرين مقصودا فاذا ثبت الاحراز للفراش مقصودا لم يبق للاحراز مالية فصار
الاحراز عندنا في حق المالية فلذلك اي لعدم الاحراز ذهب التقوم وقد ينفصل ملك المتعة عن
ملك المالية كما في المنكوحة فيجوز ان يبقى المتعة ويذهب المالية فتعدى الحكم الاول وهو ثبوت
حق العتق في الحال على وجه يمنع من البيع الى المدبر لوجود معناه وهو تعلق العتق بالموت الذي
هو كائن لا محالة دون الثاني وهو سقوط التقوم لعدم ما يوجبه وهو الاحراز للمتعة ولهذا
فارق المدبرة ام الولد في انها لا يسعى لورثته والغرماء ويسعى المدبرة لهم لان صفة المالية والتقوم
لما لم يبق في ام الولد لا يتعلق بها حق الغرماء والورثة فلا تسعى لهم بل تعتق من كل المال والمدبرة لما
احرزت للمالية لا للمتعة تقومت في حق الغرماء والورثة فيتعلق بها حقهم فلذلك عليها السعاية
لهم قوله ولهذا اي ولان المالكية تبقى بعد الموت بقدر ما ينقضي به حاجة الميت قلنا ان المراة
تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لان النكاح في حكم القائم للحاجة ما لم تنقضي العدة وان ملك
النكاح لا يحتمل التحول الى الورثة فيبقى موقوفا على الزوال بانقضاء العدة كما بعد الطلاق الرجعي ولو
ارتفع النكاح بالموت فقد ارتفع الى خلف وهي العدة وهي في حق النكاح فيقوم مقام حقيقته في بقاء
حل المس والنظر عند الحاجة كيف وقد قالت عايشة رضي الله عنها لو استقبلنا من امرنا ما استدبرنا
ما غسل رسول الله صلى الله عليه وسلم الا نساؤه يعني لو علمنا ان رسول الله صلعم يغسل بعد الوفاة
لما غسل الا نساؤه وقد اوصى ابو بكر رضي الله عنه الى امراته اسماء ان يغسله وكذلك ابو موسى
الاشعري رضي الله عنه بخلاف المراة اذا ماتت لم يكن لزوجها ان يغسلها وقال الشافعي رحمه
الله له ذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعايشة لو مت غسلتك وكفنتك وصليت عليك
وقد غسل علي رضي الله عنه فاطمة رضي الله عنها بعد موتها ولان الملك حصل فابقاؤه في حق الرجل
لحاجته الى الغسل فيجعل في حقها كذلك ايضا لان ملك الحل مشترك بينهما ولنا ان النكاح بموتها
ارتفع بجميع علايقه فلا يبقى حل المس والنظر كما لو طلقها قبل الدخول بها وذلك لان المراة مملوكة
في النكاح وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت فلا يبقى اي المملوكية حقا للمراة الا ان ذلك اي
المملوكية حق عليها فلا يمكن ابقاؤها حكما بعد فوات المحل بالموت لعدم الحاجة الى ابقائها

نظرا الى الاصل لانها لم يشرع لحاجة المملوك اليها بخلاف المالكية فانها شرعت للحاجة فيجوز ان يحكم
ببقائها بعد الموت للحاجة ثم استوضح انقطاع النكاح في جانبها بالكلية بقوله الا ترى انه
لا عدة للزوج بعد موت المراة حتى حل له التزوج باختها واربع سواها من غير تراخ ولو بقي بعد
موتها ضرب من الملك لوجبت مراعاته بالعدة لان ملك النكاح ثبوتا لم يشرع غير موكد حتى
تاكد بالحجة اي الشاهد والمال اي المهر والمحرمية اي حرمة المصاهرة وكذا في حق الزوال
بالموت وجب حق مراعاة حقه بالعدة لان النكاح اذا تاكد لا يمكن قطعه بمره بل يجب العدة لتحقق
الانقطاع بمضيها فيصير حق الزوجية بالبقاء على مدة ويعود حق المراة في نفسها اليها ومهما لم يجب
العدة اصلا فعلم ان في جانبها لم يوجد شي من الملك ومعنى قوله عليه السلام غسلتك قمت
باسباب غسلك وقد روي ان ام ايمن غسلت فاطمة رضي الله عنها ولو ثبت ان عليا غسلها
فلعلي الادعاء الخصوصية به حيث قال لابن مسعود حين انكر عليه ذلك اما علمت ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال فاطمة زوجتك في الدنيا والاخرة قوله واما الذي يصلح لحاجة الميت
وهو رابع الاقسام الاربعة فالقصاص انه شرع لدرك الثار وليشفي الصدر ولابقاء الحيوة للاولياء لدفع
شر القاتل والميت لم يبق اهلا لهذه الاشياء ولا حاجة له اليها وقد وجب القصاص عند انقضاء حيوة
المقتول وعند انقضاء حيوته لا يجب له اي لا يثبت الا ما يصلح لقضاء حوايجه من تجهيزه وتكفينه
وقضاء ديونه وتنفيذ وصاياه والقصاص لا يصلح لهذه الحوايج اصلا وقد وقعت الجناية على
حق اولياء الميت من وجه لانتفاعهم بحيوته فانهم كانوا يستانسون ويستنصرون به على الاعداء
وينتفعون بماله عند الحاجة فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء اولا ثم يعني لا يثبت للميت ابتداء اولا
ثم ينتقل اليهم بحيث يجري فيه سهام الورثة كما ينتقل ساير الحقوق بل يثبت لهم ابتداء لحصول
منفعة التشفي لهم دون الميت ولوقوع الجناية على حقهم من وجه والسبب انعقد للميت لان المتلف
حيوته وكان منتفعا بحيوته اكثر من انتفاع اوليائه بها وكانت الجناية ابتداء للولي القايم على سبيل الخلافة
من العبد وكاثبات الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشرا خلافة عن الوكيل ويؤيده قوله تعالى
ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا بين ان ابتداء ثبوت القصاص للولي القايم مقام المقتول
كذا في المبسوط وغيره قوله ولهذا اي ولما ذكرنا من الوجهين صح عفو الوارث عنه اي
عن القصاص او عن القاتل قبل موت المجروح استحسانا والقياس ان لا يصح لان حقه انما يثبت بعد
موت المورث فعفوه قبل موت المجروح يكون اسقاطا للحق قبل ثبوته فيكون باطلا كما لو ابرا الوارث
من عليه دين لمورثه قبل موته وصح عفو المجروح استحسانا ايضا والقياس ان لا يصح لان القصاص لما يجب
بعد الموت للوارث لما بينا ان الوارث هو المنتفع به دون المورث فيكون المورث بعفوه مسقطا حق الغرماء

العين ومسقط الحق قبل وجوبه ايضا وكلاهما باطل وجه الاستحسان ان السبب يجعل كما بما هو حقيقة وجوب الحق في صحة العفو باعتبار نفس الواجب الحق للوارث لما قلنا ان القصاص في النفس لا يجب الا بعد الموت ليس باهل ان يجب هذا الحق له فيجب للوارث وباعتبار اصل السبب الحق للمورث لان السبب جناية على حقه وبعد وجود هذا السبب هو من اهل ان يجب له الحق فصححنا عفو الوارث استحسانا مراعاة للواجب وصححنا عفو المورث ايضا استحسانا مراعاة للسبب وهذا لان العفو مندوب اليه قال الله تعالى فمن تصدق به فهو كفارة له ولمن صبر وغفر ان ذلك لمن عزم الامور فيجب تصحيحه بقدر الامكان قوله ولهذا قال ابو حنيفة رضي الله عنه اي ولان القصاص يجب بعد انقضاء الحيوة قال ابو حنيفة ان القصاص غير موروث يعني لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة كما قلنا ان الغرض درك الثار اي الحقد يقال ادرك ثاره اذا قتل قاتل حميمه وان يسلم اي وسلامة حيوة اولياء المقتول وعشائره كما قال تعالى ولكم في القصاص حيوة وذلك اي الضمير المذكور يرجع الى الورثة لا الى الميت فعرفنا انه لا يثبت على سبيل الارث بل يثبت لهم ابتداء وقوله لكن القصاص واحد جواب عما يقال لما كان وجوب القصاص لدرك الثار وسلامة الحيوة للاولياء كان ينبغي ان يملك البعض استيفاء القصاص بدون حضور الباقين واجاب بقوله لكن القصاص الى اخره كذا والاولى ان يقال لما بين انه يثبت للورثة ابتداء شرع في بيان انه يثبت لكل واحد على الكمال لا انه يثبت قصاص واحد للجميع كما قال الخصوم فقال لكن القصاص واحد يعني في جانب المحل وهو القاتل بلا خلاف لانه لم يباشر الا قتلا واحدا فلا يجب عليه الا جزاء واحد لا حاجة لصحة الوجوب الى اثبات التعدد حكما وكل واحد كانه ملك وحده يعني في جانب المستحقين هو في حكم المتعدد لان الايجاب لهم لم يستقم الا بهذا الطريق وذلك لان القصاص لا يحتمل التجزي اذ لا يمكن ازالة الحيوة عن بعض المحل دون البعض وقد ثبت بسبب لا يحتمل التجزي وهو القتل وقد تعذر ايجاب البعض ابتداء بالاجماع فاما ان يتكامل في كل واحد منهم او يبطل لتعذر اثباته متجزيا ولم يبطل بالاجماع فيثبت انه يتكامل في حق كل واحد منهم كانه ليس معه غيره وهذا ليس بايجاب زيادة في حق القاتل لان هذا التعدد لا يظهر في حقه بوجه واذا كان كذلك ملك كل واحد منهم الاستيفاء بانفراده لانه لا زيادة في حق من عليه القصاص فاذا عفى واحد واستوفاه سقط القصاص ايضا لان في صورة الاستيفاء قد فات المحل فيستحيل بقاؤه بدون المحل وفي صورة العفو لو بقينا القصاص للباقين بعد عفو احدهم كان من ضرورة تعدد القصاص الواجب في المحل وهو غير متعدد في المحل بالاجماع وقبل العفو لو قلنا كل واحد منهم يكون متمكنا من الاستيفاء لا يكون من ضرورته بعد القصاص كذا في المبسوط ثم القصاص وان بطل في الصورتين لكن المال يجب في صورة العفو للباقين

ولا يجب في صورة الاستيفاء للباقين ولا للقاتل الذي وجب القصاص عليه بناء على ان تعذر القصاص ان كان من جانب من غير القصاص يجب المال لان القتل حينئذ يصير في معنى الخطاء فيوجب المال وان كان من جانب من له القصاص لا يجب شيء لان الامتناع من جهته فالتعذر في مسئلة العفو في جانب من عليه القصاص اذ الامتناع بمراعاة الحرمة لبعض نفسه فان بعض نفسه قد حيي بالعفو فصار في معنى الخطاء فيجب المال لغير العافي ولا يجب للعافي شيء لان تعذر الاستيفاء في حقه كان باسقاطه والتعذر في مسئلة الاستيفاء من جانب من له القصاص لانه لا يقدر على الاستيفاء بعد فوات المحل بالقتل كما لا يقدر عليه بعد فواته بالموت لا يجب على قوله وملك الكبير استيفاءه اذا كان سائرهم صغارا في قول ابي حنيفة رضي الله عنه وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي وابن ابي ليلى رحمهم الله لم يملك ذلك بل يتوقف حتى يكبر لان القصاص حق مشترك بينهم فلا ينفرد احدهم باستيفائه كالدية وكالعبد المشترك بين اثنين قتل لا ينفرد احدهما بالاستيفاء وكالورثة اذا كان فيهم كبير غائب وهذا لان الواجب قصاص واحد لان المقتول نفس واحدة ويكون ذلك واجبا للمقتول بمنزلة الدية لان الجناية وردت عليه ثم يثبت للورثة ارثا عنه بطريق الخلافة ولهذا يثبت على قدر سهامهم ونظهر ذلك عند انقلاب القصاص مالا بعفو احدهم فان نصيب الباقين ينقلب مالا على قدر سهامهم فكان نصيب كل واحد منهم جزءا منه لان استحقاق الميراث بسهام منصوص عليها كالنصف والثلث والربع ونحوها وتملك بعض القصاص لا يمكن استيفاء الكل ولا يقال انه غير متجزئ لاستحالة قتل بعض الشخص دون بعضه فلا يتصور ان يثبت للورثة متبعضا لانا نقول انه لا يتجزى وقوعا في المحل فاما في حق الاستحقاق فيجوز ان يتجزى لانه حكمي شرعي فيجوز ان يثبت الحق في البعض شرعا ولهذا لو عفى واحد لم يسقط حق الكل حتى انقلب مالا الا انه لما لم يتجز وقوعا في المحل كان طريق استيفائه ان يجتمعوا فيستوفوا ويتنزلوا باجمعهم منزلة الميت كما اذا كان القصاص موروثا بان قتل وهو له ابن ثم مات الابن عن ابنين وجب القصاص لهما واستوفيا دفعة واحدة فاما اطلاق الاستيفاء لكل واحد فيستدعي اثبات الحكم على خلاف ما يقتضيه السبب وهو الارث لان المزاحمة متى يثبت لا ثبات له كملا والجواب ان وجوب القصاص للاستيفاء لانه حكم شرعي يعرف فوت الكل موجود في حق كل واحد منهم ثبت لكل واحد منهم كملا كما بينا واذا وجب كملا اطلقنا الاستيفاء للتعدد لانا لا نثبت التعدد فيما يرجع الى المحل بل نضيف هذا المتحد الى كل واحد كانه المنفرد به كما اذا قتل جماعة واحدا يقتص الكل به بهذا الطريق فان القتل الحاصل في المحل يضاف الى كل واحد منهم اذا صلح للاضافة اليه واما احد المولَيين فانما لا ينفرد بالاستيفاء لان السبب لم يكمل في حقه لان حق الاستيفاء يثبت له بالملك وانه ليس بكامل ولهذا لم يكن لاحد المولَيين في الامة ولاية تزويجها بانفراده اما القرابة فسبب كامل لاستحقاق الكل وانما لا يثبت عند المزاحمة للتقايب

الخلل في السبب بمنزلة الديون المجتمعة في التركة ولا يجري ههنا لان المحل لا يقبله فاثبتنا كملا وكذلك
القصاص الموروث لان كل وارث استحق جزءا منه بعد موت الموروث بالنص وثبوت الجزء بما
لا يتجزى كثبوت الكل فثبت لكل واحد منهم الكل باعتبار ان السبب لكل واحد منهم وهو القرابة
كامل كذا في المبسوط قوله ولا يملك اذا كان فيهم كبير غايب اي لا يملك الكبير الحاضر استيفاء القصاص
اذا كان في الورثة كبير غايب وان كان ثبت للحاضر جميع القصاص لان في استيفائه شبهة العفو موجودة
لاحتمال ان يكون الغايب قد عفى عن القاتل والحاضر لا يشعر به وعفو الغايب صحيح سواء علم بوجوده
او لم يعلم ولهذه الشبهة يمتنع الاستيفاء وهذا المعنى لا يوجد عند صغر بعض الورثة
لان الصغير ليس من اهل العفو وانما يتوهم عفوه بعد بلوغه وشبهة عفو يتوهم اعتراضه
لا يمنع استيفاء القصاص ويلزم على هذا الجواب ان السارق يقطع بخصومة المودع
عند غيبة المالك وان احتمل ان المالك قد وهبه من السارق او اقر له بالملك وكذا يقطع بعد
الشهود مع توهم الرجوع فاشار الى الجواب بقوله ورجحان جهة وجوده لكونه مندوبا
اليه شرعا يعني انما اعتبرنا بهذا الموهوم لان الولي مندوب الى العفو والانسان
يرغب فيما يندب الشرع اليه فاعتبر هذا الاحتمال لرجحان جهة وجوده مع المنع من الاستيفاء
فاما الشاهد فغير مندوب الى الرجوع والمالك غير مامور بالفوار فبقي مجرد الوهم فلا يعتد
على ان اعتبار الموهوم في هذه المسئلة يوجب تاخير الاستيفاء الى حضور الغايب لا الى اسقاط
القود اصلا وهناك اعتباره يوجب اسقاط القطع لانه يسقط بالتقادم فلا يدل اعتبار الموهوم
ههنا على اعتباره هناك قوله ولذلك ولان القصاص يجب للورثة ابتداء لا بطريق الارث قال ابو حنيفة
رضي الله عنه فيما اذا ادعى رجل دم ابيه واخوه غايب واقام بينة على ذلك يقبل ويحبس القاتل
لانه صار متهما بالدم فاذا حضر الغايب كلف ان يعيد البينة ولا يقضى بهما بالقصاص قبل اعادة
البينة وعندهما لا يكلف اعادة البينة لان عندهما القصاص واجب على طريق الارث فاحد الورثة
ينتصب خصما عن الميت فيما يثبت له وعليه البينة متى اقامها خصم له يجب اقامها بعد ذلك الا
ترى ان القتل لو قتل خطا لم يكن على الغايب اذا حضر ان يعيد البينة استوفى من الدية فلذلك هذا وهذا
عند ابي حنيفة رضي الله عنه لما كان القصود واجبا للورثة ابتداء لا ارثا عن المقتول لا يكون بعضهم
نايبا عن البعض في اثبات حقه بغيره كالذي كانوا اشتروا عبدا وجحد البايع واقام احدهم البينة
فالبينة التي اقامها الحاضر لا يثبت القصاص في حق الغايب فلا بد له من اعادة البينة ليتمكن من
الاستيفاء لانا نجعل كل وارث في حق القصاص كانه ليس معه غيره وليس من ضرورة ثبوت
القصاص الذي اقام البينة ثبوته لغيره وهذا بخلاف الخطاء فان موجبه المال وهو موروث

للورثة

للورثة عن الميت بعد الفراغ من حاجته بمنزلة ساير الاموال فينتصب كل واحد خصما عن الميت وعن
بعد الفراغ من حاجته بمنزلة ساير الاموال فينتصب كل واحد منهم عن الميت وعن ساير الورثة وانما
كذا في المبسوط قوله وان انقلب القصاص مالا اشار الى الجواب عما قال لو ان القصاص يثبت بطريق الارث
بدليل انه خلفه وهو المال موروث بالاجماع فقال وان انقلب القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض او
بشبهة صار موروثا حتى يقضى منه ديون الميت وينفذ وصاياه ويجري فيه سهام الورثة لان موجب القتل
القصاص في الاصل لانه هو المثل صورة ومعنى وعند الضرورة وهي تعذر الاستيفاء يجب الدية خلفا عن القصاص
كما يجب القيمة عند فوات المثل صورة ومعنى وكما يجب الدية عند تعذر القضاء في باب الصوم واذا جاء الخلف
جعل كانه هو الواجب في الاصل لان الخلف يجب بالسبب الذي هو الاصل والسبب وهو القتل قد انعقد للميت
فيستند وجود الخلف اليه فصار كانه هو الواجب بهذا القتل كالدية في القتل خطا وذلك اي الخلف يصلح
لحوائج الميت من التجهيز والتكفين وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا فيجعل موروثا كساير التركة حتى تقدم
حقوق الميت فيه على حق الورثة وكان الاصل في القصاص يجب بمقابلة تفويت دمه وحيوته لكنا
اثبتنا للورثة ابتداء للمانع وهو انه لا يصلح لحاجة الميت فان درك الثار الذي هو المقصود الاصلي
حاصل للورثة لا للمقتول وفي الخلف عدم هذا المانع يجعل موروثا الا ترى انه توضيح لقوله كانه
هو الواجب في الاصل او توضيح لمفارقة الخلف الاصل لاختلاف حالهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حوائج
الميت ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف
الحال كالتيمم يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حالهما وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث
كذلك ههنا قوله ولهذا اي ولان القصاص يجب ابتداء للورثة عند ابي حنيفة رضي الله
عنه لان درك الثار حاصل لهم ويجب للمقتول ثم ينتقل الى الورثة بطريق الخلافة عندهما وجب
القصاص للزوج والزوجة عندنا وقال ابن ابي ليلى ليس لهما حق في القصاص لان سبب استحقاقهما العقد
والقصاص لا يستحق بالعقد لان المقصود من القصاص التشفي والانتقام ويختص به الاقارب الذي ينصر بعضهم
بعضا ولهذا لم يثبت للموصى له حق في القصاص ونحن نقول النكاح يصلح سببا للخلافة كالقرابة حتى ان يتوقف
الملك بالمقتول ولا يرد بالرد بخلاف الوصية ويصلح سببا لدرك الثار ايضا لانه بناء على المحبة والمحبة
الثابتة بالزوجية مثل المحبة الثابتة بالقرابة بل فوقها فثبت ان الزوجية يصلح لاستحقاق القصاص على
الاصل ... يصلح سببا للخلافة ودرك الثار ولهذا اي ولان النكاح يصلح سببا وجب بالزوجية
نصيب في الدية وقال مالك رحمه الله لا يرث الزوج والزوجة من الدية شيئا لان وجوبها بعد الموت والزوجية ينقطع
بالموت ونحن نقول انها مال حتى يقضى منها ديونه فيرث منها جميع ورثته كساير امواله وقوله والزوجية
ترتفع بالموت مسلم ولكن سبب الخلافة زوجية قايمة الى وقت الموت منتهية به لا زوجية قايمة في الحال

لاترى ان سائر الاموال يستحق بهذه الزوجية فكذا الدية وقد امر رسول الله صلى الله عليه وسلم الضحاك
بن سفيان الكلابي ان يورث امرأة اشيم الضبابي من عقل زوجها اشيم وهو مذهب عمر وعلي وعامة الصحابة
رضي الله عنهم ثم اشار الى صحة المسئلتين بقوله الا ترى ان للزوجية زيادة تعريف في الملك اي في المال فان بين
الزوجين من المبسوطة في الاموال ما لم يوجد مثلها بين الاقارب وذلك دليل المحبة والاتحاد فصار اي النكاح
كالنسب في صلاحيته لاستحقاق القصاص والدية قوله واما احكام الاخرة فاربعة ايضا كاحكام الدنيا
احدها ما يجب له على الغير من حقوق المالية والمظالم التي يرجع الى النفس والعرض والثاني ما يجب للغير
عليه من الحقوق والمظالم والثالث ما يلقى من ثواب وكرامة بواسطة الايمان والاكتساب بالطاعات و
الخيرات والرابع ما يلقى من عقاب وملامة بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات لان القبر اي ثبوت
هذه الاحكام في حق الميت باعتبار ان القبر للميت كالرحم للماء والمهاد من حيث ان الميت وضع فيه للخروج
والحياة بعد الفناء ولاحكام الاخرة روضة دار ان كان من اهل الكرامة والثواب او حفرة نار ان كان من
الشقاوة والعقاب وكان الميت فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الاخرة كما ان الجنين في الرحم حكم الا
الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا وذلك اي ما ذكرنا من الاحكام ثابت في حقه بعد ما يمضي اي يجري
عليه في هذا المنزل وهو القبر للابتلاء في الابتداء وهو سؤال المنكر والنكير فان سؤالهما من الابتلاء
والفتنة ولهذا سميا فتاني القبر وقد روي عن سفيان الثوري رحمه الله انه قال اذا سئل الميت من ربك تراءى
له الشيطان في صورة فيشير الى نفسه انا ربك فهذا فتنة عظيمة جعلها الله مكرمة للموت اذا ثبته ولقنه
الجواب فلذلك كان رسول الله صلعم اذا فرغ من دفن الميت يدعو له بالثبات ويقول لاصحابه اسألوا له التثبيت
فانه الآن يسأل سؤالهما متعلق بمعنى الابتلاء اي جريان الابتلاء في ابتداء الوضع في القبر لاجل اعلاء امره
ومباهاته على اقرانه فانه لما سئل واجابه على مقتضى الايمان وامن فتنة الشيطان بعون الله الكريم المنان
بشر بالرحمة والرضوان وجعل قبره روضة من رياض الجنان ولا شك ان ذلك اعلاء الشان وسبب المباهاة
على الاقران وهذا في حكم المسلم فاما في حق الكافر فللالزام والتخجيل لا للاكرام والتبجيل ونرجو الله تعالى ان
يصير لنا روضة بكرمه وفضله وان يعيذنا من فتنة القبر وعذابه بمنه وطوله انه كريم المنعم المنان ذو
الطول والفضل ○ باب العوارض المكتسبة واما ما حصل من العوارض وان كان
امرا اصليا لانه امر زائد على حقيقة الانسان وثابت في حال دون حال كالصغر ومن المكتسبة الجهل لان ازا
لته باكتساب العلم في قدرة العبد فكان ترك تحصيل العلم منه اختيارا بمنزلة اكتساب الجهل باختيار
بقائه فكان مكتسبا من هذا الوجه وجعل السكر من العوارض المكتسبة وان لم يكن حصوله في قدرة
العبد لان سببه وهو شرب المسكر باختياره وغرضه من الشرب حصول السكر كان غرض شارب الماء حصول
الري وكان السكر مضافا الى كسبه نظرا الى السبب والغرض ولا يلزم عليه الرق بانه جعل من العوارض

السماوية

السماوية وان كان سببه وهو الكفر باختيار العبد لان غرضه من الكفر ليس حصول الرق ولان السبب هو
الاستيلاء على الكافر لا الكفر المجرد والاستيلاء ليس في قدرته واختياره وكان الرق سماويا قوله اما
الجهل فكذا قيل الجهل اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به واعترض عليه بانه يستلزم كون المعدوم شيئا
اذ الجهل يتحقق بالمعدوم كما يتحقق بالموجود وكون المعدوم المجهول غير داخل في الحد وكلاهما
فاسد وقيل هو صفة تضاد العلم عند احتماله وتصوره واحترز به عن الاشياء التي لا علم لها فانها
لا توصف بالجهل لعدم تصور العلم فيها قال الشيخ الامام ابو القاسم في كتاب رياضة الاخلاق الجهل يذكر
ويراد به الشعور بالشيء على خلاف ما هو به ويذكر ويراد به السفه قال الله تعالى واعرض عن الجاهلين
وقال عمرو بن الكلثوم الا لا يجهلن احد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا ∴ فالقسم الاول فطره وليس بعيبه
لشموله قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وانما العيب التقصير في ازالة
الجهل ودواؤه التعلم والقسم الثاني هو الغلط ودواؤه التوقف والتثبيت وسببه الجهل الخلقي مع العجلة
والعجب والقسم الثالث سنذكر في موضعه ان شاء الله تعالى المكابرة والجحود والانكار بعد حصول
العلم ووضوح الدليل قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومن هذا مثل لو
سأل القاضي المدعى عليه بعد دعوى المدعي اتجحد ام تقر فبايهما اجاب يكون اقرارا واما الكفر فجحود
بعد وضوح الدليل لان الايات الدالة على وحدانية الصانع جل جلاله وكمال قدرته وعظمة الوهيته
لا تعد كثرة ولا يخفى على من له ادنى لب كما قال ابو العتاهية فيا عجبا كيف يعصى الاله ام كيف يجحده
الجاحد وفي كل شيء له اية تدل على انه واحد ∴ وكذا الدلائل على صحة رسالة الرسل من المعجزات
القاهرة والحجج الباهرة ظاهرة محسوسة في زمانهم لا وجه الى ردها وانكارها وقد نقلت تلك
المعجزات بعد انقراض زمانهم بالتواتر قرنا بعد قرن الى يومنا فكان انكارها بمنزلة انكار
المحسوس فلذلك لم يجعل عذرا بوجه قوله وكذا جهل في ديانة الكافر على خلاف الاسلام
اي في اعتقاده حكما من الاحكام على خلاف ما ثبت في الاسلام قال ابو حنيفة رضي الله عنه انما يصلح
دافعة للتعرض حتى لو باشر ما دان به لا يتعرض له بوجه وهذا بالاتفاق ودافعة الدليل الشرع يعني ديانة
بمنع بلوغ الدليل الشرعي اليه في الاحكام التي تحتمل التغيير مثل تحريم الخمر والخنزير وتحريم نكاح
المحارم ونحوها فلا يثبت الخطاب في حقه فيبقى الحكم الذي كان قبل الخطاب في حقه على الصحة كما كانوا
يقولون الخطاب عنه والدليل على قصور الخطاب عنه ان الاصل فيما يتبدل من الاحكام فشرع
ان لا يثبت في حقنا بنزول الخطاب حين يبلغنا لانه لا يمكن الايمان والعمل به قبل البلوغ الا ان الخطاب
بعد شرع يلزم لكل من يعلم به ومن لم يعلم لان الرسول عليه السلام لا يمكنه التبليغ الى كل واحد
من افراد الناس انما في وسعه الاشاعة في الناس لا غير فصارت الاشاعة بمنزلة التبليغ الى الكل

واحد منهم ولا يعذر الجاهل بالخطاب بعد الاشاعة لبلوغ الخطاب اليه حكما ويصير بمنزلة من بلغه الخطاب فلم يعمل به ثم بلوغ الخطاب لم يثبت في حق الكافر لانه لا يعتقد صدق المبلغ ولا يرى كلامه حجة والشرع امرنا ان لا نتعرض له اذا قبل الذمة فبقي على الجهل كما في الخطاب الاول اي سمع وخطاب نبي لم يثبت معجزته بعد وخروج الخطاب بانكاره الرسول وبامرنا الشرع ان نذلهم عليه عن كونه حجة في حقه فصار البلوغ وعدمه في حقه بمنزلة قوله استدراجا متعلق بقصور اي قصور الخطاب عن الكافر ليس للتخفيف عليه ولكن الاستدراج وهو التقريب الى العذاب بوجه لا شعور له به يقال استدرجه الى كذا اي ادناه منه على التدريج ومكرا وهو الاخذ على غرة وتحقيقا لقوله عليه السلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر فانه لا خطاب في الجنة ولا تكليف فيها بل ما تشتهي الانفس والدنيا للكافر بهذه المثابة وهذا اي كل حكم يثبت في الشرع ولا يثبت في حقنا الا بعد العلم بالخطاب وقبله يبقى على ما كان تاما في كل حكم لا يحتمل التبدل فلا اي لا يكون ديانته دافعة لدليل الشرع حتى ان الضمير للشان لا يعطى الكفر حكم الصحة بحال يعني لا يعتبر ديانة الكافر بعبادة الاوثان والنار وبما يباشره من الكفر اصلا لانه مما لا يحتمل ان يحل بحال والتغير انما يحل فيما يحتمله وبنى على هذا اي على دياناتهم دافعة عند التعرض والخطاب جميعا انه اي ان ابا حنيفة رضي الله عنه خاطب بتحريم الخمر كانه غير نازل في حقهم في احكام الدنيا بمنزلة الخطاب بتحريم الميتة في حق المضطر وما اشبه ذلك نحو هبة الخمر والوصية والصدقة بها واخذ العشر من قيمتها وكذلك اي ومثل تحريم الخمر والخنازير في ان الخطاب بالتحريم غير نازل في حقهم حتى كان الخمر والخنزير عندهم وفي حقهم كالشاة والخل في حقنا وهو قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ايضا وعند الشافعي رحمه الله لا يجب باتلاف خمر الذمي شيء سواء اتلفه مسلم او ذمي وجعل ابو حنيفة لنكاح المحارم بين الكفار حكم الصحة اذا دانوا بصحته بمنزلة نكاح المجوسية لان التحريم لم يثبت في حقهم لقصور الخطاب عنهم حتى لو تزوج المجوسي بمحرمه ودخل بها لم يسقط احصانه بها حتى وجب الحد لهما على قاذفهما وعند ابي يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله لا يجب واذا طلبت المرأة النفقة بذلك النكاح قضى بها عنده خلافا لهم ولو رفع احدهما الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام لا يفرق بينهما عنده حتى يجتمعا على الترافع ويفرق عندهم لان ديانتهما اي ديانة الثيب المنكوحة لا تصلح حجة متعدية على الثيب الاخرى وضمن المتعدي يعني الخطاب يوصل بكلمة على فلذلك اي فكما لم يجعل الديانة متعدية في الارث وجب ان لا يجعل متعدية في هذه المسائل وحاصله انه ينبغي ان دياناتهم في اثبات هذه الاحكام لا تؤثر اعتبارها اثبات التعدي على الغير كما لا يعتبر في الارث قوله وهذا تناقض اي ما ذكرت من عدم اعتبارها في هذه الصورة يؤدي الى التناقض لانا قد اعتبرنا دياناتهم في اخذ العشر لانا ناخذ نصف العشر من خمور اهل الذمة اي من قيمتها اذا مروا بها على العاشر والعشر من خمور اهل الحرب اي من قيمتها باعتبار دياناتهم ويجب ذلك على من تولى ذلك الامر حتى لو لم يأخذ اثم ولو لم يعتبر

دياناتهم

دياناتهم في حقنا لم ناخذ منهم شيئا كما ذهب اليه الشافعي وكذا الانكحة التي هي فاسدة بين المسلمين تقع صحيحة فيما بينهم اذا دانوا بصحتها فان عامة العلماء قالوا ان ذميا تزوج اختين او عشر نسوة ثم فارق احدى الاختين ايتهما كانت او فارق الست من العشر في حال الكفر بقي نكاح ما بقي ان اسلموا على الصحة وقال محمد والشافعي رحمهما الله في الحربي يتزوج خمس نسوة في عقود متفرقة ثم اسلموا جميعا كان له ان يختار الاربع منهن ولو وقع فاسدا لم ينقلب صحيحا قال الشافعي رحمه الله واهل الذمة تبايعوا الخمور وتقابضوا ان العشر يؤخذ من اثمان الخمور وان علم به العاشر وان اسلموا بقوا على ذلك ولو وقع على الفاسد لم يقرر الملك الفاسد بالاسلام فانه يثبت الملك على اصله فثبت ان هذه العقود تقع على الصحة بلا خلاف باعتبار دياناتهم معتبرة بالاتفاق كان القول بعدم اعتبارها بعد ذلك تناقضا وهذا غير متعدية الى هذه الديانة التي توجب علينا اخذ العشر واثبات هذه الاحكام لا يسمى متعدية بالاتفاق مع وجود الالزام فيها بل هي حجة عليهم في اخذ العشر منهم فكذا فيما نحن فيه قوله الا انه اي العشر ونصف العشر لا يؤخذ من الخنزير جواب عما يقال لما كان اخذ العشر بناء على دياناتهم وانهم قد دانوا بتقوم الخنزير كما دانوا بتقوم الخمر وجب ان يؤخذ العشر او نصف العشر من قيمة الخنزير كما يؤخذ من قيمة الخمر فاجاب بان حق الاخذ للامام بالحماية وليس له ولاية حماية الخنزير لنفسه فلا يملك حمايته لغيره وله ولاية الخمر لنفسه للتخليل فيتعدى الى غيره قوله وحقيقة الجواب كذا يعني ما قلنا انه تناقض يمنع ورود السؤال وصحته في نفسه فاما على تقدير صحة السؤال فالجواب ان لا نجعل الديانة متعدية في جميع ما ذكرنا من المسائل اما في مسألة الخمر فلانها كانت متقومة في الاصل لكن سقط تقومها بالنص وديانتهم لما منعت الالزام بالدليل الزمنا اياهم سقوط التقوم بالدليل بقي تقومها على ما كان في الاصل وكانت دياناتهم دافعة للالزام لا مثبتة للتقوم وذلك اي التقوم شرط الضمان لانه وصف المحل والمحل باوصافه شرط الضمان وجوبا على الجناية فلا يجب بتقويم المتلف لكن يجب باتلاف المتلف الذي هو فعل القائم به ولهذا سمي ضمان التعدي والكافر بديانته دفع سقوط التقوم فبقي التقوم على ما كان فيجب الضمان بوجود شرط مضافا الى سببه وهذا اتلاف مال الذمي في زعم المتلف انه متقوم لحق الذمي وان اضيف الضمان الى تقوم المحل لم تصر الديانة متعدية اذ لو كان مضافا اليه لكانت الديانة متعدية حينئذ لان التقوم ساقط في حق المسلم فلم يكن السبب موجودا في حقه فلو وجب الضمان لوجب باثبات التقوم في حقه بديانة الكافر وذلك غير جائز وكذلك اي وكما ان التقوم شرط الضمان احصان المقذوف شرط وجوب حد القذف لا علته اما العلة هي القذف لانه هو الجناية الموجبة للحد ولهذا يضاف اليه والكافر بديانته سقوط احصانه الثابت قبل الوطي فيبقى على ما كان فيجب الحد على القاذف مضافا الى قذفه وهو جناية بوجود شرطه وهو الاحصان وكانت الديانة دافعة لا موجبة لان وجوب الحد

لم يضف الى الاحصان فاما النفقة فانها شرعت اى وجبت بطريق الدفع في الاصل اى دفع الهلاك عن المنفق
عليه لان سبب النفقة عجز المنفق عليه ومن اسباب العجز الاحتباس الدائم فانه دوامه من غير انفاق
يؤدي الى الهلاك اذ لا بقاء للانسان عادة بدون النفقة فتبين ان ايجاب النفقة على الزوج لدفع
الهلاك عن المراة لكونها محبوسة على الدوام لحقه وكانت المراة في طلب النفقة دافعة للهلاك
عن نفسها بديانتها لبقائها محبوسة فلا يكون ديانتها موجبة عليه شيا والدليل على ان النفقة تجب
بطريق الدفع ان الاب يحبس بنفقة الابن الصغير اي بسبب منعها عنه لانه بمنع النفقة عنه بمنزلة
القاصد لهلاكه اذ لا بقاء له عادة بدون النفقة فيحل للابن دفع الهلاك عن نفسه بحبس ابيه اذ
يحل للقاضي دفع الهلاك عن الصغير العاجز بحبس ابيه لاجل النفقة كما يحل دفعه اى دفع الاب
بالقتل ودفع الابن اباه بالقتل اذا قصد الاب قتل الابن ولا يحبس الاب بدين الابن جزاء اذ الحبس جزاء
الظلم والمماطلة كما يحل قتل الاب بسبب قتل الابن قصاصا فثبت ان وجوب النفقة بطريق الدفع
واذا كان كذلك اي كان وجوب النفقة بطريق الدفع او كان كما بينا ان وجوب الضمان والحد والنفقة لم يثبت
بالديانة بل بمعنى اخر كانت الديانة دافعة لا موجبة بخلاف الميراث لانه صلة مبتداة ليس فيهما معنى الدفع
فلو وجب اي ثبت الميراث للثيب المنكوحة بديانتها كانت ديانتها الصحة موجبة على الثيب الاخر
استحقاقها زيادة الميراث اذا دفعه ولا يقال الثيب الاخرى قد ثبت بصحة هذا النكاح
ايضا حيث اعتقدت المجوسية فيكون استحقاق زيادة الميراث عليها بناء على التزامها
بديانتها لانا نقول لما خاصمت الى القاضي في الميراث دل على انها لم تعتقد ذلك وقد ذكر في
الاسرار ولا ترث المنكوحة بالنكاح لانه فاسد في حق التي نازعت في الارث ودانت بالفساد
وذكر في الفوائد البرغرية ان كثيرا من مشايخنا قالوا المذكور في هذه المسئلة قولهما فاما في
قول ابي حنيفة رضي الله عنه ينبغي ان يستحق الميراث بالزوجية ايضا لان عنده هذا النكاح
محكوم بالصحة وذكر شيخ الاسلام خواهرزاده رحمه الله ان النكاح وان كان محكوما بالصحة
لا يثبت الارث به لانه ثبت لنا بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة ادم عليه ولم يثبت كونه سببا
للميراث في دينه فلا يثبت سببا للميراث باعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذمي في حكم اذا
لم يعتمد على شرع ولم يثبت بديانتها لان نكاح المحارم في ديانتنا فاسد بخلاف نكاح الاجانب
لانه سبب للميراث في ديننا فيكون سببا في حقهم اذا اعتقدوا ذلك وان لم يفسخ اي نكاح المحارم
بمرافعة احد الزوجين لم نجعل ديانته الذي لم يرفع الامر الى القاضي ملزمة للاخر الذي دفعه
اليه ولكن جعلنا ديانته دافعة لما الزمه صاحبه عليه وذلك لانهما قد دانا جميعا صحة هذا النكاح
حين اقدما على مباشرته فاذا جاء احدهما طالبا بحكم الاسلام فهو الملتزم على صاحبه بما يعتقده
والاخر

والاخر مصر على اعتقاده كما كان فيكون دفعا بديانته التزام الغير عليه بخلاف ما اذا ترافعا جميعا
لانهما قد التزما حكم الاسلام وهذه الحادثة فيجري عليهما هذا اي ما اصبنا عن فصل النفقة
جواب قد قيل وكانه رحمه الله لم يرض بهذا الجواب لان ابا يوسف ومحمد لم يسلما ان النفقة تجب بطريق
النفقة وجعلاها صلة مبتداة كالنكاح وسببها النكاح ايضا كما ان سبب الميراث هو النكاح
فلذلك اختار جوابا اخر واشار الى فساد هذا الجواب بقوله الجواب الصحيح عندي عن فصل النفقة
انهما لما تحاكما فقد دانا بصحته فاخذ الزوج بديانته لان ديانته حجة عليه فوجب عليه النفقة ولم
يسمع منازعة الزوج في منع النفقة بدعوى فساد النكاح من بعد اى بعد ما اقدم على التزوج
ودان بصحته لانه التزم فوجب النكاح حين اقدم عليه فلا اسقاطه بدون رضا صاحب الحق
بخلاف منازعة من ليس في نكاحهما ومسئلة الارث وهي الثيب الاخرى لانها لم تلتزم هذه الديانة
اي الديانة بصحة النكاح حيث نازعت في الارث ولم يسبق منها ما يدل عليه الالتزام وقوله
واما القاضي جواب عما يقال ان الديانة لو صلحت حجة عليه في الايجاب لم يصلح على القاضي في ايجاب
القضاء وقد وجب القضاء عليه بهذه الخصومة وكانت ديانته متعدية اليه فقال انما لزم القاضي القضاء
بالتقلد دون الخصومة فلا يكون الخصومة ملزمة عليه بل يكون شرطا وقوله واما ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله فكذلك قالا ايضا اى قالا كما قال ابو حنيفة رضي الله عنه ان ديانتهم دافعة
للتعرض ودافعة للدليل الشرعي في الاحكام فيبقى الحكم الثابت قبل الخطاب على ما كان في حقهم
لكن هذا في كل حكم كان اصليا قبل الخطاب على وجه لو لم يرد الخطاب لبقي مشروعا في حق المسلمين
فاما في حكم ضروري لم يثبت بطريق الاصالة في شريعة قط لم يثبت بطريق الاصالة ولو لم يرد الخطاب
في شريعتنا لم يكن ابقاؤه في حق المسلمين فلا تقوم الخمر واباحة شربها وتقوم الخنزير واباحته كانت
احكاما اصلية قبل شريعتنا فبقصور الدليل بسبب ديانتهم يمكن ان يبقى على الامر الاول اى على
التقوم والاباحة فيجب القول بتقوم الخمر والخنزير في حقهم وبوجوب الضمان على متلفهما وبصحة
تصرفاتهم فيهما كما قال ابو حنيفة فاما نكاح المحارم فلم يكن اصليا في شريعة وانما شرع في شريعة
ادم عليه السلام فعلم انه كان ضروريا واذا كان كذلك اى كان جواز نكاح المحارم غير اصلي لم يجز
استبقاء جوازه لقصور الدليل اى بسبب قصوره عنهم فهذا الطريق يقتضي عدم صحة
نكاح المحارم الا انا امرنا بترك التعرض لهم لم يمنعهم عن ذلك كما لا يمنعهم عن عبادة الاوثان
واذا رفع احدهما الي القاضي وجب عليه القضاء بالفسخ لفساد النكاح واذا وطيها بهذا النكاح
سقط احصانه لانه وطي بالنكاح الفاسد فلا يجب الحد بقذفه ولان حد القذف يعني ولان سلمنا ان
النكاح صحيح فيما بينهم لا يجب الحد على قاذفه ايضا لانه قيام دليل التحريم اي تحريم الشرع

المحارم عاما يصير شبهة في درء الحد عن القاذف فانه زعم القاذف انه صادق في قوله انه زان لقيام دليل الحرمة وان كان في زعم المقذوف انه كاذب وهذا الطريق يشير الى ان النكاح صحيح والاقتصار بالنفقة على الطريق الاولى وهو ان نكاح المحارم ليس بامر اصلي باطل باطل لما قلنا انه لما لم يكن اصليا لم يكن مستقلا لنقض الدليل فلا يوجب النفقة لفساده كالانكحة الفاسدة بين المسلمين واما على هذا الطريق نكدا يعني ان الطريق الثانية وهو ان النكاح صحيح والحد سقط بالشبهة وان كان يقتضي ان يصح القضاء بالنفقة لانها لا يسقط بالشبهة لكنه لا يصح ايضا على هذا الطريق لان النفقة من جنس الصلات المستحقة بالنكاح ابتداء كالميراث الا انها يجب بطريق الدفع كما قال ابو حنيفة بدليل انه لم يشترط لوجوب النفقة على الزوج حاجة المراة الى النفقة فانها وان كانت غنية فانها في المال تستوجب النفقة على الزوج ولو كان وجوبها بطريق الدفع لما وجبت عند عدم الحاجة لوجود المال كما لا يجب نفقة الصغير على الاب ونفقة الابوين على الولد اذا كان لهم مال واذا كان كذلك لا يمكن القول بايجابها على الزوج لان ديانتها يصير حينئذ موجبة كما قلنا جميعا في مسئلة الميراث وهو خلاف الاجماع والجواب لابي حنيفة رضي الله عنه عن هذا الكلام ان الحاجة الدائمة بدوام الحبس لا يردها المال المقدر يعني انها وان كانت غنية تحتاج الى النفقة لان احتباسها لحقه على الدوام ومالها وان كان كثيرا مقدرا فلا يبقى بالحاجة الدائمة لانه لا يبقى مع دوام الحبس فثبت ان وجوب النفقة بطريق الدفع كما قلنا ولما لم يخل هذا الجواب عن تكلف اختار الشيخ في فصل النفقة جوابا اخر كما بينا قوله واما قول الشافعي رحمه الله فانه جعل الديانة دافعة التعرض لا غير يعني لم يجعلها دافعة الخطاب لان خطاب التحريم تناول الكافر كما تناول المسلم وقد بلغه الخطاب حقيقة او تقديرا بالاشاعة في دار الاسلام وهو من اهل الدار وانكاره تعنت وجهل والجهل لا على سبيل التعنت ليس بعذر مع التعنت اولى الا ان الشرع امرنا ان لا نتعرض لهم بسبب عقد الذمة وذلك يدل على صحة ما دانوا به من الاحكام كما لا يدل على صحة ما دانوا من الكفر فما يرجع الى التعرض من الاحكام لا يثبت في حقهم وما لا يرجع اليه يثبت فلا يجب على الذمي حد الشرب لانه شرع زاجرا في المستقبل وفي ايجابه عليه تعرض له في المستقبل فاما ساير الاحكام مثل اثبات التقوم وايجاب الضمان على المتلف وصحة البيع وايجاب النفقة على الزوج وايجاب الحد على القاذف فلا يثبت لان ديانة الكافر ليست بحجة على غيره بل اثرها في دفع التعرض عنه لا غير والجواب عنه اي عن كلام الشافعي لابي حنيفة رضي الله عنهما ان تقوم الاموال واحصان النفوس من باب العصمة وتفسير هذا الحفظ عن التعرض فيكون في تحقيق العصمة لنفوسهم واموالهم تحقيق الحفظ لها عن التعرض ايضا يعني كما ان اسقاط حد الشرب عن الكافر ثابت من باب ترك التعرض له وحفظه عنه اثبات تقوم الخمر وابقاء الاحصان بديانته من باب الحفظ

عن الكلام ايضا لان الاموال والنفوس ايضا معصومة عن تعرض المسلمين الا بايجاب الضمان عليهم عند الاتلاف فكان ذلك من ضرورات الحفظ من التعرض كسقوط حد الشرب ولا يلزم اي على ما ذكرنا ان ديانتهم معتبرة في دفع التعرض ودفع الخطاب عنهم عدم اعتبار ديانتهم في استحلال الربوا حتى ان الذمي اذا باع درهما بدرهمين من ذمي اخر ثم ترافعا الى القاضي او حكما احدا يجب نقضه كما لو باشره مسلم ولم يعتبروا ذلك ديانته على ذلك التصرف وجوازه لان ذلك اي استحلال الربوا منهم ليس بديانة لانهم متدينون بتحريم الربوا قال الله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا واخذهم الربوا وقد نهوا عنه واكلهم الاية وذلك اي استحلال الربوا منهم فسقا مثل خيانتهم فيما ايتمنوا من كتبهم بتغيير الاحكام وتبديل صفات النبي عليه السلام لا نهم عن ذلك اي عن الخيانة على تاويل المذكور فكان تلك الخيانة منهم فسقا لا لو استحلوا الزنا او السرقة فان ذلك لا يعتبر في حقهم حتى وجب اقامة الحد عليهم لانه فسق منهم بمنزلة ما وليس بديانة لان الزنا والسرقة حرامان في الاديان كلها فلذلك استحلال الربوا ولهذا يستثنى عليهم هذه الاشياء في عقد الذمة فيشترط عليهم ان لا تقتلوا ولا تسرقوا وان لا تزنوا وان لا تشربوا ولا يقال ينبغي ان يكون استحلال الربوا فسقا من اليهود فان النهي يجوز في حقهم دون غيرهم من المجوس وعبدة الاوثان الذين لم يؤمنوا بكتاب ولا نبي لانا نقول كان شرع تحريم الربا عاما ولم يكن الربوا عاما ولم يكن الربا مشروعا قط في دين من الاديان لانه من باب الظلم وهو حرام في الاديان كلها ولم يكن عقد الذمة مشروعا في ذلك الوقت لتعسه ما نعا من بلوغ الخطاب فيثبت التحريم في حق الجميع قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله انما استثنى عليهم انواع تصرف معا فسد على التاخر الاحتراز عنه فاما عقود معاملات يجري بينهم خاصة لا يتعدى شرها الينا فمتروكون ديانتهم فيها كالانكحة وشرب الخمر قوله واما القسم الثاني وهو الجهل الذي دون جهل الكافر ولكنه لا يصلح عذرا ايضا فجهل صاحب الهوى في صفات الله عز وجل مثل جهل المعتزلة بالصفات فانهم انكروها بقولهم انه تعالى عالم بلا علم قادر بلا قدرة سميع بلا سمع بصير بلا بصر وكذا في ساير الصفات ومثل جهل المشبهة فانهم قالوا بجواز حدوث صفات الله عز وجل وصفاتها وزوالها عنه مشبهين الله تعالى بخلقه في صفاته وهذا الجهل باطل لا يصلح عذرا في الاخرة لانه يخالف الدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمعا وعقلا اما السمع فقوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء انزله بعلمه ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين ان الله لذو فضل على الناس الى غيرها من الايات فانها يدل على ان لله تعالى صفات هي معان وراء الذات واما العقل فهو ان الحوادث كما دلت على وجود الصانع جل جلاله دلت على كونه حيا عالما قادرا سميعا بصيرا فوجب ان يكون له علم وحياة وقدرة وسمع وبصر وان يكون هذه الصفات معان وراء الذات اذ يحيل العقل ان يحكم بعالم لا علم له وحي

لاحيوة له وقادر لاقدرة له ولا يفرق بين قول القايل ليس بعالم وبين قوله لا علم له وكذا في جميع الصفات وقد عرف بدلالة العقل ايضا ان ما هو محل الحوادث حادث فلا يجوز ان يكون صفاته تعالى حادثة لاستلزامه حدوث الذات الذي هو محال فيثبت بالدليل الواضح الذي لا شبهة فيه ايضا ان الله تعالى موصوف بصفات الكمال منزه عن النقيصة والزوال وان صفاته قايمة بذاته وليس باعراض تحدث وتزول بل هي ازلية لا اول لها ابدية لا اخر لها وكان ما ذهب اليه اهل الاهواء باطل بعد وضوح الدليل فلا يصلح عذرا في الاخرة وكذا جهلهم باحكام الاخرة مثل جهل المعتزلة بسؤال المنكر والنكير وعذاب القبر والميزان والشفاعة لاهل الكباير وجواز العفو دون الشرك وجواز اخراج اهل الكباير الموحدين من النار وانكارهم اياها ومثل انكار الجهمية خلود الجنة والنار واهليهما جهل باطل لان الدلايل الناطقة بهذه من الكتاب والسنة كثيرة واضحة لا يخفى على من تامل فيها عن انصاف فالجهل بها لا يكون عذرا في الاخرة كجهل الكافر وكذا جهل الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل متمسكا في ذلك بتاويل فاسد ولم يكن له تاويل فحكمه حكم اللصوص كما سنبينها لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل الواضح فان الدلايل على كون الامام العدل على الحق مثل الخلفاء الراشدين ومن سلك طريقهم لاحة على وجه يعد جاحدها مكابرا معاندا ونوضحه للوقف على معرفة فتنة البغاة وهي ما روى ان المخالفة لما استحكمت بين علي ومعاوية رضي الله عنهما وكثر القتال والقتل بين المسلمين جعل اصحاب معاوية المصاحف على رؤوس الرماح وقالوا لاصحاب علي رضي الله عنه بيننا وبينكم كتاب الله يدعوكم الى العمل به فاجاب اصحاب علي الى ذلك واستغفروا عن القتال ثم اتفقوا على ان ياخذوا حكما من كل جانب فمن اتفق الحكمان على امامته فهو الامام وكان علي رضي الله عنه لا يرضى بذلك حتى اجتمع عليه اصحابه فوافقهم عليه فاختير من جانب معاوية عمرو بن العاص وكان داهيا ومن جانب علي ابو موسى الاشعري وكان من شيوخ الصحابة فقال عمرو لابي موسى تقدم انما اولا عن الامامة فصعد ابو موسى المنبر وحمد الله تعالى واثنى عليه ودعا للمومنين والمومنات وذكر الفتنة ثم اخرج خاتمه من اصبعه وقال اخرجت عليا عن الخلافة كما اخرجت خاتمي من اصبعي ونزل ثم صعد عمرو المنبر فحمد الله واثنى عليه ودعا للمومنين والمومنات وذكر الفتنة ثم اخذ خاتمه وادخل في اصبعه وقال ادخلت معاوية في الخلافة كما ادخلت خاتمي هذا في اصبعي فعرف علي رضي الله عنه انهم افسدوا عليه الامر فخرج على علي قريب من اثني عشر الف رجل من عسكره زاعمين ان عليا لم حين ترك حكم الله تعالى واخذ بحكم الحكمين فهو لاء هم الخوارج الذين تفرقوا في البلاد وزعموا ان من اذنب فقد كفر وكان هذا منهم جهلا باطلا لانه مخالف للدليل الواضح فان امامة علي رضي الله عنه ثبتت باختيار اكابر الصحابة من المهاجرين والانصار كما ثبتت امامة من قبله

اوسادق ربك والباغي اجتح تقوم

به والرضا بحكم الحكمين فيما لا نص فيه امر اجمع المسلمين على جوازه منصوص عليه في الكتاب فكيف يكون معصية وكذا المسلم لا يكفر بالمعصية فان الله تعالى اطلق اسم الايمان على مرتكب الذنب في كثير من الايات كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم وتوبوا الى الله جميعا ايها المومنون ونحوها فجهلهم بعد وضوح الادلة لا يكون عذرا كجهل الكافر الا انه اي لكن صاحب الهوى او الباغي متاول بالقران اي متمسك به فاول له على وفق رايه فان نافي الصفات تمسك بانه تعالى وصف ذاته بالوحدانية في القران ونزه نفسه عن الشريك في ايات كثيرة فلو اثبتنا الصفات لكانت قديمة ولكانت اغيار الذات واثبات الاغيار في الازل مناف للتوحيد ومجوز الحدوث في الصفات تعلق بنحو قوله تعالى وجاء ربك هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام هل ينظرون الا ان ياتيهم الملائكة او ياتي ربك والخارجي تعلق بقوله تعالى ان الحكم الا لله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وكان هذا الجهل دون الجهل الاول من هذا الوجه وان كان لا يصلح عذرا في الاخرة ولكنه اي هذا الجاهل وهو الباغي وصاحب الهوى لما كان من المسلمين لانه بالبغي لم يخرج عن الاسلام وكذلك بالهوى اذا لم يغل فيه او ممن ينتحل الاسلام يعني اذا غلا في هواه حتى كفر ولكنه ينسب الى الاسلام مع ذلك كغلاة الروافض والمجسمة لزمنا مناظرته والزامه قبول الحق بالدليل الفاسدة فاذا استحل الباغي الاموال والدماء بتاويل ان مباشرة الذنب كفر لا نحكم باباحتها في حقهم ديانة ولهم كما حكمنا باباحة الخمر في حق الكافر ديانة لانه يعتقد الاسلام حقا فامكن مناظرته والزام الحجة عليه بخلاف الكافر لان ولاية المناظرة والالزام منقطعة فوجب العمل بديانته وحقه فلذلك قلنا اذا اتلف الباغي مال العادل او نفسه ولا منعة له يضمن كما لو اتلفه لتقادم ولاية الالزام وكذلك اي ولوجوب الضمان في ساير الاحكام التي يلزم المسلمين يلزمه لانه مسلم وولاية الالزام باقية واذا صار للباغي منعة سقط عنه ولاية الالزام بالدليل حسا وحقيقة فوجب العمل بتاويله الفاسد فلم يوخذ بضمان في نفس ولا مال بعد التوبة كما لو يوخذ اهل الحرب به بعد الاسلام وقال الشافعي يلزمه الضمان وان كان له منعة لانه مسلم ملتزم احكام الاسلام ولو اتلف بغير حق وجب عليه الضمان لانه من احكام الاسلام ولا عبرة لتاويله لانه مبطل في ذلك وكيف تعتبر اعتقاده بعد ما التزم احكام الاسلام لاثبات حقي خلافه بخلاف الحربي لانه غير ملتزم حكم الاسلام اصلا ولنا حديث زهري قال وقعت الفتنة واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم كانوا متوافرين واتفقوا على ان كل دم اريق بتاويل القران فهو موضوع وان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بسبب قايمة حسا فلم يثبت صحة الاسلام

وحقهم كالوانقطعت بحجة شرعية ان قبل الكاف الدليل الشرع فيما يحتمل الثبوت والسقوط لا يلزم
الا بعد البلوغ فاذا انقطعت البلوغ عدمه الحجة وكان تدين كل قوم عن تاويل يتخوله تدين الاخرين غير
مرتبة لاحدهما على الاخر والاستحلال عكم مخالفة الدين حكم بجواز ان يكون كما جاز لنا في البغاة وان كانوا
مسلمين نتساوي بديتهم تدنيا حال قيام الحرب وانقطاع ولاية الالزام بالمنعة القايمة كما جعل كذلك
في اهل الحرب وحق الانكحة وهذا بخلاف الاثم فان الباغي يا ثم وان كان له منعة لان المنعة لا يظهر في حق
الشارع وحق الانكحة والخروج على الله تعالى حرام ابدا والجزا احب الي الله تعالى ابدا الا ان يعفو فاما ضمان
فيحتمل انه لا يكون كما في الخمر واما وجب شرعا ولا يجب الا بعلم الخطاب والتامل فيه وبخلاف الباغي الذي ليس
بممتنع لان المانع من التبليغ وهو المنعة لم يتحقق فكان الجهل بسبب بعينه في الاعراض عن سماع الحجة
والتامل فيه ولا عبرة للتعيب فصار العدم به كان لا عدم كذا في الاسرار وهذا اذا اهلك المال في يده فان كان
قايما في يده وجب رده على صاحبه لانه لم يملك ذلك بالاخذ كما لا يملك مال اهل البغي والتسوية بين
الفيتين المتقابلتين بنا وقيل الدين في الاحكام اصل وقد روي محمد رحمه الله انه قال افتي في اهل البغي
اذا تابوا بان يضمنوا ما اتلفوا من النفوس والاموال والزمهم ذلك في الحكم لانهم كانوا معتقدين
الاسلام وقد ظهر خطاوهم في التاويل الان ولاية الالزام كانت منقطعة لمنعة فلا يجبرون على
اداء الضمان في الحكم لكن يفتى به فيما بينهم وبين ربهم ولا يفتى لاهل العدل بمثله انهم محقون
في قتالهم وقتلهم ممتثلون للامر كذا في المبسوط وحاصل هذا الفصل ان المغير للحكم اجتماع
التاويل والمنعة فان انفرد احدهما عن الاخر لا يتغير الحكم في حق المصاحف حتى لو ان قوما
غير متاولين غلبوا على مدينة فقتلوا الانفس واستهلكوا الاموال ثم ظهر عليهم اهل العدل احذوا
بالجميع ذلك لتجرد المنعة عن التاويل قوله ووجب المصير هذه بمحاربتهم اي لاجل محاربتهم
يعني انما وجبت مقاتلتهم بطريق الدفع لا انه يجب ابتداء كما يجب مقاتلة الكفار فان عليا رضي الله
عنه قال للخوارج في خطبته ولن نقاتلكم حتى تقاتلونا يعني حتى يعزموا على القتال بالجمع والتحيز
عن اهل العدل فدل انهم ما لم يعزموا على الخروج لا يتعرض لهم بالقتل والحبس فاذا اجتمعوا
وعزموا على الخروج وجب على من يقوى على القتال ان يقاتلهم مع امام المسلمين بقوله تعالى
فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله والامر للوجوب ولانهم
قصدوا اذى المسلمين وتهييج الفتنة واماطة الاذى وتسكين الفتنة من ابواب الدين
وخروجهم معصية ففي القيام نهي عن المنكر وهو فرض والامام فيه علي رضي الله عنه فانه
بالقتال واخبرانه مامور بذلك بقتال المارقين والناكثين والقاسطين ووجب قتل اسرائهم
والتذفيف على جرحهم ذكرهنا لفظ الوجوب وذكر في المبسوط بلفظ لا باس فقيل لاما
اسيرهم اذا كانت لهم فيه لان شرهم لم يندفع ولكنه مقهور لو تخلص لتحيز الى فيه فاذا راي
الامام المصلحة في قتله فلا باس بان يقتل واذا لم يبق لهم فية لا يقتل لان اباحة القتل لدفع البغي
وقد اندفع وكان علي رضي الله عنه يحلف من باشره منهم ان لا يخرج عليه ثم يخلي سبيله وكذلك الامر
بان يجهز على جريحهم اذا كانت فيتهم باقية لانه اذا برا عاد الى الفتنة والشر بقوة تلك المنعة ولان
في قتل الاسير والاجهاز كسر شوكة اصحابه فاذا بقيت لهم فية يحصل هذا المقصود بذلك بخلاف
ما اذا لم يبق لهم فية والتذفيف الاسراع في القتل والمراد من التذفيف هاهنا اتمام القتل ولم
يتمنع عن اموالهم بالاتلاف لما ذكر في الكتاب ودمائهم لان قتلهم واجب على المسلمين فلا يوجب
ضمانا ولم يخرج عن الميراث حتى لو قتل العادل في الحرب مورثه الباغي فيرثه لان الاسلام جامع
بين الوارث والموروث في الدين فلم يثبت اختلاف الدين الذي هو مانع من الارث واختلاف ديانتهما
والقتل بحق لا يصلح سببا للحرمان كالقتل رجما او قصاصا لان حرمان الميراث عقوبة شرعت جزاء
على قتل محظور فالقتل المامور به لا يصلح لحق وانا الان على الحق ورثه عند ابي حنيفة ومحمد
رحمهما الله وان قال كنت على باطل لم يرثه وقال ابو يوسف رحمه الله لا يرثه بحال لانه قتله بغير حق
فيحرم به عن الميراث كما لو قتله ظلما من غير تاويل وهذا لان اعتقاده وتاويله لا يكون حجة
على مورثه العادل ولا على سائر ورثته انما يعتبر في حق اهل الحرب وتاثير ذلك في اسقاط ضمان
النفس والمال لا في حكم التوريث فكذلك تاويل اهل البغي ولهما ان المقاتلة بين الفيتين بتاويل
الدين فيستويان في الاحكام وان اختلفنا كما اختلفنا في الامام كما في سقوط الضمان وذلك ولاية الالزام
لما انقطعت بالمنعة كان القتل منهم في حكم الدنيا في حكم الجهاد اذ دانوا على ديانتهم لانهم اعتقدوا
بان انفسهم على الحق وخصومهم على الباطل فكانت مقاتلتهم الخصوم جهادا في زعمهم وامرا بالمعروف
ونهيا عن المنكر وان كان باطلا في الحقيقة قوله اعتقادهم لا يكون حجة على مورثه
العادل فاسد لان اعتقاده كما لا يكون حجة على العادل في حكم التوريث لا يكون حجة في حكم سقوط
حقه عن الضمان ولكن لما انقطعت ولاية الالزام بانضمام المنعة الى التاويل جعل الفاسد من التاويل
كالصحيح في ذلك الحكم فكذا في حق التوريث كذا في المبسوط قوله ووجب حبس الاموال اي
اموال اهل البغي زجرا لهم عن البغي وعقوبة كما وجب قتل نفوسهم فاذا تفرق جمعهم وانكسرت
شوكتهم يرد عليهم اموالهم لانه لا يملك لبقاء العصمة والاحراز فيها ولان الملك بطريق الاستيلاء
لا يثبت ما لم يتم بالاحراز بدار تخالف بدار المستولى عليه ولم يوجد لان دار الفيتين واحدة وقيل
لعلي رضي الله عنه يوم الجمل الا تقسم بيننا ما افاء الله علينا قال فمن يا خذ منكم عائشة وانما

قال ذلك استبعادا لكلامهم واظهارا لكلامهم وخطابهم فيما طلبوا وقد جمعوا ما اصاب من عسكر
اهل التمر وان في رحبة الكوفة فمن كان يعرف شيئا اخذه وهي بحكم الديانة مختلفة بحسب اعتقاد
كل واحد من الفريقين ان الفريق الاخر على الباطل وان دماؤهم مباحة وقد غلبوا على
دار الاسلام وجعلوها دار الحرب حيث لزمنا محاربتهم [illegible] وكذلك اي مثل جهل
الباغي وصاحب الهوى جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة الواو بمعنى او ومثل الفتوى
ببيع امهات الاولاد فان بشر المريسي وداود الاصفهاني ومن تابعه من اصحاب الظواهر يقولون
بجواز بيع امهات الاولاد متمسكين في ذلك بما روي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه انه قال
كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبان المالية والمحلية للبيع قبل الولادة
معلومة فيها بيقين فلا ترتفع بعد الولادة بالشك وعند جمهور العلماء لا يجوز بيعها لدلالة الآثار المشهورة
عليه مثل قوله عليه السلام لجارية اعتقها ولدها وقوله عليه السلام ايما امة ولدت من سيدها
فهي معتقة عن دبر منه رواه ابن عباس رضي الله عنهما وما روي عن سعيد بن المسيب انه قال امر
رسول الله صلى الله عليه وسلم بعتق امهات الاولاد من غير الثلث وان لا يبعن في دين وما روي عن عمر رضي الله عنه
انه نادى على المنبر الا ان بيع امهات الاولاد حرام ولا رق عليها بعد موت مولاها وقد تلقتها الفرق
التابعين بالقبول وانعقد الاجماع على عدم جواز بيعها وكان القول بالجواز مخالفا للاحاديث المشهورة
والاجماع وكان مردودا ومثل القول بالقصاص في القسامة اذا وجد القتيل ولا يدرى قاتله
تجب القسامة على اهل المحلة والدية على عواقل اهل المحلة عندنا ولا يجب القصاص بحال وقال
مالك واحمد بن حنبل والشافعي في القديم اذا كان بين القتيل واهل المحلة عداوة ظاهرة ولوث وهو
ما يغلب على ظن القاضي والسامع صدق المدعي يؤمر الولي بان يعين القاتل منهم ويحلف الولي خمسين
يمينا انه قتل عمدا فاذا حلف يقتل لهم من القاتل متمسكين في ذلك بظاهر قوله عليه السلام لاولياء
المقتول الذي وجد في خيبر وتستحقون دم صاحبكم اي دم قاتل صاحبكم وحجة من ابى
وجوب القصاص بالقسامة الاحاديث المشهورة فان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بالقسامة
والدية على اليهود في قتيل وجد بين اظهرهم وروى ابن ابي مريم ان رجلا جاء الى رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال اني وجدت اخي قتيلا في بني فلان فقال اختر من شيوخهم خمسين رجلا فيحلفون بالله ما قتلناه
ولا علمنا له قاتلا فقال ليس لي من اخي الا هذا قال نعم ولك مائة من الابل وفي الحديث ان قتيلا وجد
بين وادعة وارحب وكان الى وادعة اقرب فقضى عمر رضي الله عنه بالقسامة والدية فقالوا ايماننا تدفع
عن اموالنا ولا اموالنا تدفع عن ايماننا فقال حقنتم دماءكم بايمانكم واغرمكم الدية بوجود القتيل

بين

بين اظهركم وكان ذلك منه بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد فحل محل الاجماع وكان القول
بوجوب القصاص بها مخالفا لهذه الادلة الظاهرة المشهورة ولقوله عليه السلام البينة
على المدعي واليمين على من انكر وكان مردودا ومثل استباحة متروك التسمية عامدا
عملا بقوله عليه السلام تسمية الله تعالى في قلب كل امرئ مؤمن وبالقياس على متروك
التسمية ناسيا مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق ومثل
ايجاب القضاء بالشاهد الواحد ويمين المدعي عملا بما روي عن النبي عليه السلام قضى بذلك
مخالف للكتاب وهو قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم الى قوله ذلك ادنى ان لا ترتابوا
وللحديث المشهور وهو قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر كما مر بيانه في باب الانقطاع فيكون
مردودا ففي هذه المسائل ونظائرها ان اعتمد الخصم على الـ[illegible]ـس فهو منه عمل بالاجتهاد على
خلاف الكتاب او السنة وان اعتمد على الخبر فهو عمل منه بالغريب من السنة على خلاف فهما او
خلاف احدهما فيكون فاسدا الا انا امرنا متصل بقوله ليس بعذر اصلا اي امرنا بالمعروف والنهي
عن المنكر والنصح لكل مسلم ومن المعروف العمل بالكتاب والسنة المشهورة ومن المنكر مخالفتهما
او مخالفة احدهما ومن النصيحة الارشاد الى الصواب واظهار الحق بالمناظرة واقامة الدليل فيجب
علينا ذلك ويجب على الخصم الطلب والقبول فلا يكون جهله عذرا بوجه وعلى هذا وهو ان العمل
بالاجتهاد على خلاف الكتاب او السنة المشهورة باطل ينبني عليه ما ينفذ منه قضاء القاضي
وما لا ينفذ فان وجد العمل بخلاف الكتاب والسنة كما في هذه الامثلة لا ينفذ لانه باطل وان عدم
فيه ذلك كان في عامة المجتهدات ينفذ [illegible] واما القسم الثالث وهو الجهل الذي يصلح
شبهة فهو الجهل في موضع تحقق فيه الاجتهاد من غير ان يكون مخالفا للكتاب او السنة وهو
المراد بالصحيح او في غير موضع الاجتهاد اي لم يوجد فيه اجتهاد ولكنه موضع الاجتهاد صلى
الظهر على غير وضوء يعني غير عالم بعدم الوضوء ثم صلى العصر على وضوء ذاكرا لذلك وهو
يظن ان الظهر اجزأه لكونه غير عالم بعدم الوضوء فيه فالعصر فاسدة كالظهر عندنا وكان
عليه ان يعيدهما جميعا لان ظنه بجواز الظهر جهل وان وقع على خلاف الاجماع لان الظهر
فاسد بالاتفاق فكان من القسم الثاني لان من هذا القسم وكان الحسن بن زياد رحمه الله يقول انما يجب مراعاة
الترتيب على ما يعلم فاما من لا يعلم فليس عليه ذلك لانه ضعيف في نفسه فلا يثبت حكمه في حق
من لا يعلم به وكان زفر رحمه الله يقول اذا كان عنده ان ذلك يجزيه فهو في معنى الناسي للفائتة فيجزيه
فرض الوقت ولان العصر لو لم يجز انما لا يجوز باعتبار الترتيب وهو مجتهد فيه فكان ظنه في موضع الاجتهاد
فيعتبر لكنا نقول انه ان كان الرجل مجتهدا وقد ظهر عنده ان مراعاة الترتيب ليست بفرض فهو

دليل شرعي وكذلك اذا كان ناسيا فهو معذور غير مخاطب باداء الفائتة قبل ان يذكر فاما اذا كان ذاكرا
وهو غير مجتهد فمجرد ظنه ليس بدليل شرعي فلا يعتبر فاذا اقضى الظهر وحدها وهذا الفرع
هو المقصود من ايراد هذا المثال ثم صلى المغرب وهو يظن ان العصر اجزته جاز المغرب ويعيد العصر
فقط لان ظنه بجواز العصر جهل في موضع الاجتهاد في ترتيب الفوائت فان الخلاف بين العلماء في وجوب
الترتيب خلاف معتبر وكان دليلا شرعيا وحاصل الفرق ان فساد الظهر بترك الوضوء فساد
قوي مجمع عليه وكانت متروكة بيقين فيظهر اثر الفساد فيما يؤدي بعدها ولم يعذر بالجهل
فاما فساد العصر بسبب ترك الترتيب فضعيف مختلف فيه فلا يكون متروك بيقين فلا يتعدى
حكمه الى صلوة اخرى لان وجوب الترتيب ثبت بالسنة في متروكة بيقين علما وعملا وهو كمن
جمع بين عبد ومدبر كذا في المبسوط قوله وقال اصحابنا الى اخره اذا كان الدم بين اثنين فعفى
احدهما ثم قتله الاخر عمدا فان لم يعلم بعفو الشريك او علم بذلك ولم يعلم ان بعفو احدهما
سقط القود فعليه الدية كاملة عندنا وقال زفر رحمه الله عليه القصاص لان القود سقط بعفو
احدهما علم الاخر او لم يعلم اشتبه علم الاخر به او لم يعلم اشتبه عليه او لم يشتبه فبقي مجرد الظن
في حق الاخر والظن غير مانع من وجوب القصاص بعد ما تقرر سببه كما لو قتل رجلا على ظن انه
قتل وليه ثم جاء وليه حيا كان عليه القصاص وحجتنا في ذلك انه قد علم وجوب القصاص وما علم
ثبوته فالاصل بقاؤه واجبا في حقه ظاهرا والظاهر يصير شبهة في درء ما يندرئ بالشبهات
وكذا اذا علم بالعفو ولم يعلم ان القود سقط به لان الظاهر ان تصرف الغير في حقه غير نافذ وسقط القود
عند عفو احدهما باعتبار معنى خفي وهو ان القصاص لا يحتمل التجزي وانما اشتبه عليه حكمه
فقد يشتبه فيصير ذلك الظاهر في ايراث الشبهة بخلاف ما اذا علم ان القود سقط بالعفو ثم قتل عمدا
حيث يجب القصاص لان هناك قد ظهر المسقط عنده واقدم على القتل مع العلم بالحرمة وقد يجوز
ان يسقط القود باعتبار ظنه كما لو رمى الى شخص ظنه كافرا فاذا هو مسلم واذا سقط عنه القود
عنه بالشبهة لزمته الدية في ماله لان فعله عمد ثم يجب له بنصف الدية لان بعفو الشريك وجب
له نصف الدية على المقتول فيصير نصف الدية قصاصا ويؤدي ما بقي كذا في المبسوط فعلى هذا
كان المراد من قوله لان جهله متصل في موضع الاجتهاد ان يكون الاجتهاد يقتضي ان يثبت لكل
واحد منهما ولاية الاستيفاء على الكمال لان اثبات ما لا يتجزى لا يتبعض بل يجب ثبوته لكل
واحد منهما كملا كولاية الانكاح على ما مر بيانه لان السلطان [illegible] ولاية الاستيفاء
بعد عفو احد الشريكين للاخر مجتهد فيه كما ان الترتيب في المسئلة الاولى مجتهد فيه ولكن
احدا من الفقهاء لم يقل بذلك وذكر في التهذيب ان القصاص اذا ثبت لاثنين كان لكل واحد

منهما

منهما ان ينفرد بقتله عند بعض اهل المدينة حتى لو عفى احدهما كان للاخر قتله فعلى
هذا كان سقوط القصاص بعفو البعض امرا مجتهدا فيه ان كان ذلك الاجتهاد صحيحا فلا يحتاج
كلام الشيخ الى تاويل وفي حكم يسقط بالشبهة يعني بعد ما حصل جهل في موضع الاجتهاد
وحصل في حكم يسقط بالشبهة يعني بعد ما حصل جهله في موضع الاجتهاد حصل في حكم يسقط
بالشبهة وهو القصاص فكان اولى بالاعتبار من الجهل في المسئلة الاولى قوله وكذلك اي وكذا لولي
القائل في ان الجهل يصلح شبهة صائم احتجم ثم افطر على ظن ان الحجامة فطرته وظن ان على ذلك
التقدير اي تقدير ان الحجامة فطرته ثم يلزمه الكفارة قوله لما قلنا متعلق بذلك انه يتضمن
جواب المسئلة فان جوابها ليس بمذكور صريحا على هذا الوجه الذي بينا يعني وكما يسقط
القصاص بجهل الولي يسقط الكفارة بجهل صائم الى اخره لما قلنا ان حصول الجهل في موضع
الاجتهاد وفي حكم يسقط بالشبهة معتبر وظن هذا الصائم في موضع الاجتهاد اذ الاوزاعي
يقول بفساد الصوم بالحجامة معتمدا على قوله عليه السلام حين راى رجلين يحجم احدهما
الاخر افطر الحاجم والمحجوم وفي موضع يسقط بالشبهة لان كفارة الصوم يسقط بالشبهة لترجح
جانب العقوبة فيها على ما مر بيانه وظني ان قوله وعلى ذلك التقدير زيادة وقعت من الكاتب
وان قوله لو لم يلزمه الكفارة جواب المسئلة ليس يجري على ظاهره فان شيخ الاسلام خواهر
زاده ذكر في شرح كتاب الصوم ان الصائم لو احتجم فظن ان ذلك يفطره ثم اكل متعمدا
ولم يستفت عالما ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرف نسخه او تاويله وجبت عليه الكفارة لان
ظنه حصل في غير موضعه فان انعدام ركن الصوم بوصول الشيء الى باطنه ولم يوجد وفساده
بالاستقاء والحيض بخلاف القياس فيكون ظنه بمجرد جهل وهو غير معتبر فان استفتى فقيها
يؤخذ منه الفقه ويعتمد على قوله فافتاه بالفساد فافطر بعد ذلك متعمدا لا يجب عليه الكفارة
لان للعامي ان يعمل بقول المفتي اذا كان المفتي من يؤخذ منه الفقه ويعتمد على قوله وان
كان يجوز ان يكون مخطئا فيما يفتي لانه لا دليل للعامي سوى هذا وكان معذورا فيما
صنع ولا عقوبة على المعذور ولو لم يستفت ولكن بلغه الحديث ولم يعرف نسخه وتاويله
وبلغه قال ابو حنيفة ومحمد رضي الله عنهما والحسن بن زياد رحمه الله لا كفارة عليه لان
الحديث وان كان منسوخا لا يكون ادنى درجة من الفتوى اذا لم يبلغه النسخ فصار شبهة
وقال ابو يوسف رضي الله عنه عليه الكفارة لان معرفة الاخبار والتمييز بين صحيحها
ومنسوخها مفوض الى الفقهاء فليس للعامي ان ياخذ بظاهر الحديث لجواز ان يكون
مصروفا عن ظاهره او منسوخا انما له الرجوع الى الفقهاء والسؤال عنهم فاذا لم يسال فقد

فقصد فلا يعذر وهكذا ذكر الإمام شمس الائمة ايضا فتبين ان الظن في هذه المسئلة بدون اعتماده
على فتوى او حديث ليس بمعتبر وان قول الاوزاعي لا يصير شبهة لانه مخالف للقياس قوله ومن
زنى بجارية امرأته بيان القسم الثاني وهو الجهل في موضع الشبهة اي الاشتباه واعلم ان الشبهة الدارئة
للحد نوعان شبهة في الفعل وتسمى شبهة اشتباه لانها تنشأ من الاشتباه وشبهة في المحل وتسمى
شبهة الدليل والشبهة الحكمية فالاولى ان يظن الانسان ما ليس بدليل الحل دليلا فيه فلا بد فيها
من الظن ليتحقق الاشتباه والثانية ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة في ذاته مع تخلف حكمه
عنه لمانع اتصل به وهذا النوع لا يتوقف تحققه على ظن الجاني واعتقاده ومن هذا القسم ما لو
وطئ الاب جارية ابنه فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها علي حرام لان المؤثر في انواع الشبهة
الدليل الشرعي وهو قوله عليه السلام انت ومالك لابيك وهو قائم فلا يتفاوت الحال بين الظن وعدمه
في سقوط الحد ومن القسم الاول ما اذا وطئ الابن جارية ابيه او امه او وطئ الرجل جارية امرأته فان
قال ظننت انها تحل لي لا يجب الحد عليهما عندنا وقال زفر رحمه الله يجب الحد عليهما لو سقط انما
يسقط بالظن والظن لا يغني من الحق شيئا كمن وطئ جارية اخيه او اخته وقال ظننت انها تحل لي
ولكنا نقول قد تمكنت بينهما شبهة اشتباه لان مال المرأة من وجه بمنزلة مال الزوج
وقيل في تاويل قوله تعالى ووجدك عائلا فاغنى اي بمال خديجة ولانها حلال له فربما يشتبه
عليه ان حال جاريتها كحالها وكذا في جارية الاب والام قد يشتبه ذلك باعتبار ان الاملاك
قد يشتبه ذلك باعتبار ان الاملاك متصلة بين الاباء والابناء والمنافع دائرة والولد جزء ابيه وامه
فربما يشتبه انها لما كانت حلالا للاصل حلالا للجزء ايضا فيصير الجهل اي الجهل بالحرمة
والتاويل اي ان الجارية تحل لي كما تحل نفس المرأة وكما تحل جاريتي لابي بالتملك شبهة في
سقوط الحد لان شبهة الاشتباه مؤثرة في سقوط الحد على من اشتبه عليه دون من لم يشتبه كقوم
سقوا على مائدة خمرا فمن علم منهم انه خمر يجب عليه الحد من لا يعلم الحد دون النسب والعدة
يعني لا يثبت بهذه الشبهة وان ادعاه ولا يجب العدة بها لان الفعل تمحض زنا في نفسه فيمنع ثبوت
النسب ووجوب العدة وكما يسقط بها الحد لان الفعل لم يتمحض زنا بالنظر الى تمام الدليل
ولهذا لم يتفاوت الحال بينها وبين العلم بالحرمة وعدمه وهذا بخلاف ما لو زنى بجارية اخته
او اخيه وقال ظننت انها تحل لي حيث لم يجعل الجهل شبهة في سقوط الحد لان منافع الاملاك
بينهما متباينة عادة فلا يكون هذا محل الاشتباه فلا يصير الجهل شبهة وكذلك اي وكذا
لا يجب الحد على الولد بوطئ جارية ابيه عند عدم العلم بالحرمة ويصير جهله شبهة في سقوطه بخلاف
ما اذا زنى ظانا انه ليس بحرام وبخلاف الذمي الذي اسلم وشرب الخمر ظانا انها حلال بحيث

نعدان

نعدان جميعا وهذا التفرقة بين شرب الخمر وبين الزنا في الحربي والذمي في شرب الخمر بناء على
الاصل الذي ذكرناه وهو ان الجهل في موضع الاشتباه يصلح شبهة دارئة للحد وفي غير
موضع الاشتباه لا يصلح لذلك فجهل الحربي بحرمة الخمر في موضع الاشتباه لانها تثبت بالخطاب
وهو منقطع عن اهل الحرب ودارهم دار الجهل وضياع الاحكام فيصلح جهله شبهة دارئة
للحد فاما جهله بحرمة الزنا فغير معتبر لان الزنا حرام في الاديان كلها فلم يتوقف العلم بحرمته على بلوغ
خطاب الشرع لتحقق حرمته قبله فلا يصلح شبهة في سقوط الحد وكذا جهل الذمي بحرمة الخمر لانه
من اهل دار الاسلام وتحريم الخمر شائع فيها فلم يكن جهله شبهة لعدم مصادفته محله بل الا
شتباه وقع من تقصيره في الطلب فلا يعذر قوله واما القسم الرابع وهو الذي يصلح عذرا
فهو كذا والفرق بين هذا القسم وبين القسم الثالث ان هذا القسم بناء على عدم الدليل
والقسم الثالث بناء على اشتباه ما ليس بدليل بالدليل كذا قيل فالجهل في دار الحرب من مسلم
لم يهاجر يكون عذرا في الشرائع حتى لو مكث ولم يصل فيها او لم يصم ولم يعلم ان عليه الصلاة
والصوم لا يكون عليه قضاؤهما وقال زفر رحمه الله يجب عليه قضاؤهما لانه بقبول الاسلام
صار ملتزما لاحكامه ولكن قصر عنه خطاب الاداء لجهله به وذلك لا يسقط القضاء بعد تقرر
السبب الموجب كالنائم اذا انتبه بعد مضي وقت الصلوة ونحن نقول ان الخطاب النازل خفي
في حقه بعد بلوغه اليه حقيقة بالسماع ولا تقديرا باستفاضته وشهرته لان دار الحرب ليست
لاستفاضة الاحكام الاسلامية فيصير الجهل بالخطاب عذرا لانه غير مقصر في طلب الدليل
وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه حيث لم يشتهر في دار الحرب بسبب انقطاع ولاية
التبليغ عنهم وكذلك اي وكالخطاب في حق اهل الحرب في الخفاء في اول ما ينزل فانه خفي في حق
من لم يبلغه من المسلمين لعدم استفاضته بينهم فيصير الجهل به عذرا مثل ما روينا بعض
الرواة في قصة اهل قباء فانهم صلوا صلوة الظهر الى بيت المقدس بعد نزول فرض التوجه الى
الكعبة وافتتحوا العصر متوجهين ايضا اليه فاخبروا بتحويل القبلة الى الكعبة وهم في الصلوة
فتوجهوا اليها واتموا صلوتهم وجوز ذلك لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لان
الخطاب لم يبلغهم وعليه حمل الشيخ قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم
الى بيت المقدس والمذكور في التفسير ان النبي صلى الله عليه وسلم لما توجه الى
الكعبة قالوا كيف بمن مات قبل التحويل من اخواننا فنزلت هذه الاية وقصة تحريم الخمر فان بعض
الصحابة كانوا في سفر فشربوها بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزل قوله تعالى ليس على الذين
امنوا وعملوا الصالحات اي من الاحياء والاموات في البلاد ان اثم فيما طعموا من الخمر والقمار

اذا ما اتقوا ما حرم الله عليهم سواهما وقيل اتقوا الشرك وامنوا بالله وعملوا الصالحات ثم
ابانهم ثم اتقوا يعني الاحيا في البلدان الخمر والقمار اذا جاءهم تحريمها وامنوا اي صدقوا
بتحريمها ثم اتقوا ما يحرم عليهم بعد هذا النص يرد في التحريم لبعض ما احل واحسنوا فيما بعد ثم
الله والله يحب المحسنين فهذا معنى ذكر التقوى ثلثه في هذه الاية كذا في التيسير فثبت بما ذكرنا ان
حكم الخطاب لا يثبت في حق المخاطب قبل علمه به اذ ليس في وسعه الايتمار قبل العلم ولذلك يعذر فلما
اذا انتشر الخطاب في دار الاسلام فقد تم التبليغ من صاحب الشرع اذ ليس في وسعه التبليغ الى كل
واحد انما الذي في وسعه الاشاعة الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل جعله مبلغا الى الكافة
ببعث الكتب والرسل الى ملوك الاطراف حتى كان يقول الا هل بلغت اللهم فاشهد فعلم ان التبليغ يتم
باشتهار الخطاب واستفاضته فمن جهل من بعد شهرته فانما اتى من قبل تقصيره اي ابتلي بالجهل
من هذه الجهة يقال من ها هنا دخل عليك البلا ومنه قول الاعرابي وهل اس الامن الصوم
اي وهل اتانا في المحذور الامن الصوم ان الخطاب صار منتشرا الاصابة بالاستشهار الامن قبل خفاء
الدليل فلذلك قلنا اذا اسلم الذمي في دار الاسلام ومكث ولم يصل ولم يعلم بوجوبها كان عليه
قضاؤها لانه في دار شيوع الاحكام ويرى شهود الناس الجماعات ويمكنه السوال عن احكام الا
سلام فترك السؤال والطلب تقصير منه كمن لم يطلب الماء في العمران ظانا ان الماء معدوم فتيمم
وصلى والماء موجود لم تجز صلوته لانه مقصر في ترك الطلب فان معنى الماء غالبا بخلاف ما اذا ترك
الطلب في المفازة على ظن عدم الماء وتيمم وصلى حيث جازت الصلوة لانه ليس بمقصر بترك الطلب
في هذا الموضع فاذا لم يكن على ظما من الماء لم يلزمه الطلب لعدم الفائدة وانما قيد بقوله والماء
موجود لانه اذا لم يكن موجودا في الواقع جازت صلوته كذا في بعض الحواشي قوله وكذلك
اي وكجهل من اسلم في دار الحرب جهل الوكيل بالوكالة وجهل الماذون بالاذن يكون
عذرا حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى ولو وكله ببيع
شيء فباع قبل العلم لم يصح الموكل الذي استوكل الوكالة حتى فسد ذلك الشيء لم يضمن شيئا ولو وكله بشراء شيء بعينه
فاشتراه الوكيل لنفسه قبل العلم بالوكالة يصح وبعد العلم لا يصح ولو باع متاعا للموكل بعد
العلم بالوكالة لا ينفذ على التسليم والتسلم في الموكل بل يتوقف على اجازته كبيع الفضولي لان فيه اي في الوكيل
والاذن ضرب ايجاب والزام حيث يلزمهما حقوق العقد من التسليم والتسلم ونحوهما ويرجع على الوكيل
بما يشترى وكل بشرائه بعينه ويبيع شيء وكل ببيعه ممن لا يقبل شهادته له ويطالب العبد بعهدة
تصرفاته بعد الاذن في الحال ولم يكن مطالبا بها قبل الاذن فحكمها كحكم العزل والحجر في جهلهما
قبل العلم لدفع الضرر عنهما لا يثبت حكم الوكالة والاذن الا كما يصار الا ترى ان حكم الشرع لا يلزم مع قيام

ولا يثبت قبل العلم به فلان لا يثبت حكم من جهة العبد الذي هو قاصر الولاية كان اولى الا انه اي لكنه اشترط
فيمن يبلغ الوكيل او العبد او يبلغ الاذن او الوكالة اليهما العدالة بالاتفاق وان كان المبلغ فضوليا
لان التوكيل او الاذن ليس الزاما محضا وان كان فيه الزام من الوجه الذي قلنا بل هو اي الوكيل
او العبد مخير بعد بلوغ الخبر اليه في قبول الوكالة والاذن وتحقق معنى الالزام من الوجه الذي
ها هنا لا يخل بما الاختيار بوجه ولذلك لا يشترط فيه شيء من شرائط الالزام اي الشهادة وجهل
الوكيل بالعزل وجهل المعزول الماذون بالحجر عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر على كل واحد
منهما بصحة العزل والحجر ان الوكيل يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد يتصرف على
ان يقضي دينه من كسبه ورقبته بالعزل والحجر يلزم التصرف على الوكيل ويتاخر دين العبد الى العتق ويؤدي
بعد العتق من خالص ماله وفيه من الضرر ما لا يخفى قوله وجهل مولى العبد الجاني فيما
يتصرف فيه اي في العبد اذا جنى العبد جناية خطا يتخير المولى بين الدفع والفداء فاذا تصرف
في عبد الجاني بالبيع او بالاعتاق ونحوهما بعد العلم بجنايته يصير مختارا للفداء بل يجب عليه الاقل
من القيمة ومن الارش ويصير جهله بالجناية عذرا وجهل الشفيع بالشفعة اي بسبب ثبوت الشفعة
وهو البيع يكون عذرا حتى اذا علم بالبيع بعد زمان ثبت له حق الشفعة لان الدليل اي دليل العلم
في الصور الاربع خفي في حق هولاء لان هذه الامور لا يكون مشهورة وستفيد الموكل بالعزل والمولى
بالحجر والعبد بالجناية وصاحب الدار بالبيع فان يحصل العلم للوكيل والعبد والمولى والشفيع
بهذه الامور وفيه اي في كل واحد من هذه الامور التزام ضرر حيث يلزم التصرف بالعزل
على الوكيل ويصير العين مضمونة عليه ويبطل ولاية الماذون في التصرفات بالحجر ويلزم
على المولى الدفع او الفداء بجناية العبد ويلزم على الشفيع ضرر الجار بالبيع واذا كان كذلك يتوقف
ثبوتها على العلم كاحكام الشرع فشرط ابو حنيفة رضي الله عنه بعني ولما كان في كل واحد
منها معنى الالزام شرط ابو حنيفة رضي الله عنه في الذي يبلغه من غير رسالة العدد او العدالة
ولم يشترط كليهما لانه من حيث انه تصرف في حق نفسه دون الالزامات المحضة في الاموال
وغيرها فلذلك لم يشترط الا احد شطري الشهادة وقد مر تحقيقه في باب بيان محل الخبر
وكذلك اي ومثل قوله في اشتراط احد شطري الشهادة في تبليغ الامور قوله في تبليغ الشرائع الى
الحربي الذي اسلم ولم يهاجر يعني يشترط العدد او العدالة عنده ولا يشترط عندهما
ومنهم من يقول لا يشترط وهو الاصح لان كل واحد مامور من صاحب الشرع بالتبليغ قال
عليه الصلوة والسلام نضر الله امرأ سمع منا مقالة مرفوعا كما سمعها ثم اداها الى من لم
يسمعها فصار المبلغ نظير الرسول من المولى والموكل وفي خبر الرسول لا يشترط العدالة في الخبر

فكذا هذا او تقدم بيانه اي بيان هذه المسئلة ايضا وكذلك اي ومثل جهل هولاء المذكورين
جهل المراة البكر البالغة بانكاح الولي يكون عذرا حتى لايكون سكوتها قبل العلم رضا بالنكاح
لان دليل العلم خفي في حقها لاستبداد الولي بالانكاح وفيه الزام حكم النكاح عليها فيشترط
العدد او العدالة في المبلغ عنده ولا يشترط عندهما وكان قوله مثله وقع زائدا لا حاجة الى ذكرها
ان قوله وكذلك يدل على ما يدل عليه وكذلك اي كجهل هولاء جهل الامة اذا اعتقت الامه
المنكوحة ثبت لها الخيار ان شاءت اقامت مع الزوج وان شاءت فارقته لقول النبي صلى الله
عليه وسلم لبريرة حين عتقت ملكت بضعك فاختاري وهو ممتد الى اخر المجلس لانه ثابت
بتخيير الشرع فيكون بمنزلة الثابت بتخيير الزوج ويسمى هذا الخيار خيار العتاقة فان لم تعلم
بالاعتاق لو علمت به ولكن لم يعلم بثبوت الخيار لها شرعا كان الجهل منها عذرا حتى كان لها مجلس
العلم بعد ذلك لان الدليل اي دليل العلم بكل واحد منهما خفي في حقها اما في الاعتاق فظاهر
لان المولى مستبد به فلا يمكنها الوقوف عليه قبل الاخبار واما في الخيار فلما ذكر شمس الائمة رحمه
الله ان سبب ثبوت الخيار وهو زيادة الملك عليها خفي لا يعلمه الا الخواص من الناس ولانها
مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع فلا يقوم اشتهار الدليل في دار الاسلام
مقام العلم ولانها دافعة عن نفسها لزوم زيادة الملك عليها والجهل يصلح عذرا للدفع بخلاف
الصغيرة اذا زوج الصغير والصغيرة غير الاب من الاولياء يصح النكاح ويثبت لهما
الخيار في قول ابي حنيفة ومحمد وهو قول ابن عمر وابي هريرة رضي الله عنهم لان التزويج صدر
ممن هو قاصر الشفقة بالنسبة الى الاب وقد ظهر اثر القصور في امتناع ثبوت الولاية في المال فيثبت
لهما الخيار اذا ملكا امر نفسهما بالبلوغ كالامة اذا اعتقت ويسمى هذا خيار البلوغ وهو يبطل
بالسكوت في جانبها اذا كانت بكرا لان ثبوت الخيار لها بعدم تمام الرضا منها ورضا البكر البالغة
يتم بسكوتها شرعا كما لو زوجت بعد البلوغ فسكتت ولهذا لو بلغت ثم لا يبطل خيارها
بالسكوت كما لا يبطل خيار الغلام فان لم يعلم بالنكاح وقت البلوغ كان الجهل منها عذرا لخفاء
الدليل ان الولي مستبد بالانكاح وان علمت بالنكاح ولم تعلم بالخيار لم يعذر وجعل سكوتها
رضا لان ذلك العلم بالخيار في حقها مشهور غير مستور لاشتهار احكام الشرع في دار الاسلام
وعدم المانع من التعلم قال شمس الائمة رحمه الله خيار البلوغ امر ظاهر [illegible] ولظهوره
ظن بعض الناس انه يثبت في انكاح الاب ايضا وهي لم تكن مشغولة قبل البلوغ اي عن العلم
وكان سبيلها ان تعلم ما يحتاج اليه بعد البلوغ فلا تعذر بالجهل [illegible]
بالجهل بالخيار الزام فسخ النكاح على الزوج لان خيار البلوغ شرع [illegible]

الخيار

الخيار لا يدفع ضررا ظاهرا فان المسئلة مصورة فيما اذا كان الزوج كفؤا والمهر وافرا ولهم
يفعل ذلك مجانة وفسقا لانه شرع للالزام في حق الخصم الاخر والجهل لا يصلح حجة
للالزام والمعتقة تدفع الزيادة عن نفسها والجهل يصلح حجة للدفع ولهذا اي ولان خيار
البلوغ للالزام وخيار المعتقة للدفع افترقا بخيار قبل القضاء لو وقع الفرقة في خيار البلوغ
حتى لو مات احدهما بعد الاختيار قبل القضاء يرثه الاخر ولم يشترط في خيار العتق بل
تثبت الفرقة بنفس الخيار لان السبب زيادة ملك الزوج عليها فانه قبل العتق كان يملك
مراجعتها في قرئين ويملك عليها تطليقتين وقد ازداد ذلك بالعتق وكان لها ان تدفع الزيادة
ولا يتوصل الى دفع الزيادة الا بدفع اصل الملك وكما ان اثبات عند عدم رضاها تتم بها
ولا يتوقف فكذلك رفع زيادة الملك فاما في خيار البلوغ فلا يزداد الملك وانما كان ثبوت
الخيار لتوهم ترك النظر من الولي وذلك غير متيقن به فلا يتم الفرقة الا بالقضاء وحاصل الحا
صل ان الدفع في خيار العتاقة ظاهر مقصود والالزام ضمني فلا يتوقف على القضاء وفي
خيار البلوغ الالزام قصدي والدفع متوهم ضمني فيتوقف عليه قوله [illegible] وعلى هذا
وهو ان ما فيه الزام على الغير لا يثبت بدون علمه قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله
في صاحب خيار الشرط مشتريا كان او بايعا اذا فسخ بغير محضر من صاحبه اي بغير علمه
ان ذلك الفسخ لا يصح وله ان يرضى بعد ذلك ما لم يعلم الاخر بفسخه في مدة الخيار فان علم
ذلك في اول المدة تم الفسخ وليس له ان يرضى بعد ذلك وان لم يعلم حتى مضت المدة بطل ذلك
وتم البيع وقال ابو يوسف رحمه الله فسخه جائز بغير محضر من الاخر وبغير علمه لان
الخيار خالص حق من له الخيار ولهذا لا يشترط رضا صاحبه في تصرفه بحكم الخيار فيشترط الفسخ
النفاذ اذ النفاذ ثابت بدون الخيار وهذا لانه بمساعده صاحبه على هذا الشرط مسلطا
على الفسخ من جهته وبهذا لا يشترط رضاه في تصرفه فلا يتوقف تصرفه على علمه كالوكيل
اذا تصرف بغير حضرة الموكل وكالمخيرة اذا اختارت نفسها بغير حضرة الزوج بان بلغها
الخبر وهي غائبة وهذا بخلاف عزل الوكيل حيث يتوقف على علمه لان الموكل ما
سلط على عزله [illegible] من قبل الوكيل وبخلاف خيار البيع لان المشتري هناك غير
مسلط على الفسخ [illegible] المطالبة وبتسليم الجزء الغائب فان تحقق عجز البايع عنه
[illegible] الا بمحضر منه ولهما انه بالفسخ يلزم غيره حكما جديدا
لم يكن [illegible] ذلك ما لم يعلم به كالموكل اذا عزل الوكيل حال غيبته
لا يثبت حكم [illegible] ولهذا الخيار وضع في الشرع لاستثناء حكم العقد

حكم العقد لعدم الاختيار اي انه يمنع حكم العقد وهو الملك عن الثبوت لعدم رضا صاحب
الخيار لان هذا الشرط او الخيار داخل في الحكم دون السبب فيؤثر فيه بالمنع بمنزلة الاستثناء يمنع
دخول المستثنى في صدر الكلام فيصير العقد اي باستثناء الحكم وامتناعه عن الثبوت او
بعدم الاختيار غير لازم لان لفوات الاختيار والرضا اثرا في سلب اللزوم عن العقد كما في بيع المكره
والهازل ثم ينفسخ العقد لفوات اللزوم عنه كما ينفسخ سائر العقود الجائزة من الوكالات
والشركات والمضاربات لان الخيار للفسخ لا محالة يعني الا ان يكون شرع الخيار لاجل الفسخ فصار
بغير علم صاحبه كما قال ابو يوسف رحمه الله اذ لو كان الخيار للفسخ لا محالة لم يكن له ولاية
الاجازة لانها ضد الفسخ وكيف يكون للفسخ وفيه سعي في نقض ما تم من جهته وهو باطل الا ترى
انهما نصا على العقد واثبات الخيار لا على الفسخ والفسخ ضد العقد فلا يكون موجبه كذا في
الاسرار يوضحه ان اشتراط الخيار في العقود التي هي غير لازم كالوكالة والشركة والمضاربة لا يجوز
ولو كان اشتراط الخيار ليتمكن به من الفسخ بغير علم صاحبه يصح في هذه العقود لكونه محتاجا
اليه فيها اذ هو لا يتمكن من فسخها بدون علم صاحبه وان كان يتمكن بغير رضاه وحيث لم
يصح عرفنا ان موجبه رفع صفة اللزوم فقط قال القاضي الامام ان الخيار كان ثابتا للعاقد في اصل
مباشرة العقد والزام الحكم جميعا فاستثناء احد الخيارين ليبقى على ما كان لا يكون بايجاب العزلة
ذلك وتسليطه عليه كما اذا باع العبد الا نصفه بقي النصف في ملكه كما كان لان المشتري
اوجب له ملك النصف وانما اعتبر مساعدة صاحبه لانه لا يرضى لا حكم له والعقد يقوم بهما
فلا يثبت الا على الوجه يتراضيان عليه ثم اذا رضي به فامتناع الحكم لعدم المثبت فثبت بما ذكرنا
ولاية الفسخ له لانتفاع صفة اللزوم في حقه الا التسليط فيصير هذا اي صاحب الخيار في الفسخ
متصرفا على الاخر بما فيه الزام فوجب الفسخ عليه بغير رضاه والزام الضرر عليه لانه ربما يتصرف
في الثمن بعد مضي المدة معتمدا على ضرورة العقد لا زما فيضمن فلا يصح الا بعلمه كعزل الوكيل
وحجر المأذون فصار الحاصل ان ابا يوسف رحمه الله يقول وان شابه الاستثناء لكن لا بد فيه
من مساعدة صاحبه في ثبوت الشرط فاشبه التسليط وهما نظرا الى الحقيقة فقالا انما كان الخيار
استثناء وهو منع الثبوت وذلك غير ثابت بمعنى من الاخر كان حق الفسخ غير مستند الى تسليط
الاخر فثبت انه عزل الاخر وهو الوكيل فعلى هذا الحرف يدور [illegible] فائدة الخيار
ان لا يلزمه حكم العقد الا برضاه وفي التوقيف على علم صاحبه اضرار به لان مدة الخيار فقد يقدر
ومن الخيار ان تعيب في مدة الخيار فيفوت فائدة شرط الخيار لان العقد يلزمه بدون رضاه قلنا
ان التصرف متى توقف على شرط فامتناع نفاذه لعدم الشرط لا يعد من باب الاضرار كالموكل الا يملك

عزل

عزل الوكيل ويتدارك حقه فيما بدا له من العزل لعدم استيفا حقه بلا شرط عدالة لان الرسول
قايم مقام المرسل وبعد الثلاث لا يصلح عذرا اصلا كما لو اخبره بنفسه للزوم العقد بعد مضي
المدة وان بلغه فضولي شرط العدد او العدالة عند ابي حنيفة رضي الله عنه عنده لوجوب معنى الالزام
في هذا الخبر خلافا لمحمد رحمه الله لانه وان وافقه في تحقق معنى الالزام لكنه لا يشترط في مثل هذا الخبر
عددا او لا عدالة ونفذ الفسخ لوجود شرطه وهو علم صاحبه به في مدة الخيار وبعد الثلث لا يصح
التبليغ وان وجد العدد والعدالة جميعا لصيرورة العقد لازما بمضي المدة وبطل الفسخ لفوات
شرطه وهو حصول العلم في المدة واشتراط الثلث في هذه المسايل على اصل ابي حنيفة رضي الله
عنه فاما عند محمد فيعتبر نفس المدة ثلاثا كانت او غيره والله اعلم فصل السكر وهو
القسم الثاني يعني منا قسام العوارض المكتسبة قيل هو سرور يغلب على العقل لمباشرة بعض الاسباب
الموجبة له فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقله من غير ان يزيله بقي السكران اهلا للخطاب فعلى
هذا القول لا يكون ما حصل من شرب الدواء مثل الا فيون من اقسام السكر لانه ليس سرور
وقيل هو غفلة يلحق الانسان مع فتور في الاعضاء بمباشرة بعض الاسباب الموجبة لها من غير
مرض وعلة وقيل هو معنى يزول به العقل عند مباشرة بعض الاسباب المزيلة فعلى هذا
القول بقاؤه مخاطبا بعد زوال العقل يكون امرا حكميا ثابتا بطريق الزجر عليه لمباشرة المحرم
لا ان يكون العقل باقيا حقيقة لانه يعرف باثره ولم يكن للسكران من اثار العقل شيء فلا حكم
ببقائه قال الشيخ الحكيم محمد بن الترمذي في نوادره العقل في الراس وشعاعه في الصدور
والقلب فالقلب يهتدي بنوره لتدبير الامور وبتمييز الحسن من القبيح فاذا شرب الخمر خلص
اثرها الى الصدر فحال بينه وبين نور العقل فمن اجاز طلاق السكران يفرق بينه وبين الصبي فيقول
ان السكران سد العقل وراء السد قايم والصبي لم يعط عقل الحجة وهو تام العقل الذي يقوم حجة
الله على عباده قوله مثل البنج قال القاضي الامام فخر الدين المعروف بقاضي خان في فتاواه وشرحه
للجامع الصغير نقلا عن ابي حنيفة وسفيان الثوري ان رجلا ان كان عالما بفعل البنج وتاثيره
في العقل ثم اقدم على اكله فانه يصح طلاقه وعتاقه وذكر في المبسوط لا باس ان يتداوى الانسان
بالبنج فاذا اراد ان يذهب عقله منه فلا ينبغي له ان يفعل ذلك لان الشرب على قصد السكر
حرام ولو [illegible] حتى لم يجز عليه قوله في ظاهر الجواب ذكر الشيخ رحمه الله في شرح الجامع الصغير
انما يتخذ من الحنطة والشعير والذرة والعسل حلال في قول ابي حنيفة رضي الله عنه حتى ان
الحد لا يجب وان سكر في قولهم وروي عن محمد رحمه الله ان ذلك حرام يجب الحد بالسكر منه
وكذا السكران اذا طلق امراته لم يقع عند ابي حنيفة رضي الله عنه بمنزلة الطلاق من النايم والمغمى

عليه وعند محمد يقع بمنزلة السكران من الاشربة المحرمة ولم يذكر تفصيلا بين المطبوخ وغيره وذكر الامام القاضي فخر الدين في شرح الجامع الصغير ان المتخذ من الحبوب والفواكه والعسل اذا غلا عليه ان كان مطبوخا ادنى طبخة يحل في قول ابي حنيفة وابي يوسف رضي الله عنهما بمنزلة نقيع الزبيب اذا طبخ ادنى طبخة واختلف المشايخ على قول محمد رحمه الله قال بعضهم يحل شربه الا القدح المسكر وروى القاضي ابو جعفر رواية عن محمد انه يكره وان لم يطبخ حتى غلا واشتد فعن ابي حنيفة وابي يوسف رضي الله عنهما روايتان في رواية لا يحل شربه كنقيع الزبيب اذا لم يكن مطبوخا وفي رواية يحل شربه لان هذه الاشربة لا يتخذ من اصل الخمر فلا يشترط فيه الطبخ بخلاف نقيع الزبيب وهذا اذا لم يستكثر فان استكثر حتى سكر فالسكر حرام بالاجماع واختلف في وجوب الحد ونفاذ تصرفاته فمن اوجب الحد الحقه بنبيذ التمر ومن لم يوجب قال هو متخذ مما ليس من اصل الخمر وكان بمنزلة لبن الرماك وذكر شمس الائمة في المبسوط بعد ذكر الاشربة المحرمة ولا باس بالشرب من سائر الانبذة من العسل والذرة والحنطة والشعير معتقا كان او غير معتق مطبوخا او غير مطبوخ في ظاهر الرواية وروى في النوادر هشام عن محمد ان شرب النيء منه بعد ما اشتد لا يحل شربه وذكر الدلائل من الجانبين ثم قال ولا حد على من شرب مما يتخذ من العسل والحنطة والشعير والذرة والفانيذ والكمثرى وما اشبه ذلك سكرا ولم يسكر لان النص ورد بالحد في الخمر وهذا ليس في معناه فلو اوجبنا فيه الحد كان بطريق القياس ولم يذكر فيه خلافا لان ذلك اي ما ذكرنا من الاشربة ليس من جنس ما يتلهى به والسكر الحاصل بما ليس من جنس اللهو وبعض هذه الجملة وهو البنج ولبن الرماك والافيون فمذكور في النوادر فاما المتخذ من الشعير والحنطة والعسل فمذكور في الجامع الصغير والمبسوط قوله وكذا السكر من النبيذ المثلث عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه بالنار وبقي ثلثه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد يسمى مثلثا ويحل شربه عند ابي حنيفة وابي يوسف رضي الله عنهما لاستمراء الطعام والتداوي والتقوي دون التلهي واللعب وقال محمد لا يحل شربه

وقد

روي عنه انه مكروه واتفق اصحابنا انه لو سكر منه يجب الحد وان طلاق السكران منه وبيعه واقراره جائز ونبيذ التمر ونقيعه والماء الذي القي فيه الزبيب ليخرج حلاوته [illegible] وهو ان لم يطبخ حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد فهو حرام للآثار الواردة فيه [illegible] بعد ما طبخ ادنى طبخة يحل شرب القليل منه عندهما في ظاهر الرواية وروى هشام في النوادر عن ابي حنيفة وابي يوسف انه ما لم يذهب ثلثاه بالطبخ لا يحل كالعصير فقوله من النبيذ المثلث يحتمل ان المراد من المثلث الذي بينا انه في معنى النبيذ من حيث انه يخلط بالماء للترقيق ويحتمل ان يراد

من نبيذ الزبيب المثلث على رواية هشام ومن الثاني المطبوخ ادنى طبخة والشرب الى السكر من جميع هذه الاشربة حرام بالاتفاق لقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب والمعتق المشتد وتعتيق الخمر تركها لتصير عتيقة اي قديمة شديدة لان ذلك اي المثلث او نبيذ الزبيب من جنس ما يتلهى به لانه متخذ من العنب كالخمر الفساق يستعملونه استعمال الخمر للتلهي والعتيق فيكون السكر منه محظورا الا ترى انه يوجب الحد لانه مشروع للزجر عن ارتكاب سببه وذا عاء الطبع الى الشراب المتخذ من العنب والزبيب حاصل فيحتاج الى الزاجر بخلاف المتخذ من الحبوب قوله وهذا السكر اي السكر المحظور لا ينافي الخطاب بالاجماع لانه تعالى قال يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون فان كان هذا خطابا في حال سكره فلا شبهة فيه في انه لا ينافي الخطاب وان كان في حال الصحو فكذلك اي يدل انه لا ينافي الخطاب ايضا اذ لو كان منافيا له لصار كانه قال لهم اذا سكرتم وخرجتم من اهلية الخطاب فلا تصلوا لان الواو للحال والاحوال شروط وحينئذ يصير كقوله للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وفساده ظاهر لانه اضاف الخطاب الى حالة منافية له ولما صح هاهنا عرفنا انه اهل للخطاب في حالة السكر فان قيل السكر يعجزه عن استعمال العقل وفهم الخطاب كالنوم والاغماء فينبغي ان يسقط الخطاب عنه او تاخر كالنايم والمغمى عليه وان لا يصح منه ما ينبني على صحة العبارة قلنا الخطاب انما يتوجه على العبد باعتدال الحال واقيم السبب الظاهر وهو البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا لتعذر الوقوف على حقيقته وبالسكر لا يفوت هذا المعنى ثم قدرته على فهم الخطاب ان فاتت بآفة سماوية يصلح عذرا في سقوط الخطاب او تأخره عنه لئلا يؤدي الى تكليف ما ليس في الوسع والحرج فاما اذا فاتت من جهة العبد بسبب هو معصية عدت ثابتة زجرا عليه فيبقى الخطاب متوجها اليه وذلك لانه لما كان في وسعه دفع السكر عن نفسه بالامتناع عن الشرب كان بهذا الاقدام على الشرب مضيعا للقدرة فيبقى التكليف متوجها عليه في حق الاثم وان لم يبق في حق الاداء وبهذا الطريق بقي التكليف بالعبادات في حقه وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء [illegible] شرح التاويلات واذا ثبت ان السكران مخاطب ثبت ان [illegible] الاهلية لانها بالعقل والبلوغ والسكر لا يؤثر في العقل بالاعدام فلزمه [illegible] الصلوة والصوم وغيرهما ويصح عباراته كلها بالطلاق والعتاق [illegible] الشافعي رحمه الله وفي الاخر لا يصح وهو قول مالك واختيار ابي الحسن الكرخي [illegible] رحمهما الله من اصحابنا ونقل ذلك عن عثمان رضي الله عنه ايضا لان غفلته فوق غفلة النايم بدليل ان النايم ينتبه اذا نبه والسكران لا ينتبه ثم طلاق النايم وعتاقه لا يقع فطلاق

السكران وعتاقه اولى وقدم الجواب عنه ويصح بيعه وشراؤه واقراره وتزويجه الولد الصغير وتزوجه واقراره واستقراضه وساير تصرفاته قولا وفعلا عندنا لانه مخاطب كالصاحي وبالسكر لا ينعدم عقله انما يغلب عليه السرور فيمنعه عن استعمال عقله وذلك لا يؤثر في تصرفه سواء شرب مكرها او طايعا كذا في اشربة المبسوط وذكر في شرح الجامع الصغير لقاضي خان رحمه الله ان شرب المسكر مكرها ثم طلق او اعتق اختلفوا فيه والصحيح انه كما لا يجب عليه الحد لا ينفذ تصرفه وانما ينعدم بالسكر بالقصد اى القصد الصحيح وهو العزم على الشيء لان ذلك ينشا عن نور العقل وقد احتجب ذلك عنه بالسكر دون العبارة لانها توجد حسا وصحتها على اصل العقل حتى ان السكران اذا تكلم بكلمة الكفر لم تبن منه امراته استحسانا لانه مخاطب كالصاحي باعتبار اقواله وافعاله وجه الاستحسان ان الردة تبتني على القصد والاعتقاد ونحن نعلم ان السكران غير معتقد لما يقول بدليل انه لا يذكره بعد الصحو وما كان عن عقد القلب لا ينسى خصوصا المذاهب فانها يختار عن فكر وروية وما هو الاحق من الامور عنده واذا كان كذلك كان هذا عمل اللسان دون القلب فلا يكون اللسان معبرا عما في الضمير فيجعل كانه لم ينطق به حكما كما لو جرى على اللسان كلمة الكفر خطا كيف ولا ينجو سكران من التكلم بكلمة الكفر عادة وهذا بخلاف ما اذا تكلم بكلمة الكفر هازلا لانه بنفسه استخفاف بالدين وهو كفر وقد صدر عن قصد صحيح فيعتبر وتمسك بعضهم بما روي ان واحدا من كبار الصحابة سكر حين كان الشرب حلالا فقال لرسول الله صلعم هل انتم الا عبيد وعبيد ابائي ولم يجعل ذلك منه كفرا وقد سكران سورة قل يا ايها الكافرون في صلاة المغرب وترك اللات فنزل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ولم يحكم النبي صلى الله عليه وسلم بكفره ولا بالتفريق بينه وبين امراته ولا بتجديد الايمان فدل ان التكلم بكلمة الكفر في حال السكر لا يحكم بالردة كما لا يحكم بها في حالة الخطاء والجنون فلا يبين منه امراته ولقايل ان يقول هذا التمسك غير مستقيم ههنا لان كلامنا في السكر المحظور وكان ذلك السكر مباحا لان الشرب كان حلالا فيصير ونه عذرا في عدم اعتبار الردة لا يدل على كون المحظور عذرا فيه واذا اسلم الكافر في حال السكر يجب ان يصح اسلامه لوجود تمحضه الركن ترجيحا لجانب الاسلام كما في المكره والتقول بلى ينبغي ان لا يصح ايمانه لان دليل الرجوع وهو السكر يقارنه فيمنعه من الثبوت لانا نقول انه لا يقبل الرجوع لان الرجوع رده فلا يؤثر فيه دليل الرجوع ولو اثبت الردة بالسكر مانع من صحتها فلا يمكن اثباتها بما يمنع من ثبوتها لان السكر دليل

الرجوع اذ السكران لا يكاد يستفيق على امر ويثبت على كلام وذلك اي الاقرار بالقصاص والقذف ومباشرة سببها لا يبطل بصريح الرجوع لان مباشرة السبب امر معاين لا يقارن الرجوع وكذا الاقرار بالقصاص والقذف لانهما من حقوق العباد فبدليل الرجوع وهو السكر ان لا يبطل وفي المبسوط واذا قذف السكران رجلا حبس حتى يصحو ثم يحد للقذف ثم يحبس حتى يخف عليه الضرب ثم يحد للسكر لان حد القذف فيه معنى حق العباد فيقدم على حد السكر ولا توالي بينهما في الاقامة لئلا يؤدي الى التلف وسكره لا يمنع وجوب الحد القذف لانه مع سكره مخاطب الا ترى ان بعض الصحابة رضي الله عنهم اخذ واحد الشرب من حد القذف على ما روي ان علي رضي الله عنه انه قال اذا شرب هذى اقترى وحد المفتري في كتاب الله تعالى ثمانون جلده واذا زنى في سكره اذا صحا يعني اذا ثبت ذلك بالبينة لانه امر مشاهد لا مرد له والسكر لا يصلح شبهة داريه لانه حصل من سبب معصيه فلا يصلح سببا للتخفيف لكن الحد يؤخر الى الصحو لان المقصود هو الانزجار لا يحصل بالاقامة في حالة السكر واذا سكر من الخمر طايعا لم يحد حتى يصحو فيقر ثانيا او يقوم عليه البينة لانه سكر طايعا لما قلنا ان السكران لا يثبت على كلام ولكنه يتكلم بالشي وضده والاصرار على الاقرار بالسبب لا بد منه لايجاب حد الخمر واذا اقر بشي من الحدود لم يؤخذ به الا بحد القذف لان الرجوع عن الاقرار بالحدود صحيح فيما سوى حد القذف وقد قارنه ههنا دليل الرجوع وهو السكر فيمنعه من الثبوت لان المنع اسهل من الدفع ثم اشار الشيخ رحمه الله الى دلايل ما ذكر من الاحكام بقوله واما لم يوضع عن السكران الى اخره فان كان سببه اى سبب السكر معصية بان شرب الخمر والباذق ونحوهما من الاشربة المحرمة لم يعد السكر عذرا في سقوط الخطاب لان المعصية لا تصلح سببا للتخفيف وكذلك اي وكذا الحكم ان كان سببه مباحا مقيدا بشرط الاحتراز عن السكر وذلك السبب مما يتلهى به في اصل وضعه كالمثلث ونبيذ الزبيب المطبوخ والمعتق ونحوهما وقوله مما يتلهى به بيان التقييد لانه قيد اخر اى التقييد بالاحتراز عن السكر فيما يتلهى به في غيره واذا كان سببه مباحا يعني على الاطلاق غير مقيد بالاحتراز عن السكر كالاشربة المتخذة من الحبوب ونحوها جعل عذرا لان هذه الاشياء لم يكن التلهي في الاصل بل هي للتغذي ولا اثر لتغيرها في الحرمة لان تغير الطعام لا يؤثر في الحرمة وكذا نفس الشدة لا يوجب الحرمة لانها توجد في بعض الادوية كالبنج وفي بعض الاشربة كاللبن كذا في المبسوط وقوله لان السكر جعل عذرا اشارة الى الجواب عما يقال قد جعل السكر المحظور عذرا في الردة حتى يمنع صحتها فيجوز ان يجعل عذرا في غيرها ايضا فقال عدم صحة الردة لفوات ركنها وهو تبدل الاعتقاد لا لان السكر جعل عذرا فيها بخلاف ما

ما يبتني على العبادة من الاحكام مثل الطلاق والعتاق والعقود لان ركن التصرف قد تحقق فيها
من الاهل مضافا الى المحل فوجب القول بصحتها الا ان اي لكن اسند ذلك من قوله اما الحدود
فانها لا تقام عليه يعني السكر غير مانع من وجوب الحد لكنه مانع من صحة الاقرار بسببه
لانه من عادة السكران اختلاط الكلام وعدم الثبات على كلام هو اصله اي اختلاط الكلام
اصل في السكر الا ترى ان اصحابنا اتفقوا ان السكر لا يثبت بدون هذا الحد اي بدون اختلاط
الكلام فعرفنا انه هو الاصل فيه وزاد عليه اي على اشتراط اختلاط الكلام لثبوت السكر ابو
حنيفة رضي الله عنه شرطا اخر في حق وجوب الحد عليه فقال السكر الذي يتعلق به الحد
ان لا يعرف الارض من السماء ولا الانثى من الذكر اعتبارا للنهاية في السبب الموجب للحد
كما في الزنا والسرقة لانه اذا كان يميز بين الاشيا كان مستعملا لعقله من وجه فلا يكون ذلك
نهاية السكر وفي النقصان شبهة العدم والحد يندرئ بالشبهات ويحتمل حده اي حد
السكر على قوله في حق غير وجوب الحد من الاحكام هو اختلاط الكلام وغلبة الهذيان كما
هو مذهبهما حتى لا يصح اقراره بالحدود ولا ارتداده في هذه الحالة بالاتفاق لان من اختلط
كلامه بالشرب يعد سكرانا في الناس عرفا ويؤيده قوله تعالى ولا تقربوا الصلاة وانتم سكارى
حتى تعلموا ما تقولون قال شمس الائمة رحمه الله وقد وافقا يعني ابا حنيفة رحمهم الله في
ان المعتبر في السكر الذي يحرم عنده الشرب هو اختلاط الكلام لان اعتبار النهاية فيهما يندرئ
بالشبهة فاما الحل والحرمة فيوجد فيهما بالاحتياط قال واكثر مشايخنا على قولهما وانا
كان كذلك اي كان السكران يختلط الكلام او كان اختلاط الكلام اصلا في السكر اقيم السكر
مقام الرجوع الى اخره والله اعلم فصل الهزل فاما الهزل فتفسيره اللعب وهو ان يراد
بالشيء ما لم يوضع له ليس المراد من الوضع هنا وضع اللغة لا غير كالاسد وضع اللغة للهيكل
المعلوم والانسان للحيوان الناطق بل الوضع العقلي او الشرعي فان الكلام موضوع عقلا لافادة
معناه حقيقة او كان مجازا والتصرف الشرعي موضوع لافادة حكمه فاذا اريد بالكلام غير موضوع
العقلي وهو عدم افادة معناه اصلا واريد بالتصرف غير موضوعه الشرعي وهو عدم افادة
الحكم اصلا فهو الهزل وتبين بما ذكرنا الفرق بين المجاز والهزل فان الموضوع العقلي للكلام
وهو افادة معناه بالمجاز مراد وان لم يكن له الموضوع له اللغوي مرادا وفي الهزل كلاهما ليس بمراد
ولهذا فسره الشيخ باللعب ما لا يفيد فائدة اصلا وهو معنى ما نقل عن الشيخ ابي منصور رحمه
الله ان الهزل ما لا يراد به معنى وعبارة بعضهم ان الهزل كلام لا يقصد به ما صلح له الكلام بطريق
الحقيقة وما لا يصلح له بطريق المجاز فهو ضد الجد اشار الى انه مخالف للمجاز كما انه

مخالف

مخالف للمجاز كما انه مخالف للحقيقة وكان الهزل مخالف لهما ومقابل الهزل الجد والمجاز داخل في الجد كالحقيقة
وكان الهزل مخالف لهما ولهذا جاز المجاز في كلام صاحب الشرع ولا يجوز الهزل فيه لاستلزامه خلوه
عن الفائدة وهو باطل فصار الهزل منافي اختيار الحكم والرضا به بمعنى لما كان بغير الهزل فاما قلنا
انه لا يراد ما وضع له كان الهزل منافيا اختيار الحكم والرضا به ضرورة ولكنه لا ينافي الرضا بمباشرة السبب
واختيار المباشرة لان الهازل يتكلم بما هزل به عن اختيار ورضا فصار الهزل في جميع التصرفات بمنزلة
خيار الشرط فان الخيار يعدم الرضا والاختيار جميعا في حكم الحكم لان الهزل في البيع يفسده وخيار الشرط لا يفسده
على سبيله وانه يجمع بين الرضا والاختيار لان الاختيار قد ينفك عن الرضا في مقابل الاكراه وشرطه اي
شرط ثبوت الهزل واعتباره في التصرفات ان يكون صريحا مشروطا باللسان بان يقول اني ابيع هذا الشيء
هازلا والتصرف الثاني هازلا يكتفي فيه بدلالة الحال الا انه لا يشترط ذكر الهزل في العقد اذ لو شرط ذلك لا يحصل
المقصود وهو ان يعتقد الناس التصرف الذي هزل به جدا ولا يكون لذلك بخلاف خيار الشرط فانه يشترط
ذكره في نفس العقد فلا يكتفي باشتراط التصرف باللسان قبل العقد لانه لدفع الغبن ومنع الحكم عن
الثبوت بعد انعقاد السبب ولا يحصل ذلك الا ان يكون متصلا بالعقد والتلجئة هي الهزل ذكر في المغرب
ان التلجئة ان يلجئك الى ان تاتي امرا باطنه بخلاف ظاهره فيكون التلجئة نوعا من الهزل والهزل
اعم منها لان اشتراطه قد يكون سابقا على العقد وقد يكون مقارنا له بان يقول بعتك هازلا
واشتراط التلجئة لا يكون الا سابقا على العقد كذا قيل والاظهر انهما سواء في الاصطلاح كما
اشار اليه الشيخ وفي المبسوط معنى قوله الجي اليك داري اجعلك ظهرا لا تمكن بجاهك من صيانة
ملكي يقال الجا فلان الى فلان والجا ظهره الى كذا والمراد هذا المعنى وقيل معناه ملجاء مضطر الى ما باشر
من البيع معك قلت يتفاصل حقيقة لكنه الضمير للشان لما كان اثر الهزل ما قلنا انه اختيار الحكم والرضا
به فيجب تخريجها اي تخريج الاحكام مع الهزل على هذا الحد اي على انقسامها في حكم الرضا
والاختيار وكل حكم يتعلق بالسبب ولا يتوقف ثبوته على الرضا والاختيار يثبت مع الهزل وكل حكم
يتعلق بالرضا والاختيار لا يثبت مع الهزل كما سيانك بيانه وذلك اي تخريج الكلام مع الهزل بحسب
انقسامها في الرضا على وجوه فيما يحتمل النقض مثل البيع والاجارة او فيما لا يحتمل النقض مثل
الطلاق والعتاق فيه اوجه اما جملتها وجملة الصور في البيع اربعة اذ اكثر تقسيم الكتاب عليها
فانعقد العقد فاسدا غير موجب للملك وان حصل القبض بخلاف ما اذا كان الفساد في البيع بوجه
اخر حيث يوجب الملك عند القبض لان الهزل بشرط الخيار لانه يمنع ثبوت الملك في العقد الصحيح
ففي العقد الفاسد اولى ان يمنع خيار المتبايعين ... الخيار لكل واحد من المتبايعين
في العقد لا يثبت الملك به لواحد منهما لان خيار كل واحد يمنع زوال ملكه عما في يده وكذا الهزل لانهما

لما اتفقا عليه صار كل واحد منهما هازلا وكان بمنزلة اشتراط الخيار لهما على احتمال الجواز متصل بقوله
العقد فاسد فان نقض احدهما يعني في مسئلة الهزل انتقض لكل واحد منهما ولاية النقض فينفرد
به وان اجازه جاز لان البيع انما لم يكن منعقدا حكمه لعدم اختيارهما الحكم وقد اختارا ذلك بالاجازة وان
اجاز احدهما وسكت الاخر لم يجز على صاحبه لان الهزل لما كان بمنزلة اشتراط الخيار لهما كان المجيز
مسقطا خياره ولكن خيار الاخر كافٍ في المنع من جواز العقد فان اجاز صاحبه بعد ذلك فالبيع جائز
لانهما قد اسقطا خيارهما وعند ابي حنيفة رضي الله عنه ان يكون وقت الاجازة مقدرا بالثلاث
حتى لو اجازه في الثلث صح العقد كما في الخيار المؤبد لو اسقطاه في الثلث صح وبعده لا يصح لتقرر
الفساد بمضي المدة كذا هنا ولهذا اي ولان الهزل بمنزلة خيار المتبايعين لم يقع الملك بهذا البيع اي
بالبيع هازلا وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فقبضه المشتري فاعتقه لا ينفذ لان
الملك غير ثابت لعدم اختيارهما الحكم بالقصد الى الهزل فيتوقف الحكم على اختيارهما فقبل الاختيار
لا يملك المشتري فلا ينفذ اعتاقه بخلاف المشتري من المكره فالمكره مختار للحكم غير راض به لان الحكم
يجد من الكلام وانما اكره على الجد واجاب الى ذلك ولهذا ينفذ اعتاقه بعد القبض حتى لو كان اكره
على بيع ملحية فباعه لم يجز اعتاقه فيه ايضا ودلالة هذه الجملة اي الدليل على ما ذكرنا ان الهزل
لا يؤثر في النكاح بالسنة وهو قوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
واليمين فعلم بذلك بعدما اخبره في النكاح انه لا ينافي الايجاب اي السبب اذ لو كان منافيا لنفس الكلام
وانعقاده سببا لما صح النكاح لانه لا ينعقد بالكلام الفاسد الا ترى انه لا ينعقد بعبارة المجنون لفسادها
فعلم ان كلام الهازل صحيح في انعقاده سببا قوله واما اذا اتفقا على الاعراض عن المواضعة
فالبيع صحيح لازم لان تلك المواضعة لم يكن لازمة فيرتفع بما قصدا من الجد الا ترى ان العقد بعد العقد
يكون ناسخا للعقد الاول فالعقد بعد المواضعة اولى ان يكون ناسخا لها وان اتفقا انه لم يحضرهما شئ
عند العقد واختلفا في البناء والاعراض فقال احدهما بنينا على تلك المواضعة وقال الآخر بل اعرضنا
عنها فان العقد صحيح عند ابي حنيفة رضي الله عنه في الحالين اي فيما لم يحضرهما شئ وفيما اذا اختلفا
فان العقد باطل اي فاسد الا ان يوجد النص على ما ينقضها وهو اتفاقهما على الاعراض كذلك
كما بينا ان العقد صحيح في الحالين قوله اي قول ابي حنيفة رضي الله عنه في كتاب الاقرار لكنه
اي ابا يوسف قال قال ابو حنيفة رحمه الله فيما اعلم [illegible] ذكره
ابو يوسف رحمه الله لفظه فيما اعلم حين روى قول ابي حنيفة رحمه الله [illegible] لا يوجب شكا
في الرواية ان مذهب ابي يوسف ان من قال لفلان علي الف درهم فيما اعلم انه لا [illegible] واجب
عليه والانسان يعرف حقيقة الحال فيما عليه فكان قوله فيما يعتز له قوله فيما اتيقن به

وكان

وكان الاخبار عن نفسه بالعلم موكدا لا قرار لا مبطلا له فكذلك ههنا يكون قوله فيما اعلم تاكيدا للرواية
انه يخبر عن تحقيق لا تشكيكا فيكون الخلاف ثابتا في المسئلتين ومنهم اي من المشايخ من اعتبر هذا اي
قوله فيما اعلم ههنا بقول الشاهد اشهد ان لهذا على هذا الف درهم فيما اعلم انه قول الشاهد
باطل بالاتفاق لان قوله فيما اعلم استثناء لبقيته وبيان للشك بمنزلة قوله فيما احسب واظن فكذا ههنا
يكون قوله فيما اعلم تشكيكا لان الرواية عن الغير كالشهادة عليه فلم يثبت الاختلاف بين ابي
حنيفة وصاحبيه رحمهم الله لان ما روي لما يثبت للشك والاصل هو الموافقة لم يثبت الاختلاف
فيكون البيع فاسدا في المسئلتين بالاتفاق الاول وهو ان قوله ههنا للتحقيق لا التشكيك وكان
الاختلاف ثابتا لان المعلى روى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمهما الله مطلقا ان البيع جائز ولان
اعتبار قوله ههنا فيما اعلم بمسئلة الاقرار اولى من اعتباره بمسئلة الشهادة لان الاقرار اخبار
محض عما كان ثابتا في الزمان الماضي ولم يشترط لصحته زيادة توكيد والرواية مثله فيلحق به
فاما الشهادة ففيها معنى الالزام ويشترط فيها زيادة توكيد حتى اختصت بلفظ الشهادة الدالة
على المعاينة وحضور الحادثة ولا يتادى بلفظ اعلم او اتيقن وكان قول الشاهد فيما اعلم
موهما للشك في الشهادة فلذلك يرد الشهادة كذا في بعض الشروح وقوله فيما اعلم
ملحق برواية ابي يوسف لا بفتوى ابي حنيفة رحمهما الله رد لما زعم بعض المشايخ انه ملحق
بجواب ابي حنيفة رحمهما الله رد لما زعم بعض المشايخ انه ملحق بجواب ابي حنيفة لا الكلام
ابي يوسف حتى قال الامام خواهر زاده في هاتين المسئلتين قال ابو حنيفة في كتاب الاقرار البيع
جائز فيما اعلم وذكر في كتاب الاكراه البيع جائز على قول ابي حنيفة رضي الله عنه فيما نعلمه ابو
يوسف وقالا البيع فاسد فالحق قوله فيما اعلم موصل للشك في جميع المواضع ولا يثبت قوله
مع التردد والشك كما قال انا اشك في جواب هذه المسئلة فلا يثبت الاختلاف وعرض الشيخ اثبات
الاختلاف فقال هو ملحق برواية ابي يوسف وقد تبين ان عنده هذا اللفظ لا يوجب شكا في الرواية
فيكون الاختلاف ثابتا فصار كان ابا يوسف قال ان فيما اتيقن واعلم ما قال ابو حنيفة في هاتين
المسئلتين ان البيع جائز وجه قول ابي حنيفة رضي الله عنه ان الاصل في العقود الشرعية الصحة
و[illegible] والمتعاقدين لما تعارض من الدعي عدم البناء على المواضعة فهو متمسك بالاصل وكان
القول قوله وكان دعوى الاخر البناء على المواضعة كدعواه خيار الشرط فلا يقبل يوضحه ان
تلك المواضعة لم يكن ملازمة بل ينفرد احدهما بابطالها باعراض احدهما عن تلك المواضعة
بمنزلة اختلافهما في اصل المواضعة ولو ادعى احدهما المواضعة السابقة وجحده الاخر كان القول
قول المنكر وكان البيع صحيحا حتى يقوم البينة للاخر على هذا القول فيهم فكذا اذا اختلفا في

ذلك

في البناء عليها وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شي اما صحة البيع فلانه مطلقه يقتضي الصحة والمواضعة
السابقة لم يذكر في العقد فلا يكون مؤثرة فيه كما لو تواضعا على شرط خيار او اجل ولم يذكرا ذلك في العقد
لم يثبت الخيار والاجل فهذا مثله وهو معنى قوله العقد المشروع لايجاب حكمه في الظاهر جد اي العقد
شرع لايجاب حكمه وهو الملك في الاصل وهو الظاهر جد ههنا لعدم اتصال الهزل به نصا فهو
اي الجد اولى بالتحقيق لكونه اصلا من المواضعة التي هي عارضة وجه قولهما ان الشاهد
يشهد لمن يدعي البناء على المواضعة لانهما ما تواضعا الا للبناء عليه صونا للمال عن يد المتغلب فيكون
فعلهما بناء على تلك المواضعة باعتبار الظاهر الا ان يتحقق خلافه لانه اذا لم يجعل بناء عليها كانا مشتغلين
بها اشتغالا بما لا يفيد ولو سلمنا ان الظاهر هو الصحة كما قال ابو حنيفة رضي الله عنه كان هذا
الظاهر معارضا له فترجح السابق منهما اذ السبق من اسباب الترجيح وذلك لان حالة الهزل
لم يعارضها شي فيثبت حكمه بلا معارض في السكوت في حالة العقد او الاختلاف في البناء والاعراض
لا يصلح معارضا لانه لم يكن غير متعرض للجد والهزل فلذلك وجب العمل بالسابق والجواب لابي
حنيفة رضي الله عنه ان الاخير يصلح ناسخا للاول اذ لم يتصل به ما يوجب تغييره نصا لان الجد
هو الاصل في الكلام شرعا وعقلا وكما يجب حمل الكلام عليه اذا لم يسبقه مواضعة على الهزل يجب
حمله عليه اذا سبقته مواضعة ان امكن عملا بالاصل وقد امكن ههنا الخلو عن الهزل نصا وعدم
اتفاقهما على البناء على المواضعة لوجود التصريح بالعمل بخلاف موجب الشرع والعقل فلا يمكن الحمل
على الصحة والتسمية صحيح عند ابي حنيفة حتى ينعقد البيع بالثمن عنده وهو اصح الروايتين عنه
وهو اصح الروايتين عنه وفي الرواية الاخرى ينعقد البيع بينهما بالف والالف الذي هزلا به باطل وهو
قولهما لما ذكرنا من الاصول يعني من الجانبين فان عنده الاصل هو الجد والعمل به اولى ما امكن وعند
هما الاصل والمعارضة وكان العمل بها احق عند الامكان قوله واما اذا اتفقا على البناء على
المواضعة فان الثمن الفان عند ابي حنيفة ايضا في احدى الروايتين عنه وهو رواية كتاب الاقرار
وهي الاصح وعندهما ينعقد البيع بالف درهم وهو رواية محمد في الامالي عن ابي حنيفة رضي الله عنهما
لانهما قصدا السمعة بذكر احد الالفين ولا حاجة في تصحيح العقد الى اعتبار تسميتهما الف الذي هزلا به
وكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح ولابي حنيفة رضي الله عنه ان المواضعة السابقة انما تعتبر
اذا لم يوجد منهما ما يدل على الاعراض عنها وقد وجد ههنا ما يدل عليه لانهما قصدا بها العقد وتصحيحه
بيعا جائزا ولو اعتبرت المواضعة في البدل لصار العقد فاسدا لان احد الالفين غير داخل في العقد
فيصير قبول العقد فيه شرطا لانعقاد البيع بالف وصار كانه قال بعتك بالفين على ان لا يجب احد الالفين
لان عمل الهزل في منع الوجوب لا في الاخراج بعد الوجوب بمنزلة شرط الخيار وهذا شرط فاسد لانه ليس

من

من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او لهما فيفسد به العقد كما اذا جمع بين حر وعبد في
البيع وفصل الثمن واذا كان كذلك لم يكن العمل بما قصدا من تصحيح العقد وهو المراد بالمواضعة في اصل
العقد وهو الصحة واجبا بالمواضعة في اصل العقد مع العمل بالمواضعة في البدل لانه فات كل واحدة من الموا
ضعتين بالاخرى وكان العمل بالمواضعة في اصل العقد وهي ان ينعقد البيع صحيحا عند تعا
رض المتعارضتين اولى من العمل بالمواضعة في الوصف وهي ان لا يجب الالف الثاني لان الوصف
تابع والاصل متبوع وكان اولى بالاعتبار من الوصف ودليل كون الثمن بمنزلة الوصف قد مر
في باب النهي واذا كان العمل بالاصل اولى وجب اعتبار التسمية وكان الثمن الفين بخلاف تلك الموا
ضعة يعني المواضعة على الهزل باصل العقد اذا اتفقا على البناء حيث يجب العمل بها بالاتفاق
لانه لم يوجد هناك معارض يمنع عن العمل بها وقد وجد المعارض ههنا وهو قصدهما الى تصحيح
العقد فلذلك سقط العمل بها وقد ذكر ابو يوسف في هذا الفصل الاول وهو الهزل باصل العقد ولكن
المعلى روى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة مطلقا من غير قيد فيحمل قوله فيما اعلم على التحقيق
لا على التشكيك قوله واما اذا تواضعا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن الف درهم
فان البيع جائز بالمسمى بالاتفاق على كل حال سواء اتفقا على الاعراض على البناء او على انهما لم يحضرهما
شي او اختلفا وهذا استحسان وفي القياس البيع فاسد لانهما قصدا الهزل بما سمياه ولم يذكرا
في العقد ما قصدا ان يكون ثمنا ولا يكتفى بالذكر قبل العقد بل يشترط ذكر البدل فيه فيبقى البيع بلا ثمن
وجه الاستحسان ان البيع لا يصح الا بتسمية البدل وهما قصدا الجد في اصل العقد ههنا فلا بد من
تصحيحه وذلك بان ينعقد البيع بما سميا من البدل لوضوح ما ذكرنا ان المعاقدة بعد المواضعة
في البيع ابطال للعقد الاول فانهما لو تبايعا بمائة دينار ثم تبايعا بالف درهم كان البيع الثاني
مبطلا للاول فكذلك يجوز ان يكون البيع بعد المواضعة بخلاف جنس ما تواضعا عليه مبطلا للمواضعة
كذا في المبسوط ففرق ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بين هذا اي بين الهزل في جنس البدل وبين
الهزل في قدره فلا ينعقد البيع هناك بالالف لان العمل بالمواضعتين وهما المواضعة على صحة اصل
العقد والمواضعة على الهزل في مقدار البدل ممكن بان يجعل العقد منعقدا بالالف وان كان المسمى
الفين وبالالف في الفين موجود والهزل بالالف الاخر شرط لا مطالبة له من جهة العباد لا يفسد به العقد
كما اذا اشترى ثوبا على ان يلفه كل يوم منا من الشعير او اشترى حمارا على ان يحمل عليه
اكثر من كذا من الحنطة لا يفسد به العقد كذا ههنا وهو جوابه عن ابي حنيفة واذا كان كذلك
ينعقد العقد بالفين ويبطل الاخر فاما ههنا اي في الجنس فلو اخذ بالعمل بالمواضعة في العقد
وهي ان ينعقد صحيحا اولى لان العقد اصل والثمن تبع ولا يمكن العمل بها الا باعتبار التسمية فكذلك

انعقد البيع على الدنانير المسماة لا الدراهم قوله اما فيما لا يحتمل النقض اي لا يجري فيه الفسخ والاقالة بعد ثبوته وكذا الا مال فيه اي لا يثبت المال فيه اصلا بدون الشرط والذكر ولم يذكر ايضا قوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد في المنصوص علة الحكم الثابت بالنص وفي الباقي ثابت بالدلالة لا بالقياس كذا قيل وحكم هذه الاسباب اي العلل لا يحتمل الرد والتراخي اي لا يحتمل بالاقالة والفسخ ولا التراخي بخيار الشرط وبالتعليق بسائر الشروط يوجد السبب بحكمه الى حين وجود الشرط ولا يلزم عليه الطلاق المضاف فانه سبب في الحال ويتراخى حكمه لانا نقول المراد من الاسباب العلل والطلاق المضاف سبب مفض الى الوقوع وليس بعلة في الحال ولهذا لا يستند حكمه الى وقت الايجاب ولو كان علة لاستند كما في البيع بشرط الخيار فثبت ان هذه الاسباب لا يقبل الفصل من احكامها فلا يؤثر فيها الهزل كما لا يؤثر خيار الشرط لان الهزل لا يمنع من انعقاد السبب واذا انعقد وجد حكمه لا محالة بخلاف البيع فانه يقبل الرد والفسخ وحكمه يقبل التراخي عنه بشرط الخيار فلا جرم اثر فيه الهزل الا ترى انه اي هذا النوع قوله اما الهزل باصل فباطل وصورته ان يقول لامراته اني اريد ان اتزوجك بالف تزوجا باطلا او هزلا ووافقته المراة ووليها على ذلك وحضر الشهود هذه المقالة ثم تزوجها كان النكاح لازما في القضاء وفيما بينه وبين الله لما سمعنا من الحديث ولما ذكرنا ان الهزل انما يؤثر فيما يحتمل الفسخ بعد تمامه والنكاح غير محتمل للفسخ ولهذا لا يجري فيه الرد بالعيب وخيار الرؤية فلا يؤثر فيه الهزل واما الهزل بالقدر فيه اي بقدر البدل في النكاح بان يقول لامراته ووليها او قال لوليها دونها اني اريد ان اتزوج او اتزوج فلانة بالف درهم واظهر في العلانية الفين واجابه الولي او المراة الى ذلك فتزوجها على الفين علانية كان النكاح جائزا بكل حال والمهر الف ان اتفقا على الاعراض والف بالاتفاق ان اتفقا على البناء لانهما قصدا الهزل بذكر احد الالفين وعلى وجه الهزل بمنزلة شرط فاسد والشرط الفاسد يؤثر في البيع ولا يؤثر في النكاح ولا في اصل العقد ولا في الصداق كذا في المبسوط ان النكاح جائز بالف بخلاف البيع حيث ينعقد بالفين في هاتين الصورتين لان المهر تابع في النكاح اذ المقصود الاصلي فيه ثبوت الحل في الجانبين الذي يحصل به التناسل وانما شرع المال فيه اظهار الخطر المحل لا مقصودا ولهذا يصح النكاح بدون ذكر المهر ويتحمل فيه من الجهالة ما لا يتحمل في غيره فلا يجعل اي المهر مقصودا بالصحة اي بصحة التسمية فانه يرجح جانب الجد على الهزل لاد لو اعتبرت صحة التسمية فيه كما في البيع وجعل المهر الفين لصار المهر بنفسه مقصودا بالصحة اذ اصل النكاح صحيح بلا شبهة لعدم تاثير الهزل فيه ولعدم افتقاره في الصحة الى ذكر المهر وهو لا يصلح مقصودا فيه بخلاف الثمن في البيع فانه مقصود فيه بالصحة لانه احد ركني

البيع

ركني البيع ولهذا يفسد البيع بفساده وجهالته كما يفسد بفساد المبيع وجهالته ولا يصح البيع بدون ذكره واذا كان مقصودا وجب تصحيحه بترجيح جانب الجد على الهزل اذا امكن ولا يقال الثمن تبع في البيع ايضا لانه بمنزلة الوصف على ما عرف لانا نقول هو تابع بالنسبة الى المبيع في محلية البيع ولكنه مقصود بالنسبة الى البايع اذ لا غرض له في المبيع سوى حصول الثمن ولهذا كان احد ركني البيع لانه مبادلة مال بمال ولا يتحقق المبادلة بدونه الا انه ركن زايد كالقراءة في الصلوة مع سائر الاركان والاقرار مع التصديق في الايمان فاما المهر في النكاح فليس بمقصود اصلا لان الغرض منه ثبوت الحل من الجانبين كما بينا ولذلك افترقا وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله ان المهر الفان في هذين الوجهين كما في البيع لان التسمية في الصحة مثل ابتدا البيع اي التسمية بالمهر في حكم الصحة وافتقاره اليها مثل ابتداء البيع من حيث ان التسمية في النكاح لا يثبت الا قصدا ونصا وكذا الجهالة الفاحشة يمنع صحتها كما يمنع صحة البيع وكذا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا جعل ابو حنيفة رضي الله عنه العمل بصحة الايجاب في الصورتين اولى بالمواضعة ترجيحا للصحة على الفساد فكذلك هذا اي وكالبيع المهر لان الهزل يوجد اي يؤثر في تسميته بالافساد كما في البيع وهذا اصح لان فيه اهدار جانب الهزل واعتبار الجد الذي هو الاصل في الكلام قوله وان اتفقا على البناء وجب مهر المثل بالاجماع لانهما قصدا الهزل بما سمياه في العقد ومع الهزل لا يجب المال وما تواضعا على ان يكون صداقا بينهما لم يذكراه في الهزل اي في العقد والمسمى لا يثبت بدون التسمية فاذا لم يثبت منهما صار كانه تزوجها على غير مهر فيكون لها مهر مثلها بخلاف اصل الالف والالفين لان هناك قد سميا ما تواضعا على ان يكون مهرا وزيادة لان في تسمية الالفين تسمية الالف وبخلاف البيع لان البيع لا يصح الا بتسمية الثمن فيجب الاعراض عن المواضعة واعتبار التسمية ضرورة والنكاح بلا تسمية يمكن العمل بالمواضعة ويؤثر في فساد التسمية وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء واختلفا فعلى رواية محمد وجبت مهر المثل بلا اختلاف لان المهر تابع فيجب العمل بالهزل لئلا يصير مقصودا بالصحة اذ لا حاجة لانعقاد النكاح الى صحته كما في الالف والالفين في هذين الوجهين واذا وجب العمل بالهزل بطلت التسمية فبقي النكاح بلا تسمية فيجب مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف يجب المسمى وبطلت المواضعة كما في البيع لان التسمية في حكم الصحة مثل ابتداء البيع في اخر ما بينا قوله واما الذي يكون المال فيه مقصودا اما كان المال في هذا القسم موجودا مقصودا لان المال لا يجب فيه بدون الذكر ولما شرطا المال فيه علم ان فيه مقصود فان ذلك على هذا الوجه ايضا يعني الاوجه الثلاثة المنقسمة على اثني عشر وانهما اما ان هزلا باصل التصرف او بقدر البدل فيه او بجنسه وكل واحد على اربعة اوجه فان هزلا باصله الضمير راجع الى الذي بان طلق امراته على مال او خا

لعها

بطريق الهزل او اعتق عبده على مال على وجه الهزل او صالح عن دم العمد هازلا وقد تواضعا
قبل ذلك على انه هزل ثم اتفقا على البناء فقد ذكر في كتاب الاكراه في الخلع ان الطلاق واقع والمال لازم
من ذكر خلاف قال الشيخ رحمه الله وهذا الجواب عندنا يريد به نفسه قول ابي يوسف ومحمد
فاما عند ابي حنيفة رضي الله عنهم فالطلاق لا يقع لان الهزل بمنزلة خيار الشرط كما مر وقد نص
عن ابي حنيفة يعني في الجامع الصغير الى اخره فقد ذكر فيه رجل قال لامراته انت طالق ثلاثا على
درهم على انك بالخيار ثلاثة ايام فقبلت فعلت ان ارادت الطلاق في الثلاثة الايام بطل الطلاق وان اختارت
الطلاق في الثلثة الايام او لم ترد على مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم للزوج واما على قولهما
فالطلاق واقع والمال لازم والخيار باطل لان قبولها شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كما في الشروط ولابي
حنيفة رضي الله عنه ان جانبها شبه البيع لانه تمليك مال بعوض الا ترى ان البداية لو كانت من جانبها
فرجعت قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قامت عن مجلسها قبل قبول الزوج بطل كما في البيع وانما
جعل ذلك شرطا في حق الزوج فاما في نفسه فهو تمليك مال جعل شرطا بهذا الوصف كرجل لاخر ان بعتك
هذا العبد بكذا فعبدك هذا الاخر حر لانه معلق بالمعاوضة فكذلك هذا واذا كان كذلك يثبت فيه
الخيار فاذا بطل بحكم الخيار بطل كونه شرطا بهذا الوصف وهو انه فلذلك كذا في شرح جامع الصغير للمصنف
رحمه الله وهو المراد من قوله لما عرف ثمه اي في الموضع الذي نص عليه فكذلك هذا اي مثل
هذا الخيار الهزل يكون على الاطلاق لكنه اي لكن خيار الشرط غير مقدر بالثلث في الجامع وامثاله
عنده حتى لو اشترط اكثر من ثلاث جاز بخلاف البيع لان الشرط في باب الخلع على وفاق القياس ان الطلاق
من الاسقاطات فيجب اعتبار هذه المدة ويبطل اشتراط الخيار فيما وراء الثلث عملا بالقياس
كذا في بعض الشروح فعلى هذا لا يبطل خيار المراة بما نحن فيه بمضي الثلث لان الهزل بمنزلة شرط
الخيار مؤبدا فيكون لها الخيار ثابت فيما فوق الثلث كما هو ثابت في الثلث فكان لها ولاية النقض والاجازة
متى شاءت عند ابي حنيفة وعندهما يبطل الهزل ولقائل ان يقول ينبغي ان يكون الخيار مقدرا بالثلث
في الخلع وامثاله لان ثبوته من جانب من وجب عليه المال باعتبار معنى المعاوضة لا باعتبار معنى الطلاق
واذا كان كذلك وجب من جانب من وجب عليه المال باعتبار معنى المعاوضة لا باعتبار معنى الطلاق
واذا كان كذلك وجب ان يقدر بالثلاث كما في حقيقة البيع وان هزلا بالكل اي بالاصل التصرف والبدل
لكنهما اعرضا عن المواضعة وقع الطلاق ووجب المال بالاجماع اما عندهما فلان الهزل لا يمنع
من وقوع الطلاق ووجوب المال واما عنده فكذلك لبطلان الهزل باتفاقهما على الاعراض عنه وان
وجب اختلفا فالقول قول من يدعي الاعراض عند ابي حنيفة رضي الله عنه حتى لزم التصرف ووجب المال
لانه جعل الهزل مؤثرا في اصل الطلاق بالمنع من الوقوع كما جعله مؤثرا في البيع ثم عند اختلاف المتعاقدين

في البيع وهو نقيض قول من يدعي الاعراض ترجيحا للجد الذي هو الاصل على الهزل الذي هو خلاف الاصل
فكذلك ههنا وعندهما هو اي التصرف جائز اي لازم والمال واجب ولا يعمل الاختلاف في اي اختلاف
المتعاقدين في البناء على الهزل والاعراض عنه لان الهزل عندهما لا يؤثر في مثل التصرف ولا في المال
في حال اتفاقهما على التناهي حال الاختلاف اولى وان سكتا ولم يحضرهما شيء فالتصرف جائز لازم واحدا وحصل
الاتفاق على الجواب فيهما مع اختلاف التخريج قوله فان اتفقا على البناء فعندهما الطلاق واقع
لان الهزل لا يؤثر بالمنع عندهما مع انهما جادان في اصل التصرف والمال كله لازم لان الهزل وان كان مؤثرا
في المال لكن المال ثابت في ضمن الخلع تبعا ولا يؤثر فيه الهزل اذ العبرة للمتضمن للمضمن كالو كاله
الثابتة في ضمن عقد الرهن يلزم بلزومه وكذلك يجب تمام المسمى فان قيل لا يستقيم جعل المال في هذا النوع
تبعا لانه سماه فيه مقصودا بقوله واما الذي يكون المال فيه مقصودا ولئن سلمنا انه فيه تبع لا نسلم ان
الهزل لا يؤثر فيه كما لا يؤثر في اصله لان المال في النكاح تابع وقد اثر الهزل فيه حتى كان المهر الفا فيما
اذا هزلا بقدر البدل دون الالفين كما مر بيانه قلنا المال ههنا مقصود بالنظر الى العاقد واما في حق الثبوت
فهو تابع للطلاق او العتاق الذي هو مقصود العقد لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع على ما عرف
فيوجد حكمه من الاصل ولا يؤثر فيه الهزل فاما المال في النكاح فتابع بالنظر الى العاقدين لان مقصود
كل واحد في الاصل حل الاستمتاع بالاخر وحصول الازدواج دون المال فاما في حق الثبوت فله نوع
اصالة حتى لا يتوقف ثبوته على اشتراط العاقدين بل يثبت بلا ذكر ويثبت مع النفي صريحا واذا كان كذلك
يعتبر هو بنفسه في حكم الهزل فيؤثر فيه الهزل كما يؤثر في ساير الاموال على ان الامام شمس الائمة
رحمه الله ذكر في شرح كتاب الاكراه في باب التلجية انهما لو تواضعا في النكاح على الف في السر ثم عقدا
في العلانية بالفين كان النكاح جايزا ثم قال وكذا الطلاق على مال والعتاق عليه ولم يذكر خلافا
في هذه الرواية كان الطلاق على مال مثل النكاح اذا كان الهزل في قدر البدل ما تواضعا عليه
في السر دون المسمى فلا يحتاج الى الفرق وعند ابي حنيفة رضي الله عنه على الاصل الذي ذكرنا ان يتعلق
الطلاق باختيارها اي باختيار المراة الطلاق بجميع المسمى على سبيل الجد لان الطلاق يتعلق
بكل البدل لانه انما يتعلق بما علقه الزوج به اذ هو المالك للطلاق وهو انما علقه بجميع البدل
حيث ذكر الالفين في العقد دون الالف وقد عرف ان الهزل غير مؤثر في جانبه كما لا يؤثر خيار الشرط لان الخلع
من جانبه يمين فانه تعليق الطلاق بقبول المراة البدل والهزل لا يؤثر في اليمين وكان الهزل والجد فيه
سواء واذا كان كذلك كان الطلاق متعلقا بجميع البدل كان شرط وقوعه قبول الجميع والمراة لم تقبل الجميع
لانها هازلة في قبول احد الالفين والهزل مؤثر في جانبها كخيار الشرط فصار كانها قبلت احد الالفين في الحال
فتعلق به لها الخيار اي الالف الاخر باعراضها عن الهزل وبقبولها اياه بطريق الجد فهو في معنى قوله

وقد تعلق بعضه بالشرط واذا كان كذلك لا يقع الطلاق في الحال كما لو قال لو قال انت طالق على
الفين فقبلت احد الالفين ولم يقبل الاخر وعلى رواية المبسوط يقع الطلاق ويلزم الالف فان قيل
لما الحق جانب المراة بالبيع ينبغي ان يقع الطلاق في الحال بجميع البدل بتمام المسمى لعدم امكان
العمل بالمواضعة فانه يؤدي الى فساد العقد على ما بينا فاما الخلع فلا يفسد بالشروط الفاسدة
فامكن العمل بالمواضعة فيه والعمل بها يوجب هاهنا ان يتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع
في الحال وكذلك اتفقا قوله واما اذا هزلا باصل المال اي بجنسه وكذا الدنانير المجيبة وعرضها
الدراهم فان المسمى في العقد هو الواجب عندهما في هذا الوجه بكل حال سواء اتفقا
على البناء او على الاعراض او على انهما لم يحضرهما شيء واختلفا لان الهزل غير موثر في اصل الامر
عندهما ولا في المال تبعا له فصار المسمى بمنزلة ما لا يحتمل الفسخ ايضا تبعا للاصل واما عند
ابي حنيفة رضي الله عنه فان اتفقا على البنا توقف الطلاق على قبول المراة المسمى بطريق الجد
واختيارها الطلاق لان الهزل لما كان بمنزلة شرط الخيار مع صحة قبول المراة المسمى فصار كانه
علق الطلاق بقبول الدنانير وهي لم يقبل فيتوقف الى القبول كما في شرط الخيار وفي الوجوه الثلاثة
الباقية وقع الطلاق ووجب المال اعتبارا للجد واشير في المبسوط الى ان الطلاق يقع ويجب المسمى
بكل حال من غير ذلك خلاف وكذلك هذا في نظايره اي مثل ثبوت الحكم والتفريع في الخلع
ثبوت الحكم والتفريع في نظايره من الاعتاق على مال والصلح من دم العمد يعني الكل سواء
والتفريع قوله واما تسليم الشفعة اي بطريق الهزل طلب الشفعة اي بطريق الهزل
طلب الشفعة على ثلاثة اوجه طلب المواثبة وهو ان يطلبها كما علم بالبيع حتى لو لم يطلب على الفور
بطلت شفعته والثاني طلب التقرير والاشهاد وهو ان ينهض بعد الطلب ويشهد على البايع
او على المشتري او عند العقار على طلب الشفعة فيقول ان فلانا اشترى هذه الدار وانا
شفيعها وقد طلبت الشفعة واطلبها الان فاشهدوا على ذلك ولهذا الطلب تستقر شفعته
حتى لا تبطل بالتاخير بعد ذلك في ظاهر الرواية والثالث طلب الخصومة والتملك فاذا سلم الشفعة
هولا قبل طلب المواثبة بطلت شفعته لان التسليم بطريق الهزل كالسكوت مختارا اذا سحمله بالتسليم
هازلا سكوت عن طلب الشفعة على الفور ضرورة وانها تبطل بحقيقة السكوت مختارا بعد العلم
بالبيع لانه دليل الاعراض فكذا بالسكوت حكما وبعد الطلب والاشهاد اي بعد طلب المواثبة وطلب الا
والتسليم بطريق الهزل باطل والشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل خيار الشرط حتى لو سلم الشفعة
بعد طلب المواثبة والتقرير على انه بالخيار ثلاثة ايام بطل التسليم وبقيت الشفعة لان تسليم الشفعة عند
في معنى التجارة لانه استيفاء احد العوضين على ملكه ولهذا يملك الاب والوصي تسليم شفعة الصبي

ابي حنيفة

ابي حنيفة وابي يوسف رضي الله عنهما كما يملكان البيع والشرا فيتوقف على التراضي بالحكم والخيار يمنع الرضا به
فيبطل التسليم فكذا الهزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم كما يبطل بخيار الشرط وتبقى الشفعة وكذلك مثل
تسليم الشفعة والغريم في انه يبطل بالهزل حتى لو ابرا هازلا لا يصح ويبقى الدين على حاله لانه لو قال ابراتك على
ان بالخيار لا يسقط الدين لان في الابراء معنى التمليك ولهذا يرتد بالرد وان معنى التمليك اشير في قوله تعالى وان
تصدقوا خير لكم فيؤثر فيه خيار الشرط فكذا الهزل يؤثر فيه لانه بمنزلة خيار الشرط وكذا لو ابرا الكفيل
هازلا لا يصح مع انه مما لا يرتد بالرد لانه لا يحتمل الفسخ بدليل انه لو صالح الكفيل على عين فهلك العين
او ردها بعيب ينفسخ الصلح ويعود الكفالة واذا كان كذلك يعمل فيه الهزل فيمنعه من الثبوت كالخيار
كذا رايت بخط شيخي رحمه الله قوله واما القسم الثاني من الاقسام الاربعة المذكورة في اول هذا
الفصل ذكر في المبسوط فلو تواضعا على ان يخبرا انهما تبايعا هذا العبد امس بالف درهم ولم يكن بينهما
بيع في الحقيقة قال البايع للمشتري قد كنت بعتك عبدي هذا يوم كذا وقال الاخر صدقت فليس هذا
ببيع لان الاقرار خبر متمثل بين الصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فبالاخبار به لا يصير
صادقا الا ترى ان فرية المفترين وكفر الكافرين لا يصير حقا باخبارهم به وهاهنا ثبت كون
المخبر عنه كذبا بالمواضعة السابقة فلا يصير حقا بالاقرار ولو اجتمعا على اجازته بعد ذلك لم يكن بيعا
لان الاجازة انما تلحق العقد المنعقد وبالاقرار كاذبا لا ينعقد العقد الا ترى انهما لو صنعا مثل
ذلك في الطلاق او العتاق او النكاح لم يكن ذلك طلاقا ولا عتاقا ولا نكاحا وكذلك لو اقر بشيء
من ذلك من غير تقدم المواضعة لم يكن ذلك نكاحا ولا طلاقا ولا عتاقا فيما بينه وبين ربه عز وجل
وان كان القاضي لا يصدقه في الطلاق والعتاق على انه كذب اذا اقر بهما طايعا فيثبت الفرق بين الاقرار
والانشاء في هذه التصرفات مع الهزل كما ثبت مع الاكراه لانه اي الاقرار يعني صحته يعتمد صحة المخبر
اي وجود تحققه في الماضي والهزل يدل على عدم المخبر به في الماضي فيمنع الانعقاد اصلا فصار
ذلك كله اي الاقرار بما يحتمل الفسخ او بما لا يحتمل من جنس ما يحتمل الفسخ من حيث ان الخبر يعتمد
وجود المخبر به فيؤثر الهزل في الكل الا ترى ان الاقرار بالطلاق والعتاق يبطل بالكره اصلا حتى كانت
المراة زوجته والعبد عبده كما كان لما قلنا ان الاقرار خبر متردد بين الصدق والكذب والاكراه
دليل ظاهر على انه كاذب فيه اذ لو لم يكن كاذبا لما كان هذا الاقرار لم ينعقد موجبا للشيء اصلا لكونه كذبا
وبالاجازة لا يصير اهلية المتكلم وصحة العبارة وقد تحققتا وهو يحتمل الصحة والفساد فيجوز ان
ينعقد موقوفا على الاجازة قوله ما هزل به جواب عما يقال ان مبنى الردة على تبدل الاعتقاد
ولم يوجد هاهنا لوجود الهزل فانه ينافي الرضا بالحكم فينبغي ان لا يكون الهزل بالردة كفرا كما في الاكراه
والسكر فقال الهزل بالردة كفر لا بما هزل به لكن بعين الهزل يعني ان الحكم بكفره باعتبار انه اعتقد

ما هزل به من الكفر بل يحكم بكفره باعتبار ان نفس الهزل بالكفر كفر وان الهازل وان لم يكن راضيا
بحكم ما هزل به لكونه هازلا فيه فهو جاد في نفس الهزل فصار للسبب راض فانه اذا سب النبي
عليه السلام هازلا مثلا او ادعى ان لله شريكا هازلا فهو راض بالتكلم به مختار له وان لم يعتقد
ما يدل عليه كلامه والتكلم بمثل هذه الكلمة هازلا استخفاف بالدين وهو كفر قال الله تعالى
قل ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم فصار التكلم بالكفر
بطريق الهزل مرتدا بعين الهزل استخفافه بالدين الحق لا بما هزل به اي بالاعتقاد ما هزل به الا ان اثره
اي الهزل بالكفر واثر ما هزل به سواء في ازالة الايمان واثبات الكفر بخلاف المكره لانه غير راض بالسبب
والحكم جميعا فلم يحكم عليه على لسانه اضطرارا ودفعا للشر عن نفسه غير معتقد له اصلا ولا يقال ان
الهازل لا يعتقد الكفر ايضا لانا نقول هو معتقد للكفر لان ما يجب اعتقاده حرمة الاستخفاف
بالدين وعدم الرضا به ولم يرض بالهزل معتقد له كذا في بعض الشروح فاما الكافر اذا هزل بكلمة
الاسلام وتبرأ عن دينه هازلا فيجب ان يحكم بايمانه في احكام الدين لان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار
باللسان وتكلم بشرط الركنين وهو الاقرار باللسان على سبيل الرضا والاقرار هو الاصل في احكام الدنيا يجب
الحكم بالايمان بناء عليه كالمكره على الاسلام اذا اسلم يحكم باسلامه بناء على وجود احد الركنين مع انه
غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام وهو بمنزلة انشاء لا يقبل حكم الردة والتراخي فانه اذا اسلم
لا يحتمل ان يكون حكم الاسلام متراخيا عنه ولا يحتمل الرد بالاسلام بسبب كما يرد البيع بخيار العيب
والرؤية وكان بمنزلة الطلاق فلا يؤثر فيه الهزل قوله واما القسم الرابع من اقسام العوارض
المكتسبة فهو السفه السفه في اللغة هو الخفة والتحرك يقال سفهت الرياح الثوب اذا استخفته وحركته
ومنه زمام سفيه اي خفيف وفي الشريعة عبارة عن خفة يعتري الانسان فتحمله على العمل بخلاف
موجب الشرع والعقل مع قيام العقل حقيقة كذا في عامة الشروح وهذا التعريف يتناول ارتكاب
جميع المحظورات فان ارتكابها من السفه حقيقة الا ان الشيخ رحمه الله قيد بقوله من وجه
لان اصطلاح الفقهاء غلب هذا الاسم على تبذير المال واتلافه على خلاف مقتضى العقل
والشرع ولم يفهم عند اطلاقه ارتكاب معصية اخرى مثل شرب الخمر والزنا والسرقة وان كان ذلك
سفها حقيقة وكانه نذكر بهذا القيد شيئا لان غرضه تعريف السفه المصطلح الذي تكلم
الفقهاء فيه وتعلق الاحكام به من منع المال ووجوب الحجر لا جميع انواع السفه ولهذا فرع
بقوله وهو السرف والتبذير والضمير راجع الى العمل يعني العمل بخلاف موجب الشرع من وجه
الى اخره والسرف والاسراف مجاوزة الحد والتبذير تفريق المال اسرافا وذلك اي السفه لا يوجب خللا
في الاهلية لانه لا يخل بالقدرة ظاهرا لسلامة التركيب وبقاء قوى الغريزة على حالها ولا باعتقاد

نور

نور العقل فكما له الا انه مكابر عقله في عمله فلا جرم مخاطبا بالتحمل لما امره الله تعالى فيخاطب بالاداء
اداء ويجازى في الاخرة واذا بقي اهلا لحقوق العباد وهي التصرفات بالطريق الاولى لان حقوق
الله تعالى اعظم فانها لا تحمل الا على من هو كامل الحال الا ترى ان الصبي اهل التصرفات مع انه
ليس باهل الايجاب حقوق الله عز وجل وتحمل امانته اولى ان يكون اهلا للتصرفات فثبت ان السفه
لا يمنع حجر عليه او لم يحجر واجمعوا ان السفيه يمنع ماله في اول ما يبلغ بالنص يعني اذا بلغ سفيها
يمنع ماله لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي لا تؤتوا المبذ رين
اموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغي اموالهم التي في ايديكم اضاف الى الاموال الاولياء وهي
في الحقيقة اموال غيرهم لانها من جنس ما يقيم به معايشهم كما قال ولا تقتلوا انفسكم وكما
يقول لمن قدم طعاما بين يديك هذا طعامي في مبرك كل يوم اي من جنسه اولانهم القوا
مون عليها والمتصرفون فيها التي جعل الله لكم قياما اي تقومون ولو ضيعتموها
لضيعتم وكانها في انفسها قيامكم وانتعاشكم ثم على الابناء بالتناسل اي باقتصاده
قال جل جلاله فان انستم منهم رشدا اي عرفتم ورأيتم منه صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا
اليهم اموالهم قال ابو حنيفة رضي الله عنه اذا بلغ السفيه خمسا وعشرين سنة ولم يؤنس
منه الرشد فلا يجوز قبله لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط الا ترى ان عند البلوغ
اذا لم يؤنس منه الرشد لا يدفع اليه المال بهذه الاية فكذا اذا بلغ عشرين سنة لان السفه
تستحكم بطول المدة ولان السفه في حكم منع المال بمنزلة الجنون والعته وانهما يمنعان دفع
المال اليه بعد خمس وعشرين سنة كما قبله فكذلك السفه واستدل ابو حنيفة بقوله
تعالى ولا تأكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا ومعناه مخافة ان يكبروا فيلزمكم دفع المال
اليهم وبقوله تعالى واتوا اليتامى اموالهم والمراد البالغون وسموا يتامى لقرب عهدهم
به وهذا تنصيص على وجوب دفع مال اليتيم اليه بعد البلوغ الا انه قام الدليل على منع المال
منه عند البلوغ اذا لم يؤنس منه الرشد فانه تعالى قال حتى اذا بلغوا النكاح فان انستم
منهم رشدا وحرف الفاء للوصل والتعقيب فيكون بيانا ان دفع اليه عقيب البلوغ فاما اذا
تقدم عن ذلك فوجوب دفع المال اليه مطلق لما تلونا غير معلق بشرط والمعنى فيه ان منع
المال بعد البلوغ لبقاء اثر الصبا وبقاء اثره كبقاء عينه في منع المال واثره مدة الى ان يعلم
ضمنا انه ينقطع بعد ما بلغ خمسا وعشرين سنة لتطاول الزمان فيجب دفع المال ولهذا قال
ابو حنيفة رضي الله عنه لو بلغ رشيدا ثم صار سفيها لم يمنع منه المال لان هذا ليس باثر
الصبا فلا يعتبر باثر الحال او منع المال على سبيل التأديب له والاشتغال بالتأديب ما لم ينقطع

رجاء التأديب فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة ولم يؤنس رشده فقد انقطع رجاء التأديب لانه
يتوهم ان يصير جدا في هذه المدة فلا معنى بعد ذلك لمنع المال منه بطريق التأديب ثم يقول ان
الانسان في احوال البلوغ قد لا يفارقه السفه لقربه بزمان الصبا وبعد تطاول الزمان لابد من ان
يستفيد رشدا اما بطريق التجربة والامتحان اذ التجربة لقاح العقول والشرط رشدا نكرة
فيتحقق الشرط بادنى ما ينطلق عليه الاسم كما في سائر الشروط المنكرة فسقط المنع اي منع
المال بوجود هذا النوع من الرشد لانه اي منع المال اما عقوبة ثبتت زجرا له عن الفعل
الحرام وهو التبذير او حكم لا يعقل معناه لان منع المال عن مالكه لمجهل عقله وتمييزه عن معرفة
ان الملك هو المطلق للحاجر فيتعلق الحكم بعين النص اي المنصوص عليه وهو اذا لم يؤنس منه
رشد تحقيقا ولا تقديرا لان ما كان عقوبة او غير معقول المعنى لا يمكن تعديته فاذا
دخله اي منع المال الثابت بطريق العقوبة شبهة بحصول الشرط من وجه موجود دليله وهو
استيفاء مدة التجربة يعني تقدير ان يكون حكما ثابتا بالنص غير معقول المعنى سقط ايضا
لان الشرط الثابت بالنص رشد نكرة فاذا وجد رشد ما فقد تحقق الشرط فوجب حينئذ وهو
دفع المال اليه واختلفوا في وجوب النظر للسفيه بجعله محجورا عن التصرفات واثبات
الولاية للغير على ماله صونا لماله عن الضياع كما وجب للصبي والمجنون وقال ابو حنيفة لا يجوز
الحجر عليه عن التصرفات لانه حر مخاطب فيكون مطلق التصرف في ماله كالرشيد فانه بكونه مخاطبا
يثبت اهلية التصرف اذ التصرف كلام ملزم واهلية الكلام بكونه والكلام الملزم بكونه مخاطبا و
بالحرية يثبت المالكية وبكون المال خالص ملكه وبعد ما صدر التصرف لان السفه لا ينقص
العقل ولكن السفه مكابرة عقله في التبذير مع علمه بقبحه وفساد عاقبته فلم يجز ان يكون
السفه سببا للنظر لكونه معصية والدليل عليه ان السفه يجلس في ديوان العباد بطريق العقوبة
ولا يسقط عنه الخطاب بحقوق الشرع حتى يعاقب على تركها ولا يبطل في ذلك اي فيما ذكرنا من حقوق
الشرع وحقوق العباد عبارته حتى صح طلاقه وعتاقه ونكاحه وتدبيره واستيلاده واقراره
على نفسه بالاسباب الموجبة للعقوبة ولا يعطل عليه اسباب الحدود والعقوبات حتى لو شرب
الخمر او زنى او سرق او قتل انسانا عمدا يقام عليه الحدود ويجب عليه القصاص وهذه العقوبات
تندرئ بالشبهات فلو بقي السفه معتبرا بعد البلوغ عن عمل اسباب النظر لكان اولى بان يحجر عليه
عن الاقرار بالاسباب الموجبة للعقوبة لان ضرره ملحق بنفسه والمال تابع للنفس فاذا لم يبطله دفع
الضرر عن نفسه فمن ماله اولى وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يجوز الحجر عليه بهذا السبب
عن التصرفات المحتملة للفسخ وهي ما يبطله الهزل دون ما لا يبطله كالنكاح والطلاق ونحوهما

الا

الا ان ابا يوسف ومحمدا رحمهما الله قالا الحجر عليه على سبيل النظر له وقال الشافعي على سبيل الزجر و
العقوبة وتظهر الخلاف فيما اذا كان مفسدا في دينه مصلحا في ماله كالفاسق فعنده يحجر عليه
بهذا النوع من الفساد بطريق الزجر والعقوبة ولهذا لم يجعل الفاسق اهلا للولاية وعندهما
لا يحجر عليه احتج ابو يوسف ومحمد بقوله تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع
ان يمل هو فليملل وليه بالعدل الاية نص على اثبات الولاية على السفيه وذلك لا يتصور الا بعد الحجر
عليه وبما روي عن عبد الله بن جعفر انه يفني ماله في اتخاذ الضيافات حتى اشترى الضيافة
بمائة الف درهم وفي رواية باربعين الف دينار فطلب علي من عثمان رضي الله عنهما ان يحجر عليه
فقال الزبير بن العوام اشركني فيها فبلغ ذلك عثمان رضي الله عنه فقال كيف احجر على رجل شريكه
الزبير وهو كان معروفا وقالا ان الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق ههنا فلان يكون محجورا
عليه كان اولى وكان هذا الحجر بطريق النظر واجبا حقا للمسلمين فان ابا بكر الجصاص كان يقول ضرر
السفيه الى الكافة فانه لما افنى ماله بالسفه والتبذير صار وبالا على الناس وعيالا عليهم يستحق النفقة
من بيت المال والحجر على الحر لدفع الضرر عن العامة مشروع بالاجماع كما في المفتي الماجن والطبيب الجاهل
والمكاري المفلس وحجر الله لدينه لا لسفهه لانه وان كان عاصيا لسفهه فهو مستحق النظر باعتبار
اصل دينه فانه بالنظر الى اصل دينه حبيب الله تعالى ولهذا لو مات يصلى عليه وكذا كل فاسق حقا
اسلامه والدليل عليه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر شرعا بطريق المأمور والنظر والنهي حقا
لدينه وللمسلمين قوله للسفيه اشارة الى الجواب عما قال ابو حنيفة رضي الله عنه السفه حرام
فلا يستحق النظر وعما قال الشافعي السفيه مجرم فيستحق الحجر عليه بطريق العقوبة لا بطريق النظر
فقال النظر له واجب لا باعتبار ان الجناية مستدعية للنظر ولكن باعتبار ان العبد المسلم يستحق
النظر في عامة احواله وعند السفه يفوت له النظر وتظهر الحالة التي تمس الحاجة الى وجوب
النظر له فنظر الشرع له في هذه الحالة لوجود المعنى الداعي الى النظر الا ترى ان العفو عن صاحب الكبيرة
حسن في الدنيا حتى كان العفو عن القصاص وعن كل جناية مندوبا اليه قال الله تعالى فمن عفي
له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف فمن عفا واصلح فاجره على الله وكذا العفو عنه في الاخرة حسن
وان مات مصرا على الكبيرة من غير توبة عند اهل السنة حتى جاز ان يدخله الله الجنة بفضله
وكرمه من غير ان تتقدم عقوبة رغما لانوف المعتزلة وفائدته بمنع المال وان منع المال عنه
كان لدفع النظر [illegible] مصونا عن التلف ولا يضيع بالتبذير والاسراف فكذلك لسانه عن ماله تصرفا
فانه اذا كان مطلق التصرف لا يفيد منع المال شيئا وانما يكون فيه زيادة مؤنة وكلفة على الولي

في حفظ ماله الى ان يتلفه بتصرفه وانما لم يثبت الحجر في حق الطلاق والعتاق والنكاح ونحوها لان المحجور عليه بسبب السفه في التصرفات كالهازل فان الهازل يخرج كلامه على غير نهج كلام العقلاء لاتباع الهوى لقصده اللعب على دون ما وضع الكلام له لا لنقصان فيه فكذلك السفيه يخرج كلامه في التصرفات على غير نهج كلام العقلاء لمكابرة العقل لا لنقصان في عقله وكل تصرف لا يؤثر فيه الهزل كالنكاح والطلاق لا يؤثر فيه السفه ايضا وكل تصرف يؤثر فيه الهزل وهو ما يحتمل الفسخ يؤثر فيه السفه قوله وقال ابو حنيفة رضي الله عنه يعني في الجواب عن كلامهما ان النظر من هذا الوجه وهو انه مستحق النظر بعد الجناية جائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة يجوز ولا يجب ومن اصلهما ان الحجر واجب فلا يصح الاستدلال ثم النظر على هذا الوجه انما يحسن اذا لم يتضمن ضررا فوق هذا النظر وها هنا قد تضمن ذلك كما ذكر في الكتاب بخلاف منع المال عنه لانه انما ثبت بالنص غير معقول المعنى لما بينا فلا يمكن تعديته الى غيره ولانه يثبت بطريق العقوبة عن بعض مشايخنا لا بطريق النظر فان سببه جناية وهو مكابرة العقل واتباع الهوى والحكم المتعلق به وهو منع المال يصلح جزاء كايجاب المال فيجعل جزاء كما عرفنا سائر الاجزية بهذا الطريق وهو انا نظرنا الى السبب وجدناه جناية ونظرنا الى الحكم فوجدناه صالحا للعقوبة فسميناه عقوبة كالجلد للزنا وقطع اليد في السرقة واذا ثبت انه عقوبة لا يمكن تعديته الى منع اللسان وفصل العبارة لان القياس لا يجري في العقوبات ولا يقال ان المنع لو كان عقوبة يفوض الى الامام والاولياء هم المخاطبون به دون الائمة لانا نقول هو عقوبة تعزير وتاديب لا حد فيجوز ان يفوض الى الاولياء كما في تعزير العبيد والاماء ولئن سلمنا ان النص معقول المعنى وانه معلول بعلة النظر لا بالعقوبة لا نسلم جواز قياس الحجر على المنع ايضا لعدم المساواة لان منع المال ابطال نعمة زائدة عليه وهو اليد والحاقه بالفقراء واثبات الحجر ابطال ولايته واهليته والحاقه بالبهائم وهو نعمة اصلية لان الانسان يمتاز عن سائر الحيوانات باللسان فانه يجوز الحاق ضرر يسير به في منع نعمة زائدة والحاقه بالفقراء لتوفير النظر اليه عليه لا يستدل على جواز الحاق الضرر بتفويت النعمة الاصلية والحاقه بالبهائم بمعنى النظر له والجواب عن الاية ان المراد من السفيه على ما قيل هو الصبي الذي عقل فان بعض تصرفاته يخرج عن نهج الاستقامة ومن الضعيف الصبي الصغار ومن الذي لا يستطيع ان يمل المجنون وقيل المراد من السفيه هو المبذر والذي اختلفنا فيه ولكن المراد من الولي هو ولي الحق لا ولي السفيه وفي الاية كلام طويل وعن الحديث ان عليا رضي الله عنه لم يطلب الحجر بسبب السفه بدليل ان عثمان رضي الله عنه ترك الحجر بسبب اشتراك الزبير

ومن

ومن يرى الحجر لا يترك بمثل هذا العذر فان الغبن الواقع في العقد لا يرتفع باشتراك الغير ولكن يحتمل ان يكون عليا رضي الله عنه راه اسرافا حين انفق مالا عظيما في شراء دار وهي حظ الدنيا لانه متى انفق على هذا الوجه في كل حظوظ الدنيا ربما يقصر في حظوظ الاخرة فثبت ان ذلك على سبيل التخويف وعن قولهم لا فائدة في منع المال مع اطلاق التصرف ان السفيه انما يتلف ماله عادة في التصرفات التي لا يتم الا باثبات اليد على المال من اتخاذ الضيافة والهبة والصدقة فاذا كانت يده مقصورة عن المال لا يتمكن عن تنفيذ هذه التصرفات فيحصل المقصود بمنع المال منه وان كان لا يحجر عليه ثم اجاب الشيخ رحمه الله عنهما قال ابو حنيفة مثلا منه الى قولهما بقوله وان هذه الامور يعني اللسان واليد والاهلية صارت حقا للعبد رفقا به يعني بثبت هذه الامور للعبد لاجل ان يرتفق بها العبد فاذا ادى ثبوت هذه الامور الى الضرر في حقه وحق المسلمين وجب الرد اي رد هذه الاشياء لدفع الضرر عن نفسه كيلا يصير ثبوتها عائدا على موضوعه بالنقض ولدفع الضرر عن المسلمين وفي بعض النسخ بدون الواو وهو الاظهر وقوله وان لم يكن للمسلمين حق في عين المال اي مال السفيه اشارة الى رد ما اجيب عن قولهما انهما لما قالا النظر واجب بالحجر حقا للمسلمين اجيب عنه بانه لا ضرر في حقهم لانه يتصرف في خالص ملكه ولا حق لاحد فيه فلا يجب الحجر فرد ذلك الجواب وقال انه وان تصرف في خالص ملكه ولا حق للمسلمين في ماله يؤدي تصرفه الى الاضرار بالمسلمين في المال فيجب دفعه عنهم بالحجر في المال وهذا وجوب الرد لدفع الضرر عن المسلمين قياس ما روي عن ابي يوسف فيمن يتصرف في خالص ملكه بما يتضرر به جيرانه يمنع حتى لو اتخذ طاحونة للاجرة يمنع ولو نصب منوالا لاستخراج الابريسم من الفيلق فللجيران ان المنع اذا تضرروا بالدخان ورائحة الديدان وللجيران منع دقاق الذهب لتضررهم بدقه وكذا النداف اذا كان ضرره بينا يمنع كذا في مختصرات المسمى من غير ذكر خلاف فثبت ان شرعية الحجر على السفيه عندهما بطريق النظر قوله وانما يجب ان ينظر الى ما فيه نظر له ابدا يعني لا يجعل السفيه عندهما كالهازل في جميع التصرفات ولا كالصبي ولا كالمجنون بل العبرة في حقه توفير النظر اليه لان الحجر يثبت بمعنى النظر له فيحسبه يلحق ببعض هذه الاصول فاذا اعتق عبدا نفذ عتقه لان السفه كالهزل ولكنه يسعى في قيمته عند محمد رحمه الله لان الحجر ثبت بمعنى النظر له في تلقي القيمة اذا لم يكن عليه دين رد للعتق بقدر الامكان وكذا هنا فان جاءت جاريته بولد فادعاه يثبت نسبه منه فكان الولد حرا لا سبيل عليه والجارية ام ولد لا سبيل عليها لاحد بعد موته لان توفير النظر في الحاقه بالمصلح في حكم الاستيلاد لحاجته الى بقاء نسله وصيانة مائه فيلحق في هذا بالمريض المديون اذا ادعى نسب ولد جاريته كان هو في ذلك كالصحيح حتى انها تعتق من جميع

ماله بموته ولا يتبع الحجر في ولده في شيء لان حاجته مقدمة على غرمائه ولو اشتراه هذا المحجور عليه
ابنه وهو معروف وقبضه كان شراؤه فاسدا ويعتق الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة
شراء المكره فيثبت له الملك بالقبض ويعتق عليه لانه ملك ابنه ثم يسعى في قيمته للبائع ولا يكون
للبائع في مال المشتري شيء من ذلك لانه وان ملكه بالقبض فالتزام الثمن او القيمة منه بالعقد غير
صحيح لما فيه من الضرر عليه فهو في هذا الحكم ملحق بالصبي ولو حلف بالله او نذر نذرا من هدي
او صدقة لم ينفذ له القاضي شيئا من ذلك ولم يدعه يكفر ايمانه لانه محجور عليه عن التصرفات
في ماله فيما يرجع الى الاتلاف وهو ملحق بالصبي في هذا الحكم ايضا ولكنه يصوم لكل يمين حنث فيها
ثلاثة ايام متتابعات وان كان هو مالكا لان يده مقصورة عن ماله فهو بمنزلة ابن السبيل المنقطع
عن ماله فله ان يكفر بالصوم قوله وهو اي الحجر بسبب النظر عندهما انواع حجر بسبب السفه مطلقا
يعني سواء كان اصليا بان بلغ سفيها او عارضا بان حدث بعد البلوغ رشدا وذلك اي هذا الحجر عند محمد
يثبت بنفس السفه بدون حجر القاضي اصليا كان او عارضا لان الآفة قد تحققت فيثبت الحجر على السفيه بدون
الحجر به نظير الجنون والعته والصغر والرق والحجر يثبت بنفسها من غير حاجة الى قضاء القاضي فكذلك
بالسفه وابو يوسف رحمه الله يقول لا يصير محجورا عليه ما لم يحجر عليه القاضي في الوجهين لان الحجر بمعنى
النظر والضرر ففي ابقاء الملك له نظر وفي اهدار قوله ضرر ومثل هذا لا يترجح احد الجانبين فيه الا بقضاء
القاضي يوضحه ان السفه ليس شيء محسوس وانما يستدل عليه بانه يغبن في التصرفات وقد يكون
ذلك لاستجلاب قلوب المجاهرين فاذا كان محتملا مترددا لا يثبت حكمه الا بقضاء القاضي بخلاف الصغر
والجنون والعته ولان الحجر بهذا السبب مختلف فيه بين العلماء فلا يثبت الا بقضاء القاضي كالحجر بسبب
الدين فلو ادرك سفيها ولم يرفع الى القاضي حتى باع شيئا من تركة والده واقر بديون ووهب هبات
وتصدق بصدقات صح جميعها عند ابي يوسف رحمه الله خلافا لمحمد والنوع الثاني من الحجر ان المديون
اذا امتنع عن بيع ماله لقضاء الدين باع القاضي عليه امواله عروضا كان او عقارا عندهما وعند ابي
حنيفة رضي الله عنه لا يبيع عليه ماله الا احد النقدين بالآخر استحسانا بالقضاء دينه احتجا لذلك
بحديث معاذ رضي الله عنه فانه ركبه الديون فباع رسول الله صلى الله عليه وسلم ماله وقسم
ثمنه بين غرمائه بالحصص وقال عمر رضي الله عنه في خطبته اياكم والدين فان اوله هم وآخره حزن
وان اسيفع جهينة قد رضي من دينه وامانته ان يقال قد سبق الحاج فادان معرضا فاصبح وقد رين عليه
الا اني بايع ماله عليه وقاسم ثمنه بين غرمائه بالحصص فمن كان له عليه دين فليغد ولم ينكر عليه
احد من الصحابة وكان هذا اتفاقا منهم على انه يباع على المديون ماله وان بيع المال في قضاء الدين مستحق
مستحق عليه بدليل انه يحبس اذا امتنع منه وهو مما يجري فيه النيابة والاصل ان من امتنع عن
ايفاء

ايفاء حق مستحق عليه وهو مما يجري فيه النيابة ناب القاضي منابه كالذمي اذا اسلم عبده
وابى ان يبيعه باعه القاضي والعنين بعد المدة اذا ابى ان يفارقها ناب القاضي منابه في التفريق
بينهما وابو حنيفة رضي الله عنه استدل بقوله تعالى لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة
عن تراض منكم وبيع المال على المديون بغير رضاه ليس بتجارة عن تراض وبان بيع المال غير مستحق
عليه فان المستحق عليه قضاء الدين وبيع المال غير متعين لقضاء الدين فانه يتمكن من قضائه باسباب
والاستقراض وسؤال الصدقة عن الناس فلا يكون تعيين هذه الجهة عليه بمباشرة بيع ماله
عند امتناعه كالاجارة والتزوج والدليل عليه انه يحبسه القاضي بالاتفاق ولو جاز بيع ماله لم يشتغل
بحبس ماله لما فيه من الاضرار به وبالغرماء في تأخير وصول حقهم اليهم فلا معنى للمصير اليه بدون
الحاجة وهذا بخلاف عبد الذمي اذا اسلم لان عند اصرار المولى على الشرك اخراج العبد عن ملكه
يتحقق عليه ببيعه فينوب القاضي منابه وكذلك في حق العنين الى تحقق عجزه عن الامساك بالمعروف
تعين عليه التسريح بعينه فاما مبادلة احد النقدين من الآخر بان كان عليه دراهم وماله دنانير
في القياس ليس له ان يباشر هذه المصارفة لما بينا ان هذا الطريق غير متعين لما هو مستحق
عليه وهو قضاء الدين وفي الاستحسان يفعل ذلك لان الدراهم والدنانير جنسان صورة وجنس واحد
معنى ولهذا انضم احدهما الى الآخر في حكم الزكاة ولو كان ماله من جنس الدين صورة كان للقاضي
ان يقضي به دينه فكذلك اذا كان دينه من جنس الدين معنى ولكن لا يكون لصاحبه ولاية الاخذ
من غير قضاء كما لو ظفر بجنس حقه لانهما جنسان صورة وان كانا جنسا واحدا حكما فلعدم المجا
نسة معنى كان للقاضي ان يقضي دينه به وتأويل حديث معاذ رضي الله عنه انما باع ماله بسؤاله
لانه لم يكن في ماله وفاء بدينه فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يتولى بيع ماله لينال ماله بركة
رسول الله صلى الله عليه وسلم فيصير وفاء بدينه ولهذا لان عندهما يأمر القاضي المديون ببيع
ماله اولا فانه اذا امتنع فحينئذ يبيع ماله ولا نظن بمعاذ انه كان يأبى في رسول الله صلى الله عليه وسلم
اياه ببيع ماله حتى يحتاج ببيعه عليه السلام بغير رضاه فانه كان سمحا جوادا لا يمنع احدا شيئا فلاجله
ركبته الديون فكيف يمتنع من قضاء دينه بعد امر رسول الله صلى الله عليه وسلم والمشهور
في حديث اسيفع ان عمر رضي الله عنه قال اني قاسم ماله بين غرمائه فيحتمل ان ماله كان من جنس
دينه وان ثبت البيع فانما كان برضاه الا ترى ان عندهما القاضي لا يبيع الا عند طلب الغرماء ولم ينقل
ان الغرماء طالبوه بذلك وان المنقول انه ابتداهم بذلك وامرهم ان يغدوا اليه فدل انه كان ذلك
برضاه كذا في المبسوط قوله والثالث ان يخاف على المديون الى آخره اذا خيف على من ركبته
الديون ان يلجئ ماله بطريق الاقرار او البيع فطلب الغرماء من القاضي ان يحجر عليه حجر القاضي

عند ابي حنيفة رضي الله عنه وعندهما يحجر عليه وبعد الحجر لا ينفذ تصرفه في المال الذي كان في يده
عند الحجر وينفذ تصرفاته فيما يكتسب من المال بعده وفي هذا الحجر نظر للمسلمين لانه اذا جاز الحجر عليه
عندهما بطريق النظر له فكذلك يحجر عليه لاجل النظر للمسلمين وعند ابي حنيفة رضي الله عنه
كما لا يحجر على المديون نظرا يحجر عليه نظرا للغرماء لما في الحيلولة بينه وبين التصرفات في ماله من ضرر
عليه وانما يجوز النظر لغرمائه بطريق لا يكون فيه الحاق الضرر به الا بقدر ما ورد الشرع
به وهو الحبس في الدين لاجل ظلمه الذي تحقق بالامتناع من قضاء الدين مع تمكنه وحوق التلجئة
ظلم موهوم منه فلا يجعل كالمتحقق ثم الضرر في اهدار قوله فوق الضرر في حبسه ولا يستدل
بثبوت الادنى على ثبوت الاعلى كما في منع المال من السفيه مع الحجر ثم هذا الحجر عندهما لا يثبت الا بقضاء
القاضي ومحمد رحمه الله يفرق بين هذا وبين الاول فيقول هذا الحجر لاجل النظر للغرماء فيتوقف
على طلبهم وذلك لا يتم الا بقضاء القاضي والحجر على السفيه لاجل النظر له وهو غير موقوف على طلب
احد فثبت حكمه بدون القضاء فتبين مما ذكرنا من ايجاب الحجر في هذين الوجهين ان طريق الحجر عندهما
هو النظر للمسلمين الا ان يكون نفس السفه الذي هو معصية من اسباب النظر فان السفيه لم يوجد في
هاتين الصورتين وقد وجب الحجر نظرا للمسلمين وهو معنى قوله والرجل غير سفيه الى اخره
لكنه اي السفه بمنزلة العضل اي المنع من الاولياء في انه يوجب الحجر نظرا للغير فان الولي اذا امتنع عن
تزويج المراة عند خطبة الكفو وخيف فوته يزوجها القاضي منه ويصير الولي محجورا اسقاط
الولاية في هذا العقد حتى لم يكن له ولاية ابطاله نظرا للمراة لا لان يكون العضل الذي هو ظلم من اسباب
النظر له فكذا السفيه اذا اتلف ماله يحجر عليه نظرا للمسلمين الا ان يكون السفه بنفسه من اسباب النظر له
قوله القسم الخامس اي من العوارض المكتسبة. وهو السفر السفر قطع المسافة لغة
وفي الشريعة هو الخروج على قصد السير الى موضع بينه وبين ذلك الموضع مسيرة ثلاثة ايام
فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام على ما عرف يعني في المبسوط وغيره انما ذكرناه هو المختار
وان قوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة ايام ولياليها يدل على هذا التقدير
المذكور وهو حديث مشهور وانه لا ينافي شيا من الاهلية اي لا يخل بها بوجه لبقاء القدرة الظاهرة
والباطنة بكمالها فلا يمنع شيا اي وجوب شيء من الاحكام نحو الصلوة والصوم والزكوة والحج وغيرها
لكنه جعل في الشرع من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا من غير نظر الى كونه موجبا للمشقة وغير موجب
لها لانه اي السفر من اسباب المشقة لا محالة يعني في الغالب حتى لو تنزه سلطان من بستان الى بستان
في خدمه واعوانه لحقه مشقة بالنسبة الى حال اقامته ولذلك اعتبر نفس السفر سببا للرخص
واقيم مقام المشقة بخلاف المرض حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه لانه متنوع الى ما يضر به بل ينفعه

فلذلك

فلذلك تعلقت الرخص بالمرض الذي يوجب المشقة لا بمرد المرض لانها لا يوجبها الا ترى
انه لو حدث به مرض في حال الصوم لا يمكن ان يرخص له بالافطار مع انه من الامراض الصعبة فعرفنا
ان الحكم غير متعلق بنفس المرض كما ظنه بعض اصحاب الحديث واختلف في اثر السفر في الصلوات واثره
في حق الصلوات عندنا اسقاط الشطر من ذوات الاربع حتى لم يبق الاكمال مشروعا اصلا وكان ظهر
المسافر وفجره سواء وعند الشافعي رحمه الله حكم السفر ثبوت حق الترخص له بان يصلي
ركعتين ان شاء كما في الافطار حتى لو لم يشاء لم يجزه الاجماع وقد مر بيانها في باب العزيمة
والرخصة فلا يحتاج الى زيادة شرح دليلان ظاهران من النص والمعقول ودليلان خفيان منهما
ايضا القصر اصل قال مقاتل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بمكة ركعتين بالغداة
وركعتين بالعشي فلما عرج به الى السماء امر بالصلوات الخمس فصارت الركعتان للمسافر
وللمقيم اربع كذا في التيسير الا ان النص في حال الاقامة دون السفر وان الله تعالى تصدق عليكم
فاقبلوا صدقته يعني القصر المتعلق بالسفر صدقة من الله تعالى عليكم فاعملوا بها واعتقد وبها
والقصر المذكور في الكتاب المعلق بالخوف غير هذا القصر وهو قصر الاحوال على ما بيناه لا يحتمل
الرد لانه اثبات حق يحتمل التمليك من الله تعالى لا يحتمل الرد كالارث فاسقاط حق لا يحتمل التمليك
اولى ان لا يحتمل الرد وهذا بخلاف ابراء الدين من العباد حيث يحتمل الرد لان فيه معنى التمليك
من وجه دون وجه لان الدين مال من وجه دون وجه فلا يكون اسقاطا محضا فيجوز ان يرتد
بالرد عملا بجهة التمليك وان لم يتوقف صحته على القبول عملا بجهة الاسقاط فاما هذا فاسقاط
محض فلا يحتمل الرد بوجه لانه يتم بالسقوط وهو جواب تمسك الخصم بهذا الحديث فانه
قال سماه صدقة وامر بالقبول فيتوقف الرخص على القبول فاجاب بما ذكر لكان اختيارا
في موضع الشرع يعني لو علق الترخص باختياره على معنى انه ان شاء رد لكان ذلك نصب
شريعة مفوضا الى راي العباد وصار كان الشارع قال اقصروا ان شئتم وهذا الامر لا نظير له
فان امر الله تعالى من ندب او اباحة او وجوب غير متعلق براي العبد بل حكمه نافذ في الحال
ولو علق به لم يكن مشروعا في الحال كالطلاق المعلق بالمشية وان شاء العبد كان الثبوت مضافا
الى المشية كما في الطلاق المعلق بالمشية بخلاف ساير الشروط لان التعليق بالمشية تمليك
ولا يجوز اضافة نصب الشريعة الا الى الله تعالى او رسله عليهم السلام بخلاف صدقة العباد فانها
متعلقة باختيار المتصدق عليه غير نافذة فلهذا يتعلق بدء اما صيرورة الصلوة ركعتين
او اربعا فليس بنا بل الاداء الينا ومباشرة العلل من سفر او اقامة دون اثبات الاحكام
ولا يلزم عليه ثبوت الخيار بين المشروعين كما في الجمعة مع الظهر وحق العبد الاداء دون

وكما في انواع الكفارة لان تخييره هناك في تعيين المشروع اي في اصل المشروع اما ههنا فليس
بمشروع الوقت الا صلوة واحدة مقصورة او كاملة فتعين العبد تعيين القصر مشروعا لم يبق الاكمال
عن بعض الذين اذا اوجب السقوط لم يبق الاكمال الا بالرد فكذلك ههنا لا تكمل الصلوة الا
بالرد هذا الشرع وما للعبد هذه الولاية وهذا اي وهذا اي اثبات الخيار على وجه يؤدي
الى الشركة في وضع الشرع غلط ظاهر الا ترى توضيح لقوله انما للعبد اختيار ما يرتفق
به فكذلك المكاتب في جناية يعني يلزم الاقل من قيمته ومن الارش ولا يخير
بينهما فاذا كان كذلك اي كان الاقل متعينا في هذه المسائل ولم يثبت الخيار والجنس واحد
احتراز عن التخيير بين الجمعة والظهر للعبد المأذون في الجمعة والتوابت في حق الطاعات
لا في الطول والقصر قال عليه السلام ركعتان من تقي خير من الف ركعة من مخلط فكذلك
هذا اي مثل ظهر العبد وجمعة الحر ظهر المقيم وظهر المسافر لا يصح بناؤه على حكم الاخرة
بل يجب بناؤه على ما يعقله في الدنيا من لزوم تركه بلا اداء كما في الاختيار في انواع كفارة اليمين
فانه مبني على اليسر الحاصل في الدنيا على الثواب قوله واما ثبت هذا الحكم وهو قصر الصلوة
بالسفر اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهذا الجزء الذي يتصل بالاداء والجزء الاخير
الوقت حتى ظهر اثره اي اثر السفر في اصل الواجب وهو الاداء بالقصر فظهر في قضائه
الذي هو خلفه فلهذا لو فاتت صلوة في السفر قضاها في السفر وفي الحضر ركعتين واذا لم
يتصل السفر بالسبب فلا اي لا يثبت القصر حتى لو فاتت صلوة رباعية في الحضر قضاها في السفر
اربعا وهذا لانه لا بد من ان يقارن المانع المثبت قيمته عن العمل فاذا تاخر ثبت الحكم وتقرر فلا
يزول الاداء او الرافع والسفر مانع لا رافع وعند الشافعي اذا مضى من الوقت مقدار ما يصلى
فيه اربع ركعات ثم خرج مسافرا صلى اربعا وعندنا يصلي ركعتين بناء على ان وجوب الصلوة يتعلق
باول الصلوة عنده فاذا كان مقيما في اوله وجب عليه صلوة المقيمين وعندنا الوجوب يتعلق باخر
الوقت لانه مخير في اول الوقت بين الاداء والتاخير فالوجوب ينفي التخيير فاذا كان مسافرا في
اخره كان عليه صلوة السفر قوله ولما كان السفر من الامور المختارة اي الامور التي يتعلق
وجودها باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة يعني بعد ما تحقق لا يوجب
ضرورة تدعو الى الافطار بحيث لا يمكن دفعها لان المسافر قادر على الصوم من غير تعلف
ومن غير ان يلحقه آفة في بدنه ومعناه ان الضرورة الداعية الى الفطر غير لازم لامكان دفعها
بالامتناع عن السفر لانه من الامور المختارة بخلاف المريض قيل الهاء في المسافر ان المسافر هو من قبيل
اقامة المظهر مقام المضمر ولو لم يذكر كلمة انه لكان اوضح واخيب والنتي في حق المسافر اذا

نوى

نوى الصيام في رمضان وشرع فيه انه لم يحل له الفطر لعدم الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع
وانما قيد بقوله وشرع فيه لانه اذا عزم على الصوم ثم فسخه قبل انفجار الصبح يباح له الافطار كمن عزم
على صوم النفل ثم رجع عنه قبل الصبح يباح له الاكل ولا يلزم القضاء لانه لم يوجد منه الشروع
في الصوم فكذلك هنا بخلاف المريض اذا تكلف بالصوم بتحمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حل
له ذلك لانه الضمير راجع الى المفهوم اي المرض سبب ضروري للمشقة اي هو يوجب مشقة
لازمة على تقدير الصوم اذ لو لم يوجب مشقة لازمة على تقدير الصوم اذ لو لم يوجب مشقة لما
صح سببا للترخص بالافطار الا ان يكون موجبا للمشقة وكذا لا يمكن دفعه لانه امر سماوي وهي
اي السفر موضوع للمشقة اي اقيم مقام المشقة في اباحة الافطار لا محالة وكانت المشقة فيه
موجودة تقديرا لا تحقيقا فلا يؤثر في اباحة نقض الصوم الذي شرع فيه مع ان السفر لا ينافي
استحقاق الصوم ولكنه اي المسافر استدراك من قوله لم يحل له الفطر واذا اصبح رجل مقيما
وعزم على الصوم ثم سافر لم يحل له الفطر لان اداء الصوم وجب عليه في هذا اليوم حقا لله تعالى
وانما السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه بخلاف ما اذا مرض المقيم حيث حل
له الفطر لانه امر سماوي موجب للمشقة حقيقة ويؤثر في اباحة الافطار واذا افطر اي في حال السفر
مع انه لم يحل له الفطر لم يلزمه الكفارة عندنا لتمكن الشبهة في وجوب الكفارة باقتران السبب
المبيح للفطر وان السفر مبيح للفطر في الجملة فصورته يمكن شبهة وان يوجب اباحة وذكر عن الشافعي
رحمه الله في مختصره انه يلزمه الكفارة اعتبارا لآخر النهار باوله وهذا بعيد فان في اوله تعرى
فطره عن الشبهة وبعد السفر يقترن السبب المبيح بالفطر ولو وجد هذا السبب في اول النهار يباح
له الفطر فاذا وجد في اخره يصير شبهة كذا في المبسوط واذا افطر اي المقيم العازم على السفر ثم سافر
لم يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر مرضا يبيح الافطار حيث يسقط به الكفارة
عنه كما قلنا ان السفر مكتسب فلا يزيل استحقاق الصوم عليه حتى لا يباح الفطر فلا يصير
شبهة في سقوط حكم تقرر عليه شرعا حقا لله تعالى لانه يصير كانه اسقطه باختياره وهذا اي
المرض سماوي فاذا وجد في اخر النهار يزيل استحقاق الصوم لانه يبيح له الفطر لو كان صائما
وزوال الاستحقاق لا يتجزى فيصير زائلا من اوله كالحيض يعدم الصوم من اوله فيصير شبهة
في سقوط الكفارة حتى لو سافر خارجا عن اختياره ايضا بان اكرهه السلطان على السفر في اليوم
الذي افطر فيه متعمدا سقط عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة رضي الله عنه كذا
في فتاوى قاضي خان فان قيل السبب المبيح انما يعمل في القائم ولم يبق الصوم فكيف يعمل في المعدوم
قلنا لو كان الصوم قائما لما اوجب شبهة بل اوجب الاباحة حقيقة اول النهار لكنه لما كان

معدوما صار شبهة لان القطع انما يكون علة لوجوب الكفارة باعتبار ان يستحق وانما يكون ذلك
الجزء مستحقا على تقدير عدم تحقق المبيح في اخر النهار لانه مما لا يتجزى ثبوته فاذا زال في البعض
زال في الكل قوله واحكام السفر اي الرخص الذي تعلقت به تثبت بنفس الخروج من
عمران المصر بالسنة المشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه عليه السلام كان يترخص
برخص المسافرين حين يخرج الى السفر وعلي رضي الله عنه حين خرج من البصرة يريد الكوفة
صلى الظهر اربعا ثم نظر الى خص امامه وقال لو جاوزنا ذلك الخص صلينا ركعتين وكان القياس
ان لا يثبت الاحكام الا بعد تمام السفر بالمسيرة ثلثة ايام لان العلة يتم به والحكم لا يثبت قبل تمام العلة
لكن ترك القياس بالسنة تخفيفا للرخصة في حق الجميع وان شرعية رخص السفر للترفيه
فلو توقف الترخص بها على تمام العلة بتمام ثلثة ايام لسقط الترخص في حق من لم يكن
مقصوده سيرة سوى ثلثة ايام ولم يفد فائدتها في حقه فتعلقت بنفس الخروج
تعميما للحكم في حق الجميع واثباتا للترفيه في جميع مدة السفر ثم استوضح تعلقها قبل تمام السفر
علة بقوله الا ترى ان السفر اي المسافر اذا نوى رخص السفر بان بدا له ان يرجع الى مصره قبل
ان يصير ثلثة ايام صار مقيما حتى يصلي صلوة المقيم في انصرافه ولم يشترط لصيرورته
مقيما على الاقامة لما يتم علة بالسير ثلثة ايام كانت نية الاقامة نقضا للعارض
وهو السفر لا ابتداء علة فصار كان السفر لم يكن فانه لم يزل مقيما كما كان ولم يشترط
محل الاقامة فاذا صار ثلثا ثم نوى الاقامة في موضع في غير موضع لا يصح لان هذا اي نية
الاقامة على ما وبل القصد اي ايجاب اثبات اقامة ابتداء لا نقض السفر لانه قد تم
فلم يصح في غير محله اي لم يصح الايجاب وهو الاقامة في غير محله وهو المفازة قوله
تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد وجه تمسكه به انه تعالى اثبت الترخص باكل الميتة
للمضطر الموصوف بانه غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد اي على المسلمين بقطع
الطريق فبقيت الحرمة في حق الباغي والعادي باول الاية كما بقيت في حق غير المضطر
واذا ثبت هذا الشرط في الترخص باكل الميتة ثبت في الترخص بقصر الصلوة والافطار وسائر
رخص السفر بطريق الدلالة او بالقياس او بعدم القائل بالفصل ولا نه اي الباغي ومن في معناه
عاص في مباشرة هذا السبب لان عينه معصية فلم يصح سببه رخصة لانها نعمة وهي
لا تستحق بالمعصية وجعله معدوما زجرا وعقوبة كما جعل السكر المحظور معدوما
في حق الاحكام بهذا الطريق ولنا ان سبب الترخص وهو السفر موجود لانها يتحقق
بالخروج والقصد الى مكان بعيد وقد تحقق ذلك منه مع قصد الاعادة والتمرد فشرط

اله

انه كان مسافرا بقصده المكان البعيد لانه لو تجرد ذلك الموضع بدون قصد الاعادة يصير
مسافرا ولو قصد الاعادة يصير مسافرا ولو قصد الاعادة بدون القصد الى المكان
البعيد لم يصر مسافرا وان طاف الدنيا بهذا القصد فاذا وجد الامران ههنا جعلناه مسافرا
بقصده ذلك المكان فالغينا قصد الاعادة لانه منفصل عنه على ما في رق الكتاب بخلاف السكر
لانه حدث من شربه وشرب ما يسكره حرام وصار النهي عن هذه الجملة عن سفر البغي وسفر الاباق
وسفر قطع الطريق ونحوها من كل وجه احترازا عن النهي المعني وعن النهي عنه متصل به
وصفا كصوم يوم العيد وبذلك اي بالنهي لمعنى في غير المنهي عنه من كل وجه لا يمتنع تحقق
الفعل مشروعا بالاتفاق كالصلوة في ارض مغصوبة فلا يمتنع نحو الفعل سببا للرخصة بهذا النهي
بالطريق الاولى لان صفة الحل في السبب دون صفة القربة في المشروع يعني صفة القربة في المشروع
مقصودة لانه مشروع للتقرب وصفة الحل في السبب غير مقصودة بنفسه بل هو وسيلة
الى المقصود وانما احتاج فيه الى صفة الحل ليصلح سببا للمشروع ومنافاة النهي القربة اقوى
من منافاة الحل لان القربة بد لا يثبت بدون الطلب والندب والحل يثبت بنفس الاباحة فكان
النهي الذي هو للمنع اقوى منافاة للطالب من منافاة الحل ثم النهي الذي ورد لمعنى في غير المنهي
عنه من كل وجه لا يوجب زوال صفة القربة عن المشروع لا يمنع تحققه كالنهي عن الصلوة
في الارض المغصوبة فلان لا يوجب زوال صفة الحل عن السبب ولا يمنع تحققه كان اولى او يقال
زوال صفة القربة عن المشروع بمثل هذا النهي لا يمنع تحقق المشروع كالطلاق في حالة الحيض
فلان لا يمنع زوال صفة الحل عن السبب لهذا النهي عن تحقق السبب كان اولى كذا في بعض الشروح
والاول اوجه وتبين ان قوله تعالى غير باغ ولا عاد والبغي والعدا في نفس الفعل وذلك اي البغي
والعداء في نفس الفعل ان يتعدى المضطر الى الميتة في الاكل كما تمسك به مجتهد فعلى هذا كان
البغي والعدا بمعنى احد قال الامام نجم الدين رحمه الله في التيسير قيل هما واحد ومعناهما مجاوزة
قدر الحاجة والتكرار للتاكيد كقوله رؤف رحيم وقيل غير باغ اي طالب للمحرم وهو يجد غيره
ولا عاد الى مجاوزة قدر ما يقع به دفع الهلاك عن نفسه وقيل هما تفسير قوله فمن اضطر
اي المضطر هو الذي يكون غير باغ ولا عاد في الاكل وهو كقوله بعد محصنات غير مسافحات ولا
متخذات اخدان فانه تفسير للمحصنات وقيل غير باغ ولا عاد اي متلذذ ومتزود وفي الكشاف
غير باغ على مضطر اخر بالاستيثار عليه ولا عاد سد الجوعة فتبين بهذه الاثار وبالاثار ان المراد
نفي البغي والعدو عن نفس الفعل وهو الاكل وان التقدير فمن اضطر الى المحرم فاكل غير باغ
ولا عاد في اكله وصيغة الكلام ادل على هذا اي رجوع البغي والعدو الى الاكل مما قاله

الشافعي رحمه الله من رجوعهما الى الاصطياد لان الاية سيقت لبيان حرمة الاكل وحله فكان حرف
البغي والعدوان الى الفعل الذي هو مقصود الكلام اولى من صرفه الى ما ليس بمقصود فيه وذكر
في شرح التاويلات انه لا فتوى اصنع من فتواه بهذه لان احدا من البغاة وقطاع الطريق لا ياخذ
بفتواه لانه لما لم يمتنع عن البغي او قطع الطريق مع انه لا يلحقه كثير ضرر من الامتناع عنه فكيف يمتنع
عن اكل الميتة وفي ذلك هلاكه ثم هذا مناقضة منه فانه قال في الباغي المقيم يمسح يوما وليلة واذا سافر
هذا الباغي لم يرخص له المسح كما هو رخصة في السفر رخصة في الخف فما باله حرم احدى الرخصتين
واباح الاخرى مع وجود الظلم والبغي ولم يعتبر ما ذكر من المعنى الفصل السادس وهو
الخطاء قال اللامشي الصواب ما اصيب به المقصود بحكم الشرع والخطاء ضد الصواب ومنه سمي
الذنب خطيئة ومنه قوله تعالى ان قتلهم كان خطا كبيرا هو ضد الصواب لا ضد العمد كما في
قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان ثم قال الخطا
ان يكون عامدا الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى انسان على ظن انه صيد فهو قاصد الى الرمي لا الى
المرمي اليه وهو الانسان هذا النوع حصل عذرا اختلف في جواز المواخذة على الخطاء فعند المعتزلة
لا يجوز المواخذة عليه في الحكمة لان الخاطي غير قاصد الى الخطاء والجناية لا يتحقق بدون القصد وعند
اهل السنة يجوز المواخذة عليه عقلا لان الله تعالى امرنا بان نسال عنه عدم المواخذة بالخطاء
في قوله تعالى عز ذكره اخبارا عن قول الرسول عليه السلام او تعليما للعباد ربنا لا تواخذنا ان نسينا
او اخطانا ولو كان الخطاء غير جائز المواخذة به في الحكمة لكانت المواخذة جورا وصار الدعاء في التقدير
ربنا لا تجر علينا بالمواخذة لكن المواخذة مع جوازها في الحكمة سقطت بدعاء النبي عليه السلام
فانه قال ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا استجبنا له في دعائه قال الشيخ رحمه الله بقوله
جعل عذرا اشارة الى ما ذكرنا يعني انه وان كان جائز المواخذة باعتبار انه لا يخلو عن تقصير
جعل صالحا لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد حتى لو اخطا في القبلة بعد ما اجتهد
لا ياثم ويستحق اجرا واحدا وكذا لو رمى الى انسان على اجتهاد انه صيد فقتله لا ياثم اثم القتل
العمد وان كان ياثم اثم ترك التثبت لا يواخذ بحد حتى لو زفت اليه غير امراته فوطئها على
ظن انه امراته لا يجب الحد ولم يجعل الخطاء عذرا في سقوط حق العباد حتى لو اتلف مال
انسان خطاء بان رمى الى شاة او بقرة على ظن انها صيد او اكل مال انسان على ظن انه ملكه
يجب الضمان لانه ضمان مال لا جزاء فعل فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطيا معذورا
لا ينافي عصمة المحل كما مر بيانه والدليل على انه بدل المحل لا جزاء الفعل ان جماعة لو اتلفوا
مال انسان يجب على الكل ضمان واحد كما لو كان المتلف واحدا ولو كان جزاء الفعل لوجب

على

على كل واحد ضمان كامل كما في القصاص وجزاء الصيد ووجبت الدية بسبب الخطاء لانها
من حقوق العباد ووجب ضمانا للمحل فلا يمتنع وجوبها بعذر الخطاء في نفسه عذر صالح لسقوط
بعض الحقوق فيصلح سببا للتخفيف في اصل البدل فلذلك وجبت على العاقلة في ثلث سنين
ووجبت على الخاطي الكفارة ولم يجعل الخطاء عذرا في وجوبها لان الخاطي لا ينفك عن ضرب
تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فصلح الخطاء سببا لوجوب ما يشبه العبادة والعقوبة
وهو الكفارة لانه جزاء قاصر فيعتمد سببا مترددا بين الحظر والاباحة والخطاء كذلك لان
اصل الفعل وهو الرمي الى الصيد مباح وترك التثبت فيه محظور فكان قاصرا في معنى الجناية
فصلح سببا للجزاء القاصر قوله وصح طلاق الخاطي بان اراد ان يقول مثلا اسقيني فجرى على
لسانه انت طالق وقال الشافعي رحمه الله لا يصح لان الطلاق يقع بالكلام والكلام انما يصح اذا
صدر عن قصد صحيح الا ترى ان الببغا فهو والادمي سواء في صورة الكلام وكذا المجنون
والعاقل سواء في اصل الكلام الا انه صدر وتبدد بعدم القصد الصحيح والمخطي غير قاصد
فلا يصح طلاقه كالنائم والمغمى عليه واصحابنا قالوا القصد امر باطن لا يوقف عليه فلا
يتوقف عليه فلا يتعلق الحكم بوجوده حقيقة بل يتعلق بالسبب الظاهر الدال عليه وهو
اهلية القصد بالعقل والبلوغ نفيا للحرج كما في السفر مع المشقة فاجاب الشافعي رحمه الله
عن ذلك بقوله ولو قام البلوغ اي البلوغ عن عقل مقام اعتدال العقل وهو ان يكون كلامه
عن قصد يعني لو كان البلوغ عن عقل مقام القصد في حق طلاق الخاطي لصح طلاق
النائم بهذا الطريق ويقام البلوغ عن عقل مقام القصد في الخاطي لصح طلاق النائم ويقام البلوغ
يعني مقام الرضا فيما يعتمد الرضا من البيع والاجارة ونحوهما كما قام مقام القصد لان القصد
امر باطن كالعقد لانه من اعمال القلب وحيث لم يقم مقامه دل على ان المعتبر حقيقة القصد
لحقيقة الرضا ولم يوجد في حقه والجواب عنه اي جواب الشافعي كلامنا ان الشيء
انما يقوم مقام غيره بشرطين احدهما انه يصلح دليلا عليه والثاني ان يكون في الوقوف
على اصل خروج لحقايقه فيتصل الحكم عند وجود الشرطين في الدليل فيقام مقام
المدلول تيسيرا ودفعا للحرج وفي حق النائم مفقود لانه لا حرج في الوقوف على العقل باصل
العقد فانه يعرف بالنظر فيما ياتيه ويذره ونحن نعلم يقينا ان النوم ينافي اصل العمل بالعقل
لان النوم مانع عن استعمال نور العقل وكانت اهلية القصد معدومة بيقين
من غير حرج في ادراكه فلا يصح في حقه اقامة البلوغ عن عقل مقام القصد لانتفاء
الشرط والرضا عبارة عن امتلاء الاختيار اي بلوغه نهايته بحيث يفضي اثره الى الظاهر

من ظهور البشاشة في الوجه ونحوها كما يفضي اثر الغضب الى الظاهر من حماليق العين
والوجه بسبب غليان دم القلب ولهذا اي ولان معنى الرضا ما ذكرنا كان الرضا والغضب
الذي ضده من المتشابه في صفات الله تعالى لانه لا يمكن القول بثبوتهما في حقه جل جلاله
بالمعنى المذكور لانه تعالى منزه عن امتلاء الاختيار وعن غليان دم القلب كما لا يمكن القول
بثبوت اليد والوجه في حقه تعالى بمعنى الجارحة والعضو الذي هو موضعهما فلم يجد
اقامة غير الرضا وهو البلوغ عن عقل مقامه لانه ليس بامر باطن بل يتعلق الحكم
بذلك السبب الظاهر وهو ظهور اثره لا باهلية الرضا ولهذا اي لان الخطا لم يصلح سببا
للكرامة قلنا ان من اكل ناسيا للصوم استوجب بقضاء الصوم من غير اداء وهذا
كرامة ثبتت له شرعا فلم يلحق به الخاطي وهو الذي اراد ان يتمضمض فسبق الماء حلقه
في استحقاق هذه الكرامة لانه ليس في معنى الناسي ليمكن التقصير في حقه بخلاف الناسي
واذا اجرى البيع على لسانه خطأ بان اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت
هذا العين بكذا وقال الاخر قبلت فصدقه عليه اى على الخطا خصمه ولا يمكن اثباته الا
بهذا الطريق يجب ان ينعقد يعني لا رواية فيه عن اصحابنا ولكنه يجب ان ينعقد انعقاد
بيع المكره فاسدا لوجود الاختيار وضعا يعني جريان الكلام على لسانه في اصل وضعه
اختياري وليس بطبيعي كجريان الماء وطول الاقامة فينعقد البيع لوجود اصل الاختيار
ويفسد لفوات الرضا او معناه ان الاختيار موجود تقديرا باقامة البلوغ عن عقل مقام
القصد لكن الرضا فاسد لعدم القصد حقيقة فينعقد ولا ينفذ واما الفصل
الاخر من اقسام العوارض المكتسبة وهو فصل الاكراه فقيل الاكراه حمل الغير على
امر يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه ويدخل على هذا التعريف الاقسام الثلاثة المذكورة في
الكتاب وقال شمس الائمة رحمه الله هو اسم لفعل يفعله الانسان بغيره فينتفي به رضاه ويفسد
به اختياره ولم يدخل فيه القسم الثالث الذي ذكر في الكتاب فكانه لم يجعله من اقسام الاكراه لعدم
ترتب احكامه عليه ثم قال في الاكراه يعتبر معنى في المكره ومعنى فيما اكره به فالمعتبر في المكره
تمكنه في ايقاع ما يتهدده به فانه اذا لم يكن متمكنا من ذلك فاكراهه هذيان وفي المكره
ان يصير خائفا على نفسه من جهة المكره في ايقاع ما هدد به عاجلا لانه لا يصير ملجأ محمولا عليه
طبعا الا بذلك وفيما اكره به ان يكون متلفا او مزمنا او متلفا عضوا او موجبا غما ينعدم به الرضا با
باعتباره وفيما اكره عليه ان يكون المكره ممتنعا منه قبل الاكراه اما لحقه او لحق انسان اخر
او لحق الشرع وبحسب اختلاف هذه الاحوال يختلف الحكم فعلى هذا ينبغي ان يقال حمل الغير على

امر

امر ممتنع عنه بتخويف يقدر الحامل على ايقاعه ويصير الغير خائفا به فائت الرضا بالمباشرة فيتم
التعريف بهذه القيود ويمكن ان يجعل فوات الرضا داخلا في الامتناع لانه اذا كان ممتنعا عنه قبل الاكراه
لم يكن راضيا به فيكتفي بذكر احد القيدين نوع يعدم الرضا ويفسد الاختيار نحو التهديد والاختيار هو
القصد الى امر متردد بين الوجود والعدم داخل في قدرة الفاعل بترجيح احد الجانبين على الاخر
كذا قيل الصحيح منه ان يكون الفاعل في قصده مستبدا والفاسد منه ان يكون اختياره مبنيا على
اختيار الاخر فاذا اضطر الى مباشرة امر بالاكراه كان قصده في المباشرة دفع الاكراه حقيقة فيصير
الاختيار فاسدا لابتنائه على اختيار المكره وان لم ينعدم اصلا ونوع يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار
من الاكراه بالقيد او بالحبس مدة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف به التلف على نفسه واما لم يفسد
الاختيار لعدم الاضطرار الى مباشرة ما اكره عليه لتمكنه من الصبر على ما هدد به ونوع اخر لا يعدم الرضا
ولا يفسد به الاختيار ضرورة الا ان الرضا مستلزم لصحة الاختيار وهو ان يهتم اى يقصد المكره او
ولده او يهتم المكره بحبس ابيه وما يجري مجراه من حبس زوجته او امه او اخته او اخيه وكل
ذى رحم محرم منه لان القرابة المتأيدة بالمحرمية ينزل منزلة الولاد وكان ما ذكر جواب القياس
فانه ذكر في المبسوط ولو قيل له لنحبسن اباك او ابنك في الحبس او لتبيعن عبدك هذا بالف
ففعل ففي القياس البيع جائز لان هذا ليس باكراه فانه لم يهدده بشيء في نفسه وحبس ابنه
في السجن لا يلحق ضررا به فالتهديد به لا يمنع صحة بيعه واقراره وهبته وكذلك في كل ذى رحم
محرم وفي الاستحسان ذلك اكراه لا ينفذ شيء من هذه التصرفات لان حبس ابيه يلحق به
من الحزن والهم ما يلحقه بحبس نفسه او اكثر فان الولد اذا كان بارا يسعى في تخليص ابيه من الحبس وان كان يعلم انه يحبس
وربما يدخل السجن مختارا او يحبس مكان ابيه ليخرج ابوه فكما ان التهديد بالحبس في حقه
يعدم الرضا فكذلك التهديد بحبس ابيه قوله والاكراه بجملته اى بجميع اقسامه لا ينافي
الاهلية اى اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانها ثابتة بالذمة والعقل والبلوغ والاكراه
لا يخل بشيء منها ولا يوجب سقوط الخطاب عن المكره بحال سواء كان ملجأ او لم يكن الا ترى انه
اى المكره مبتلى فيما اكره عليه متردد بين فرض اى بين كونه مباشرا فرضا كما لو اكره
على اكل الميتة او شرب الخمر بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه الاقدام على ما اكره عليه حتى
لو صبر حتى قتل او لم ياكل ولم يشرب حتى قتل يعاقب عليه لثبوت الاباحة في حقه في هذه الحالة
بالاستثناء المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ومن اكره على مباح يفترض عليه
فعله فكذا هاهنا وحظر اى محظور نحو الاكراه على الزنا وقتل النفس المعصومة واباحة
نحو اكراه الصائم على افساد الصوم فانه يباح له الفطر في حقه نحو الاكراه على الكفر فانه يرخص

له اجراء كلمة الكفر على اللسان بلا حاجة الى ذكر الاباحة في التحقيق لانها داخلة في الفرض
او في الرخصة لانه اذا اراد بها ان الاقدام على الفعل يباح له بالاكراه ولو صبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى
الرخصة وان اراد بها انه يباح ولو تركه يأثم فهو معنى الفرض كاكراه الصائم على الفطر ان كان مسافرا
مثل الاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر حتى لو لم يفطر حتى لو قتل كان اثما وان كان مقيما فهو من قبيل الاكراه
على الكفر حتى لو صبر عليه فقتل كان مأجورا ولا يؤاخذ ههنا ما لا يتعلق بفعله ثواب ولا بتركه
عقاب فثبت انه لا حاجة الى ذكر لفظ الاباحة والدليل عليه ما ذكر الامام البزدوي مستدلا على انه
مخاطب ان افعال المكره منقسمة منها ما هو حرام عليه كالقتل والزنا ومنها ما هو فرض عليه كشرب
الخمر واكل الميتة ومنها ما هو مرخص له فيه كاجراء كلمة الكفر والافطار واتلاف مال الغير وهذا
علامة كون الشخص مخاطبا فذكر الفرض والحظر والرخصة ولم يذكر الاباحة فعرفنا انها ليست
بقسم اخر الان في نفس الامر بين الافطار وبين اجراء كلمة الكفر فرقا في حال الاكراه فان حرمة
الافطار قد يسقط بعذر السفر والمرض وحرمة الكفر لا يسقط بحال فلعل الشيخ فرق بينهما
بهذا الاعتبار وذلك اي تردد المكره بين هذه الامور علامة لثبوت الخطاب في حقه لان هذه
الاشياء لا يثبت بدون الخطاب ويأثم المكره مرة بالاقدام كما في الاكراه على الزنا وقتل
النفس ويوجر اخرى كما في الاكراه على اكل الميتة فان الاقدام لما صار فرضا يستحق به الاجر
كما في سائر الفروض اويأثم بالامتناع مرة كما في الاكراه على الفطر للمسافر والاكراه على الميتة
وشرب الخمر فان الصبر عنهما الى ان قتل حرام ويوجر اخرى كما في الاكراه على الكفر فان الصبر عنه
عزيمة والاثم والاجر متعلقا بالخطاب ولا ينافي اي الاكراه الاختيار ايضا لان الاختيار لو سقط
لبطل الاكراه لان الاكراه بنا الاختيار فانه لا يتصور فالطويل لا يكره ان يكون قصيرا ولا القصير يكون
طويلا وهذا لان المكره حمله على اختيار الفعل وتوافق المكره الحامل فيكون مختارا في الفعل
ضرورة اذ لو لم يكن مختارا لم يكن موافقا له فلا يكون مكرها ولذلك اي ولكونه مختارا كان
مخاطبا في غير ما اكره عليه كما بينا لان الخطاب كما يعتمد الاهلية يعتمد الاختيار لانه يعتمد القدرة
وهي بدون الاختيار لا يتحقق فثبت بهذه الجملة وهي الاكراه لا ينافي اهلية ولا يوجب سقوط الخطاب
ولا ينافي الاختيار لان الاكراه بنفسه لا يصلح لابطال حكم شي من الاقوال مثل الطلاق والعتاق
والبيع ونحوها والافعال مثل القتل واتلاف المال وافساد الصوم والصلاة ونحوها
فثبت موجب هذه الجملة لكونه صادرة عن اهلية والاختيار الا بدليل [illegible] على ما قال
فعل الطائع الصحيح الحكم اي يكون تغيير الحكم بدليل غير ما صح الفعل في نفسه [illegible]
فعل الطائع بدليل يلتحق به يوجب تغييره عن وجهه فان موجب قوله انت طالق او انت حر

وهو

وهو وقوع الطلاق او العتاق [illegible] عقيب التكلم به الا اذا الحق به ما يغير من تعليق او استثنا
وكذا يوجب فعله كشرب الخمر والزنا والسرقة ثابت في الحال الا انه اذا تحقق مانع بان
تحققت هذه الافعال في دار الحرب وتحققت فيها شبهة وكذا يثبت موجب اقوال المكره
وافعاله الا عند وجود المغير لما قلنا انها صادرة عن عقل واهلية خطاب واختيار كافعال
الطائع واقواله قوله واما اثره الكره اي الاكراه جواب عما يقال لما لم يؤثر الاكراه في ابطال
الاقوال والافعال يظهر اثره فقال لا اثر له الا في امرين فان اثره اذا تكامل بان كان ملجئا في تبديل
النسبة اذا احتمل ما اكره عليه ذلك ولم يمنع عنه مانع حتى يصير الفعل منسوبا الى المكره واثره
اذا قصر بان لم يكن ملجئا كالاكراه بالحبس او القيد في تفويت الرضا لا في تبديل النسبة فاما ان يكون
الاكراه مؤثرا في اكراه ما هذا ربوا او فعل فلا الا ترى ان الاكراه على اتلاف مال لا يجعل فعله
لغوا ويجعله كفعل البهيمة ولكنه يجعل موجبا للضمان على المكره فلو اعتبر الاكراه لاعدام الفعل
في جانب المكره من غير ان يصير منسوبا الى المكره لكان تاثيره في الالغاء وذلك لا يجوز كذا في المبسوط
هذا اصل هذه الجملة اي ما ذكرنا ان اثر الكره في تبديل النسبة او تفويت الرضا اجل جملة انواع
الاكراه عندنا لا الابطال قول او فعل خلافا للشافعي رحمه الله او ما ذكرنا من اثر الكره هو الاصل في
جملة الاحكام التي يترتب على الاكراه والجملة اي الاصل الجامع في هذا الباب عند الشافعي
رحمه الله ان الاكراه الباطل وهو الذي يحرم عليه الاقدام عليه كما سيأتي بيانه متى جعل
عذرا في الشريعة بقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه وبالاجماع
حتى سقط الاثم عن المكره في بعض الصور بالاتفاق كان مبطلا للحكم على المكره اصلا فعلا
كان ما اكره عليه او قولا لما قلنا يعني في المبسوط ان الاكراه يبطل الاختيار لما قلنا في اول هذا
الفصل ان الاكراه يبطل الاختيار اي يفسده وصحة القول بالقصد والاختيار لكون القول
باعتبار القصد يترجم عما في الضمير دليلا عليه فيبطل اي القول عند عدم القصد الا ترى ان
الكلام لا يصح من النائم لعدم الاختيار ولا من المجنون والصبي لعدم القصد الصحيح فعرفنا
ان صحة الكلام باعتبار كونه ترجمة عما في القلب والاكراه على ان المكره متكلم لدفع الشر
لا لبيان [illegible] في الافساد فوق الذي لا قصد له ولم يرد شيئا اخر وكان كل كلامه
[illegible] الاكراه [illegible] دل على ان المقدم لم يرد اظهار امر قد سبق بل قصده دفع الشر
عن [illegible] كلامه فكذلك سائر كلامه لان الاكراه دل على عدم قصد
القلب الذي صحة الكلام ينبني عليه والاكراه بالحبس اي حبس الدائم مثل الاكراه بالقتل عنده
في ابطال القول والفعل بالقتل لتحقق حقوق المكره [illegible] لئلا يفوت حقوقه بدون اختياره

وتحقيق العصمة ههنا في دفع الضرر عن المكره عند عدم الرضا بزوال حقه فيجب الحاق
الاكراه بالحبس بالاكراه بالقتل دفعا للضرر قال الشيخ في شرح كتاب الاكراه في جانب الثا
نوع الاكراه يعدم الرضا فلو قلنا بانه يزول حقوقهم واملاكهم من غير رضاهم بهذا ذلك
الى ان لا يظهر فائدة حرمة الحقوق والرضا شرط في التصرف في المال فيكون شرطا في غير الا
موال لان المعنى يجمع الكل وهو صيانة الحقوق المحترمة فوجب الحاق الاكراه بالحبس لفوات
الرضا فيه بالاكراه بالقتل وذكر الامام محيي السنة وحد الاكراه ان يخوفه بعقوبة تنال
من بدنه عاجلا لا طاقة له بها مثل ان يقول ان فعلت كذا والا لاقتلنك او لقطعن عضوا
منك او لاضربنك ضربا مبرحا او لاخلدنك في السجن وكان القائل ممن يمكنه تحقيق
ما خوفه فاما ان خوفه بعقوبة عاجلة بان قال لاضربنك او نحرت غير مبرح بان قال اضربك
سوطا او سوطين او بما لا يناله من بدنه بان قال لاقتلن ولدك او زوجتك فلا يكون اكراها
والنفي عن البلدان كان فيه تفريق بينه وبين اهله فهو اكراه كالتخليد في السجن
وان لم فيه وجهان واما ما يؤول الى ذهاب الجاه مثل ان يقول للمحتشم لاسودن وجهك
ولاطوفن بك في البلد او نحو ذلك او لاتلفن مالك فلا يكون ذلك اكراها اذا كان يكرهه
على قتل او قطع وان كان يكره على اتلاف مال او طلاق او عتاق فهو اكراه على قول
بعض اصحابنا وعند بعضهم ليس باكراه لانه لا يصيب بدنه ما لا يطيقه هذا كله في
التهذيب قوله وتمامه بان يجعل عذرا يبيح الفعل شرعا كالاكراه بالقتل والحبس
الدائم على اتلاف مال الغير او شرب الخمر او الافطار في نهار رمضان او اجراء كلمة الكفر
فانه يبيح الفعل عنده ولكن لا كلمة الردة بالاكراه ويجب عنها ولا يباح القتل والزنا
بالاكراه كذا في ملخصهم وانما جعل الاباحة دليلا على تمام الاكراه لانها يدل على تمام
العذر وقيامه في حق الله تعالى كما في حق المضطر فاذا ثبت الاباحة في حق الاكراه عرف
ان الاضطرار قد تحقق وان الاكراه صار ملجئا فكان تاما ولهذا اي ولما ذكرنا من الاصل
له في الاكراه على اتلاف مال الغير ان الضمان يجب على المكره لان الفاعل يصلح آلة له في الاتلاف
فيمكن ان ينسب الفعل اليه فيجب الضمان عليه وقال في اتلاف صيد الحرم والاحرام والا
فطار بان اكره الحلال على قتل صيد الحرم او اكره المحرم على قتل صيد او اكره الصائم
على الافطار ففعلوا لا شيء على الفاعل من جزاء الصيد ولكن جزاء الصيد على المكره لان ضمان
نفسه مضمونة بالاتلاف فاشبه ضمان الشاة ويتصور قتل الصيد من الذي اكره بيد الذي باشر
فينسب الفعل الى المكره اذا تم الاكراه وقد تم لان الذي باشر ابيح له الاقدام عليه والصيد

صومه في صورة الافطار لان الحظر يزول بالاكراه فلم يتحقق الافطار بابتلاع النائم
والا فلو ناسيا بخلاف الافطار بالمرض لان الحظر وان زال فصوم صوم العدة لزمه
بالنص فالشرع اقام العدة في حقه مقام الشهر الا ان صوم العدة يلزمه فصار حكم
الافطار ههنا زوال الحظر الا ترى انه في حكم الاداء حتى لو مات في بعض العدة لم يلزمه
قضاء ما بقي وما يجب بحكم الافطار لا يسقط بالموت وكذلك اي وكما قال في الزنا
قال في المكره على القتل لان المكره يصلح لما قلنا انه لم يحل به الفعل فلم يتم الاكراه
فلا يمكن ان يجعل المباشر آلة ولهذا يأثم بالاتفاق ولو صار آلة لما اثم قوله
واما المكره جواب عما يقال لما اقتصر الفعل على المكره حتى وجب القصاص عليه
ينبغي ان يقتص المكره لانه ليس بمباشر حقيقة ولا حكما لاقتصار الفعل
المكره فقال انما يقتل المكره بالتسبب لا بالمباشرة حقيقة فان التسبيب اذا تعين
للقتل صار بمنزلة المباشرة وذلك لان القصاص مشروع للاحياء لسد باب القتل
عدوانا ابتداء خوفا من القصاص والقتل بالاكراه بات مفتوح في الناس للاكابر
والمتغلبة فلو لم يلزمه القصاص لما انسد باب القتل المباشر لانه مضطر الى والاضطرار
جاء من جهة المتغلب وهذا كما يقتل الجماعة بالواحد لان قتل الادمي في العادات
انما يكون بالتغالب والاجتماع عليه لان الواحد يدفع الواحد عن نفسه فلو لم يقتل
الجماعة بالواحد قصاصا لما انسد باب القتل عدوانا بالقصاص ثم انه سببه على
وجه التعيين لان المكره لا يمكن التخلص الا بقتل ذلك الشخص بعينه فصار كالسيف
بخلاف حفر البئر ووضع الحجر على الطريق لان اكراه الادمي باطل عند الاختيار وانما
في حقه اعلاء الاسلام عدوانا بما في حق السكران زجرا له حتى صحت تصرفاته والمعنى فيه
ان الاكراه اذا كان بحق فقد امرنا الشرع باكراهه على ذلك التصرف فيكون ذلك من الشرع
طلبا للتصرف وما كان مطلوبا شرعا يكون محكوما بصحته لان الشرع لا يأمر بغير صحيح
فاما اذا كان الاكراه باطلا فهو محظور وذلك التصرف ممنوع عنه شرعا فلا يثبت ولا يصح
وكذلك المجبوب كالمديون المولي اذا اكره على التطليق فطلق صح طلاقه لما قلنا ان الاكراه
حق ومن ذلك المجبوب وقوع الطلاق بالاكراه بعد المدة عنده اي يتصور بعد مضي مدة الايلاء
على اختلاف لان مضي المدة لا يوقع الطلاق عنده ولكنه يستحق التفريق عليه كامرأة العنين
بعد الحول فلذلك منع ذلك فاكره عليه كان الاكراه حقا لانا طلاسعي في وقوع الطلاق فاما قبل
مضي المدة فالاكراه باطل فيمتنع وقوع الطلاق قوله وقد ذكرنا نحن ان الاكراه لا يعدم

الاختيار في السبب والحكم جميعا وكان الاكراه دون الهزل وشرط الخيار ودون الخطاء في المانعية وقد شبهه بعض مشايخنا بالهزل لان الهزل بعدم الرضا بحكم السبب مع وجود القصد والاختيار في نفس السبب وشبهه بعضهم بشرط الخيار فان شرط الخيار يعدم الرضا بالحكم دون السبب كذا في المبسوط قال الشيخ رحمه الله هو دونهما ودون الخطاء لان في الهزل وشرط الخيار عدم اختيار الحكم والرضا به وان وجد الرضا في السبب وفي الخطاء الاختيار موجود تقديرا لا تحقيقا فاما في الاكراه فالاختيار في السبب والحكم موجود حقيقة وان كان فاسدا فكان تلك الاشياء في المنع اقرب الى المنع من الطايع منها فكان تصرف المكره اولى بالاعتبار من تصرف الهازل والخاطي ولا يقال الرضى بالسبب موجود في الهزل وشرط الخيار دون الاكراه واختيار الحكم موجود في الاكراه دون الهزل وشرط الخيار فيستوي الكل فلا يكون الاكراه دونهما لانا نقول الحكم هو المقصود دون السبب فلا يعادل الرضا بالسبب وشرط الخيار اختيار الحكم في الاكراه فلا يثبت المساواة بين الاكراه والهزل وشرط الخيار بل الاكراه دونهما كما بينا قوله ولكنه اي الاكراه يفسد الاختيار جواب عما يقال لما كان الاكراه دون هذه الاشياء في المنع لوجود الاختيار فيه ينبغي ان يختص الحكم على المكره كما في الهزل والخطاء فقال الاكراه لا يعدم الاختيار ولكنه يفسده لما بينا فاذا عارض الاختيار الفاسد اختيار صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الصحيح على الفاسد ان امكن وذلك باحتمال الفعل النسبة الى المكره بجعل المكره آلة له اي نسبة الفعل اليه اي الاختيار الفاسد صالح لذلك اي لاستحقاق الحكم صالح للخطاب لما بينا ان المكره متردد بين فرض وحظر ورخصة ولما فرغ الشيخ عن تمهيد اصله وبناء [illegible] فاعدته شرع في ترتيب الاحكام عليه وتفصيل الجملة كما اشار اليه في قوله ثم الحاجة الى التفصيل وترتيب هذه الجملة فقال وصارت [illegible] الصادرة عن المكره كلها منقسمة الى هذين القسمين ما يمكن نسبته الى المكره بجعل المكره الآلة له وما لا يمكن نسبته اليه فيقتصر على المكره والاكراه نوعان اي الاكراه الذي له اثر في الاحكام نوعان حرمة لا ينكشف اي لا يزول ولا يسقط نحو حرمة الزنا والقتل لان القتل لا يحل لضرورة فلا يحل بهذه الصورة ايضا لان حرمة نفس غيره مثل حرمة نفسه فلا يجوز ان يجعل اهلاك نفس غيره طريقا لصيانة نفسه والزنا في حكم القتل ايضا وحرمة تحتمل السقوط اصلا مثل حرمة الميتة وشرب الخمر لما مر وحرمة لا تحتمل السقوط لكنه يحتمل الرخصة نحو حرمة اجراء كلمة الكفر فانها لا تحتمل السقوط ابدا لكن تدخلها الرخصة اي سقوط المؤاخذة بالمباشرة مع قيام الحرمة على ما مر بيانه في باب العزيمة والرخصة وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم يسقط بعذر الكره كما لم يسقط بعذر المخمصة واحتملت الرخصة نحو حرمة اتلاف مال الغير

فانها

فانها تحتمل السقوط باباحة صاحبه ولم تسقط بعذر الكره كما لم تسقط بعذر المخمصة لان اخذ منه لحق الغير وحقه باق في حالة الاكراه والاضطرار لكنها تحتمل الرخصة حتى يرخص له الاتلاف بالاكراه والاكل والمخمصة مع بقاء الحرمة [illegible] وحمله الفقيه اي المعنى الذي يدور عليه الاحكام ان الاكراه عندنا لا يوجب تبديل الحكم بحال اي لا يوجب تغيير حكم السبب وابطاله عنه ملجئا كان او غير ملجئ بل يبقى حكمه كما لو كان طايعا لصدوره عن عقل وتمييز واهلية خطاب مثل صدوره عن الطايع ولا يلزم عليه ان الاكراه على اجراء كلمة الكفر لا يوجب تبديل الحكم حتى لا يحكم بكفر المكره ولا يبين منه امراته ولو صدر عن الطايع يحكم بكفره وبالبينونة بينه وبين امراته لانا نقول الردة في الحقيقة تثبت بتبديل الاعتقاد والتكلم باللسان دليل عليه وقيام الاكراه ههنا مع كون التكلم دليلا على تبدل الاعتقاد كما في الاكراه على الاقرار فكذلك لم يثبت الارتداد فلا يقع البينونة ولا يوجب تبدل محل الجناية لان في تبدل محل الجناية تبديل محل الحكم ايضا على ما يعرف في مسئلة الاكراه المحرم على قتل الصيد ولا يوجب تبديل النسبة الا بطريق واحد كانه اشار به الى رد ما ذكره بعض مشايخنا ان اثر الاكراه التام في نقل الفعل عن المكره فاشار الى انه ليس بصحيح فانه لا يتصور نقل الفعل الموجود حقيقة من شخص الى غيره والمسايل تشهد بخلاف هذا ايضا فان البالغ اذا اكره صبيا على قتل الغير يجب القود على المكره وعلى هذا الفعل في محله غير موجب للقود فلا يصير موجبا بانتقاله الى محل اخر بل الصحيح ان اثر الاكراه في جعل المكره آلة للمكره عند الامكان فيصير الفعل منسوبا الى المكره ابتداء بهذا الطريق لا بطريق النقل ويجعل المكره آلة الا باعتبار ان الاكراه يفوت اختياره اصلا ولكن لانه يفسد اختياره لتحقق الالجاء اذ الانسان مجبول على حب حيوته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه ويفسد به اختياره من هذا الوجه والفاسد في معارضة الصحيح كالمعدوم فيصير الفعل منسوبا الى المكره لوجود الاختيار الصحيح والمكره يصير آلة له لعدم اختياره حكما في معارضة الاختيار الصحيح والى ما ذكرنا اشار بقوله ولا وجه لنقل الفعل ذاته الا بهذا الطريق فان امكن القول بالنقل بهذا الطريق وجب القول به والا وجب قصر الفعل بحكمه على المكره قال الامام ابو الفضل الكرماني في الايضاح [illegible] من قولنا يصلح آلة ان المكره يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فان حمل غيره عليه بوعيد التلف صار كانه فعل بنفسه ومن قولنا لا يصلح آلة لانه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فان حمل عليه غيره [illegible] مقصورا عليه ففي الاقوال كلها لا يصلح على وجه لا يبقى للسان المتكلم [illegible] فتصير الاقوال باحكامها على

للتكلم ولا يجعل كان المكره طلق امراته او اعتق عبده فان قيل لا نسلم ان المتكلم
لا يصلح آلة للمكره فان من وكل رجلا بطلاق زوجته او اعتاق عبده يصح ومتى طلق الوكيل
كان عاملا للموكل حتى لو حلف الرجل لا يطلق ولا يعتق فوكل غيره بالطلاق والاعتاق حنث
نعلم ان الوكيل صار آلة للموكل والدليل عليه ان المكره يرجع بقيمة العبد على المكره
وفي الطلاق قبل الدخول يرجع بضمان نصف الصداق على المكره ولو لم يصر آلة له لما رجع واذا
صار آلة للمكره صار كان المكره طلق امراة المكره او اعتق عبده فينبغي ان يلغو قلنا المكره
انما يصلح آلة المكره فيما لو اراد المكره مباشرته بنفسه لقدر عليه فيجعل فاعلا مباشره
غيره تقديرا واعتبارا اما فيما لا يقدر عليه بنفسه فلا يمكن ان يجعل فاعلا حكما ففي
تطليق امراة نفسه واعتاق عبده امكن ان يجعل متصرفا بنفسه فاذا وكل غيره بذلك
واستعمل جعل عاملا تقديرا واعتبارا واما في تطليق امراة المكره واعتاق عبده فلا
يمكن ان يجعل مباشرا بنفسه فكيف يجعل المكره آلة له فبقي الفعل مقتصرا على المكره
وهكذا نقول في جميع التصرفات الشرعية نحو البيع والهبة وغيرهما فنحن لا ننظر الى التكلم
بلسان الغير لانه لا يتصور وانما ننظر الى المقصود بالكلام والى الحكم فمتى كان في
وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره آلة له ومتى لم يكن في وسعه لم يجعل
غيره آلة له كذا في الطريقة البرغرية ولا يلزم عليه كلام الرسول فانه بمنزلة كلام
الرسول فانه بمنزلة كلام المرسل على ما قيل ارسال الرسول لسان المرسل لان ما ذكرنا
هو الامر الحقيقي وذلك ضرب من المجاز فلا يرد نقضا عليه وذلك من باب التبليغ لا من
التكلم بلسان الغير اذ التبليغ قد يكون بلا واسطة كالمشافهة وقد يكون
بواسطة كالكتاب والارسال على وجود الرضا والاختيار اي الاختيار الصحيح ولا يبطل شرط الخيار
وهو بينا في الاختيار اي اختيار الحكم والرضا به ايضا فلان لا يبطل بما لا يفسد الاختيار وبعدمه
اولى قال القاضي الامام الهزل ضد الجد كالكذب ضد الصدق والاحكام الشرعية متعلقة
بالجد فلما صحت هذه التصرفات مع الهزل الذي هو ضد الجد فلان يصح مع الاكراه اولى لان
المكره جاد في تصرفه لانه دعي الى التصرف بطريق الجد فاجاب الى ما دعي اليه [illegible]
اخر فهو طائع في قوله واذا اتصل الاكراه بقوله المال في الخلع [illegible] من
جانب المراة لان الرجل اذا اكره على ان يخالع امراته على الف وقد دخل بها والمراة غير مكرهة
والخلع واقع [illegible] من جانب الرجل [illegible] الاكراه لا يمنع وقوع الطلاق والمال لازم على المراة
للزوج لانها التزمت المال طائعة [illegible] البينونة فاما اذا اكرهت المراة بوعيد
تلف

تلف او حبس على ان يعمل من زوجها الخلع فقبلت ذلك منه وقد دخل بها فالطلاق يقع ولا
يجب على المراة شيء من المال لان التزام المال يعتمد تمام الرضا وبالاكراه يفوت الرضا
سواء كان الاكراه بحبس او قتل ولكن وقوع الطلاق يعتمد وجود القبول لا وجود المقبول
كما لو طلق امراته الصغيرة على مال يتوقف الطلاق على قبولها فاذا قبلت وقع الطلاق
ولا يجب المال وبالاكراه لا ينعدم القبول فلهذا كان الطلاق واقعا ثم ان اصحابنا جميعا
احتاجوا الى الفرق بين الاكراه والهزل في الخلع فاشار الى ذلك بقوله بخلاف الهزل
في اصل الخلع وبدله عند ابي حنيفة رضي الله عنه حيث لا يقع الطلاق ما لم ترض المراة
بالتزام المال لان الهزل يعدم الرضا والاختيار بالحكم ولا يمنع الرضا والاختيار في السبب
واذا كان كذلك اي كان الهزل غير مانع للرضا والاختيار في السبب صح ايجاب المال
اي التزامه بالهزل موقوفا على ان يلزمه عند الرضا به فيتوقف الطلاق عليه كشرط الخيار
لما دخل على الحكم دون السبب وجد الاختيار والرضا بالسبب دون الحكم فيتوقف الحكم وهو
وجوب المال ووقوع الطلاق على وجود الاختيار والرضا به فاما الاكراه فلا يعدم الاختيار
في السبب والحكم وانما يعدم الرضا بالحكم فلوجود الاختيار في السبب والحكم ثبت القبول
ووقوع الطلاق ولعدم الرضا لا يوجب المال وكان المال لم يذكر اصلا هذا هو الفرق
لابي حنيفة رضي الله عنه بين الاكراه والهزل في الخلع واما بيان الفرق لهما بينهما فهو
ان الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم ولا يعدم الاختيار فيهما ايضا يعني جوابهما
في الاكراه كجواب ابي حنيفة رضي الله عنه فلم يصح ايجاب المال لعدم الرضا فصار كان المال
لم يذكر اصلا فوقع الطلاق بغير مال ثم ان كان الاكراه على قبول الطلاق بمال بان اكرهت على ان تقبل
من زوجها تطليقة على الف درهم كان الواقع رجعيا بالاتفاق لان الواقع بصريح اللفظ رجعي
اذا لم يكن عوض بمقابلة وان كان الاكراه على قبول الخلع بمال ينبغي ان يكون الواقع بائنا
لانه من الكنايات بخلاف الهزل حيث يقع الطلاق ويجب المال عندهما على ما مر لان الهزل
يعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب صح المال لوجود الرضا في السبب والاصل عندهما
ان ما تطرق على الحكم دون السبب لا يؤثر في بدل الخلع بالمنع اصلا كشرط الخيار لانه اثره في المنع
ولم يطلب في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع حتى لم يتوقف على الاختيار فلا يتوقف الحكم الاخر
وهو لزوم [illegible] المال فيه تابع فيقع الطلاق ويلزم حسب لزومه فلم يعمل فيه الهزل
وشرط الخيار [illegible] دخل على السبب مثل الاكراه يؤثر [illegible] بالمنع دون الطلاق لان المال في الخلع
لا بالشرط اي ما ذكر فيه كما ان اليمين لا يجب في البيع الا بالذكر وكان المال في الكتاب اي في الايثاب

في الخلع مثل التنجيز في البيع لابد من صحته ايضا لثبوت المال في الخلع واما عند ابي حنيفة رضي
الله عنه فانهما اتفقا على البناء لتوقف الطلاق على قبول المراة المسمى بطريق الجدّ واختيارها
الطلاق ومتى دخل على السبب يمنع صحة الايجاب في البيع فكذلك في الخلع وما دخل على الحكم
لا يمنع صحة الايجاب في البيع فلا يمنع في الخلع ايضا الا ان في البيع ما دخل على الحكم يمنع اللزوم
وفي الخلع لا يمنع لان المقصود هو الطلاق ههنا والمال تابع وهذا المانع لا يؤثر في منع لزوم
ما هو المقصود فلا يؤثر في منع لزوم التابع ايضا لان حكم التابع يوجد من المتبوع ابدا وهو معنى
قوله ويتعدد الصحة الايجاب يتبع الطلاق الذي هو المقصود قوله واما الذي اي التصرف
الذي يحتمل الفسخ فيتوقف على الرضا مثل البيع والاجارة ونحوهما فانه يفتقر على المباشرة ايضا
كالذي لا يحتمل الفسخ لان الاقوال كلها يفتقر على المتكلم الا انه اي لكن الذي لا يحتمل الفسخ
ويتوقف على الرضا يفسد اي ينعقد فاسدا لان الاكراه لا يمنع انعقاده لصدور اصل التصرف لصدوره
من اهله في محله ولكنه يمنع نفاذه لفوات الرضا الذي هو شرط النفاذ فبالاكراه ينعقد
بصفة الفساد فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان رضاه قد تم
والفساد كان لمعنى في غيره ما يتم به العقد فيزول المعنى المفسد بالاجازة كالبيع بشرط اجل
فاسد او خيار فاسد اذا اسقط من له الاجل والخيار ما شرط له قبل تقرره كان البيع جائزا فكذا
هذا ولا يصح الاقارير كلها حتى لو اكره بقتل او اتلاف عضو او حبس او قيد على ان يقر بعتق
ماض او طلاق او نكاح او رجعة او فيء ايلاء او عفو عن دم او بيع او اجارة او دين في ذمته
لانسان او ابراء عن دين او على ان يقر باسلام ماض كان الاقرار باطلا لانه اذا
هدد بما يخاف التلف على نفسه فهو مما الجاء الى الاقرار محمول عليه والاقرار خبر محتمل بين الصدق
والكذب وانما يوجب الحق باعتبار رجحان جانب الصدق ودلالته على وجود المخبر به وذلك
يفوت بالالجاء لان قيام السيف على راسه دليل على ان اقراره هذا لا يصح للدلالة على كذب
المخبر به لا يتكلم به دفعا للسيف عن نفسه وهو معنى قوله وقد قامت دلالة عدمه اي
عدم ثبوت المخبر بهذا الاقرار وكذا ان هدد بحبس او قيد لان الرضا ينعدم بالحبس والقيد لما
يلحقه من الهم وعدم الرضا يمنع ترجيح جانب الصدق في اقراره ثم بينا ان الاكراه مثل الهزل
في تفويت الرضا ومن هزل باقراره بعتقه وتصادقا على انه هزل بذلك لم يلزمه شيء فكذا اذا اكره
عليه فان قيل السن عند ابي حنيفة رضي الله عنه اذا قال لمن هو اكبر سنا منه هذا ابني يعتق
عليه وهناك تيقن بكذبه فيما قاله فوق ما يتيقن بالكذب عند الاقرار مكرها فاذا نفذ العتق
ثمة ينفذ ههنا بالطريق الاولى قلنا ابو حنيفة رضي الله عنه جعل ذلك الكلام مجازا

في الاقرار بالعتق كانه قال عتق مني من حين ملكته وباعتبار هذا المجاز لا يظهر رجحان
جانب الكذب في اقراره فاما عند الاكراه فلا يمكن ان يجعل اقراره مجازا عن شيء لانه امر
المتكلم بالحقيقة وقد توجه جهة الكذب فيه بالاكراه فبطل قوله [illegible] الا في السكران
اذا ارتد جواب عن نقض يرد على اقرار السكران فان السكر لما لم يصلح دليلا على عدم المخبر به
في الاقرار ينبغي ان لا يصلح دليلا على عدمه في الردة ايضا فقال الردة تعتمد محض الاعتقاد اي اعتقاد
الكفر والتكلم بكلمة الكفر دليل محض عليه وقد وقع في الاعتقاد الشك لان كلامه بالنظر
الى اصل عقله يصلح دليلا على الاعتقاد ومثل كلامه لصاحي وبالنظر الى انطماس نور
العقل بالسكر لا يصلح دليلا عليه فلا يثبت اعتقاد الكفر بالشك فلا يثبت الردة ولا البينونة
بينه وبين امراته بالشك وما يعتمد العبارة نحو الطلاق والعتاق وغيرهما لا يبطل بالشبهة
ايضا لان صدور كلامه عن عقل واهليه خطاب يوجب وقوع الطلاق والعتاق وصحة سائر
التصرفات الا ان قيام السكر يورث شبهة عدم الخطاب فيها فلا يبطل ما ثبت باصل الكلام
بهذه الشبهة والكامل من الاكراه وهو الاكراه بالقطع او القتل والقاصر وهو الاكراه بالحبس
او القيد في هذا اي في الذي يحتمل الفسخ يتوقف على الرضا والاقارير كلها سواء لان القاصر يعدم
الرضا وعدمه يمنع النفاذ ويدل على عدم المخبر به والحد في الحبس الذي هو ملجئ منه الاعتماد
البعيد وفي الضرب هو اكراه ما يجد منه الالم الشديد وليس في ذلك حد لا يزاد ولا ينقص لان
نصب المقادير بالراي لا يكون ولكن ذلك على قدر ما يرى الحاكم اذا رفع ذلك اليه فما راى
ذلك اكراها افسد العقد وابطل الاقرار به لان ذلك يختلف باختلاف الناس والوجه
الذي يمنع الحبس من حابية باتي الحبس والقتل يوما في حقه فوق تاثير الحبس شهرا
في حق غيره ولهذا لا يقدر فيه بشيء وجعل مفوضا الى راي القاضي ليبني ذلك
على حال من ابتلي به كذا في المبسوط قوله والقسم الذي يصلح ان يكون المكره فيه
آلة لغيره فمثل اتلاف المال واتلاف النفس لانه اي المكره يحتمل ان ياخذ المكره به نفسا
او مالا فيقتله فكان على المكره اي معه ما اوجب خروج المقتول بان قال اقتله بالسيف
والا قتلتك فقتله به فوجب به اي بسبب هذا الاكراه او القتل او الجرح القود على المكره
بالاجماع وفي تمثيله نظر ذلك لانه لو اكرهه على القتل بعصا او حجر كان بمنزلة القتل بالمثقل
وذلك لا يوجب القصاص عند ابي حنيفة رضي الله عنه ثم انه ذكر الاجماع في هذه المسئلة
وذكر في الاسرار والمبسوط عند ابي حنيفة ومحمد رضي الله عنهما يجب القود على احد
بل يجب الدية على المكره في ماله في ثلاث سنين وعند زفر يجب القود على المكره دون

المكره لانه قتله لاحياء نفسه عمدًا فيلزمه القود كما لو اصابته مخمصة فقتل انسانا
واكل من لحمه الا ترى انه لا يسقط عن المكره بالاكراه سائر ما يتعلق بالقتل من الا
حكام كالاثم والتفسيق ورد الشهادة واباحة قتله المقصود بالقتل فلذا القود
بل اولى لان تاثير الضرورة في اسقاط الاثم دون الحكم حتى من اصابته مخمصة يباح
له تناول مال الغير ولا يسقط الضمان واثم القتل ههنا لم يسقط عن المكره بالاكراه
فلان لا يسقط عن المكره بالاكراه فلان لا يسقط عنه حكم القتل اولى واستدل ابو يوسف
رحمه الله فان بقاء الاثم في حق المكره دليل على ان الفعل كله لم يصر منسوبا الى المكره
والقصاص لا يجب الا بمباشرة جناية وقد عدمت من المكره حقيقة وحكما فلا يلزمه
القود ولنا ان المكره ملجأ الى هذا الفعل والالجاء ما بلغ الجهات يجعل الملجأ آلة
الملجي فيما يصلح ان يكون آلة له اذا لم يلزمه منه تغيير محل الجناية لان الانسان مجبول
على حب الحياة فبالتهدد بالقتل يطلب لنفسه مخلصا عن الهلاك ولما لم يتوصل اليه الا بالاقدام
على ما اكره عليه يقدم عليه وان كان حراما طلبا للخلاص فيفسد اختياره بهذا الطريق
ويصير مجبولا على هذا الفعل بقضية الطبع واذا فسد اختياره التحق بالآلة التي
لا اختيار لها وصار كانه سيف في يد المكره استعمله في قتله فيصير الفعل منسوبا
اليه لا الى الآلة ثم المكره ههنا يصلح ان يكون آلة للمكره بالقتل بان يأخذ يده مع السكين
فيقتل به غيره وليس في ذلك اي في جعله آلة تبديل محل الجناية ايضا لان هذا القتل لو
كان طوعا من الفاعل لكان جناية على المقتول موجبة للقود وبان جعل الفاعل
آلة ونسب الفعل الى المكره لا يفوت الجناية على القتيل بل محل الجناية نفس المقتول
كما كانت فلذلك اي ولصلاحيته للآلة وعدم لزوم محل الجناية جعل المكره آلة
للمكره ونسب الفعل اليه واذا جعل المكره آلة بالطريق الذي قلنا صار ابتداء وجود
الفعل مضافا الى المكره لا انه نقل من المكره اليه كما اختاره بعض مشايخنا فلزم المكره
حكم الفعل وهو وجوب القصاص ابتداء وخرج المكره من الوسط فلا يلزمه شيء
من حكم الفعل من قصاص ولا دية ولا كفارة الا ترى ان شيئا من المقصود بالفعل
من المكره فلعل المقتول من ابغض اصدقائه [illegible] الا ان ذلك اي ولزوم
الفعل منسوبا اليه كانه باشره بنفسه ثم ان المكره مع فساد اختياره بقي مخاطبا ولبقائه
مخاطبا كان عليه اثم القتل ولفساد اختياره لم يكن عليه شيء من حكم القتل ولا يدل
لزوم الاثم على بقاء الحكم كما لو قال لغيره اقطع يدي فقطعها كان آثما لا شيء عليه

من حكم

من حكم بل في الحكم يجعل كان الامر فعل بنفسه كذا ههنا ويتبين بهذا ان ما استدل به ابو يوسف
غير صحيح لان المكره مباشر شرعا بدليل ان سائر الاحكام سوى القود من حرمان
الميراث والدية والكفارة يجب عليه فكذا القود والاصل فيه قوله تعالى يذبح ابناءهم
ويستحيي نساءهم فقد نسب الفعل الى اللعين وهو ما كان يباشر ضرورة ولكنه كان
مطاوعا بامره اذا امره اكراه قوله وكذلك اي ولان الفعل منسوب الى المكره قلنا
كذا والكفارة عليه اي على المكره لان الدية ضمان المتلف والاتلاف منسوب الى المكره فيجب
الضمان عليه والكفارة جزاء للفعل المحرم لاجل حرمة هذا المحل يعني ان حرمة قتل الادمي
لا تثبت من جهة الفاعل ليقتصر وجوب الكفارة كما في جزاء الصيد بل يثبت لاحترام المحل
بدليل ان المحل لو لم يكن محترما لم يثبت الحرمة ولم تجب الكفارة كما في قتل المرتد واذا
كان وجوب الكفارة باعتبار حرمة في المحل وجبت على المكره كالدية لان المكره جعل آلة
فيما يرجع الى المحل واتلاف المحل بجميع احكامه منسوب اليه بخلاف كفارة الصيد في
قتل المحرم لانها وجبت لمعنى في الفاعل وهو كونه محرما لا لمعنى في المحل فلا يصلح المكره
ان يصير آلة للمكره فيقتصر على الفاعل كما ستعرفه وكذلك اي وكقتل النفس اتلاف
المال بسبب الى المكره ابتداء حتى لا يكون شيء على المكره من حكم الاتلاف بالاجماع ومعلوم
ان المباشر والمسبب اذا اجتمعا في الاتلاف وجب الضمان على المباشر دون المسبب ولما
وجب ضمان المال على المكره علم ان الاتلاف منسوب الى المكره شرعا ولا طريق للنسبة الا ان يجعل
المكره آلة فعرفنا انه هو الاصل في باب الاكراه فان قيل نحن لا نقول بان المكره آلة في الاتلاف
بل هو المتلف والضمان عليه الا انه يرجع الى المكره لانه هو الذي اوقعه في هذه العهدة فكذا
القاتل هو المباشر فيجب القصاص عليه ثم الرجوع بالقصاص لا يتصور قلنا لا يمكن القول
بايجاب الضمان على المكره لانه لو وجب عليه لما رجع به الى المكره لان الامر في ملك الغير فاسد
فلا يجعل مستعملا اياه ليرجع بحكم الاستعمال فعلم ان الوجوب على المكره بحكم انه هو الفاعل
لا بحكم الامر كذا في طريقة البرغرية قوله هذا اي الاكراه في كونه مؤثرا في تبديل النسبة
مثل الامر فان الامر متى صح بان صدر ممن له ولاية على المأمور سرى الاستقام نقل الجناية
الى الآمر ايضا كالاستقام نسبة الفعل الى المكره كمن امر عبده بان يحفر بيرا في فنائه وهو
سعة امام البيوت اختص صاحب البيت بالانتفاع به من حيث كسر الحطب وانعاق الدابة
والقاء الكناسة ونحو ذلك الفناء موضع اشكال كما نبينه في الكتاب وانما قيد بالفنا لانه لو كان
في غير فنائه كان الضمان في رقبة العبد يدفع به اي يعطي كذا في المبسوط وكذلك في ثكما هو

العبد اذا استأجر رجلا ليحفر له في ذلك الموضع او استعان بالحر على الحفر ولم يبين انه
ملك غيره فكان الضمان ما يعطب به اي بالحفر او الحفور على الامر والمستعان
والعاقلة اي يجب الضمان على الاجير او المعين لانه باشر احداثه في ذلك الموضع وصاحب
الدار ممنوع عن احداثه وانما يعتبر امره في ماله ان يفعله بنفسه وجه الاستحسان
ان الاجير يعمل للاخر ولهذا يستوجب عليه الاجر وقد صار مغرورا من جهته
حيث لا يعلم ان ذلك الموضع ليس في ملكه او حقه وانما حفر اعتمادا على امره على
ان ذلك من فنائه فلدفع ضرر الغرور ينتقل فعله الى الامر فيصير كانه حفر
بنفسه واذا كان الحفر في جادة الطريق لا يشكل حاله اي يعلم انه ليس في فنائه
بطل الامر لانه غير مالك للحفر بنفسه في ذلك الموضع وانما يعتبر امره لاثبات صفة
الحل به او لدفع الغرور عن الحافر وقد عدما جميعا في ذلك الموضع فسقط اعتبار
امره فاقتصرت الجناية على المباشر وكان الضمان عليه وكذلك اي وكالحافر المستأجر من قتل
عبد غيره بامر مولاه وانتقل الى المولى نفس القتل في قتل حكمه كان المولى باشره
بنفسه وان لم ينتقل في حق الاثم حتى لم يجب ضمان ولا قود لانه اي قتل العبد بامر مولاه موضع
شبهة اي اشتباه لان العبد وان كان يبقى على اصل الحرية في حق الدم والحيوة فلا يصح الامر
بقتله من هذا الوجه ولكن ماليته للمولى فيصح امره باتلافها من هذا الوجه كما
يصح الامر بقتل شاة مملوكة له فيصير هذا الوجه شبهة في سقوط القود والضمان بخلاف
ما اذا قتل حرا بامر حر اخر من غير اكراه كان الضمان على المباشر لان هذا الامر لم يصح بوجه
لعدم الولاية فلا يصير شبهة في سقوط القود والضمان وهذا اذا لم يكن الامر ذا سلطنة
فان كان سلطانا فامره بمنزلة الاكراه اذا كان المامور يخاف على نفسه بمخالفة
امره لان من عادة المتجبرين التمانع عن التهديد بالقتل ولكنهم يامرون بهم ويعاقبون
من خالفهم بالقتل فباعتبار هذه العادة كان الامر في مثله بمنزلة التهديد بالقتل كذا
في المبسوط والاكراه صحيح في كل حال يعني انما ينسب الفعل الى الامر بالامر اذا صح الامر
واذا لم يصح اقتصر على الفاعل كما بينا فاما في الاكراه فينتسب الفعل الى المكره اذا امكن بكل
حال سواء اكره حرا على قتل عبده او على حر اخر وسواء اكره [illegible] موضع الا
شتباه او في غير موضع الاشتباه [illegible] الطريق لان الاكراه صحيح اي متحقق في الوجوه كلها
لا يمكن [illegible] نسبة الفعل الى المكره [illegible] واما الاكراه الذي لا يوجب الالجاء
كالاكراه بحبس او بقيد او بضرب لا يخاف منه على نفسه فلا يوجب نقل الفعل الى المكره

حتى اقتصر الضمان والقود على الفاعل لان المكره انما يصير كالالة بعد فساد اختياره بالالجاء
حتما وباعتبار خوف التلف على نفسه وتبعيد في التهديد بالحبس والقيد معنى خوف التلف
على نفسه فبقي الفعل مقصورا على المكره فيه مثل الاكل والوطي لا يحتمل النسبة الى المكره
من حيث هو لكل بنفسه باتفاق الروايات عن اصحابنا حتى لو اكره على الاكل في صوم لم يفسد
صومه ولا يفسد صوم المكره ولو اكل بحيث لا المكره لا يصلح آلة للمكره في نفس الاكل فيقتصر
على المكره فاما في نسبته الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلفت الروايات فقد ذكر في شرح
الطحاوي والخلاصة وغيرهما انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون
المكره وان كان المكره يصلح آلة من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاعتاق لان منفعة
الاكل ههنا حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر
على الزاني ولا يرجع به على المكره لان منفعة الوطي حصلت له بخلاف الاكراه على الاعتاق حيث
يجب الضمان على المكره لان مالية العبد تلفت بالاكراه من غير ان يحصل المنفعة وذكر
صاحب المحيط في التتمة انه لو اكره على اكل طعام نفسه فاكل ان كان جائعا لا يرجع على المكره بشيء
وان كان شبعانا يرجع عليه بقيمة الطعام لان في الفعل الاول حصلت منفعة الاكل المكره
ولم يحصل في الفعل الثاني قال ولو اكره على اكل طعام الغير فاكل يجب الضمان على المكره
لا على المكره وان كان المكره جائعا وحصل له منفعة الاكل لان المكره اكل طعام المكره باذنه
لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض انه لا يمكنه الاكل بدون القبض في الغالب وكما قبض المكره
الطعام صار قبضه منقولا الى المكره فكان المكره قبضه بنفسه وقال له كل ولو قبض بنفسه
صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم اذن له بالاكل وهناك لا يضمن الاكل شيئا
لانه اكل طعام الغاصب باذنه كذا ههنا وفي طعام نفسه لا يصير اكلا طعام المكره باذنه
لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكل لان ضمان الغصب لا يجب الا بازالة يد المالك ولا
يتصور الازالة ما دام الطعام في يده او في فمه فبعد ذلك ايجاب ضمان الغصب قبل الاكل ولا يصير
الطعام ملكا له قبل الاكل اذا لم يوجد سبب الضمان صار اكلا طعام نفسه
لا طعام غيره لان المكره لان المكره متى كان شبعانا لم يحصل له منفعة الاكل وكان
هذا اكراها على اتلاف ماله فيجب الضمان عليه كله في التتمة وفي ذلك اي ومثل القسم
الاول [illegible] يكون المكره آلة في ان الحكم يقتصر على كون الفعل مما يتصور الى اخر
الا ان المحل [illegible] الاكراه وكان ذلك اي محل الاكراه بطل ذلك اي جعله آلة في تبديل
المحل اي في محل الاكراه خلاف المكره لانه لما اكره [illegible] كان ايقاعه

وفي محل الخلاف له ضرورة قوله وذلك اي مثال هذا الفصل اكراه المحرم على قتل الصيد
او اكراه الحلال على قتل الصيد المحرم ان ذلك يقتضي على الفاعل يعني في حق الاثم والجزاء جميعا
في مسالة التحريم وفي حق الاثم دون الجزاء في حق الحلال فقد ذكر في المبسوط ولو ان محرما قتل له الحلال
ولتقتلن هذا الصيد فقتله لا شيء على الآمر لانه حلال لو باشر قتل الصيد بيده لم يلزمه
شيء على الآمر في القياس ايضا لانه صار آلة للمكره بالالجاء التام فينعدم الفعل في جانبه
الا نرى في قتل المسلم يكون المكره ضامنا شيئا لهذا المعنى وان كان لا يسعه الاقدام على القتل
في قتل الصيد اولا وفي الاستحسان عليه كفارة لان قتل الصيد منه جناية على احرامه
وهو بالجناية على احرام نفسه لا يكون آلة لغيره فيقتصر عليه اذ لا يمكن للمكره ان يجني على احرام
الغير بنفسه فكذلك بالاكراه ولما لم تجب الكفارة ههنا على الآمر لا بد من ايجابها على
المأمور اذ لو لم تجب عليه كان ذلك تأثير الاكراه في الاهدار وقد بينا انه لا تأثير للاكراه في الاهدار
وان كانا محرمين جميعا فعلى كل واحد منهما كفارة اما على المكره فكما بينا واما على المكره
فلانه لو باشر قتل الصيد بيده يلزمه الكفارة فكذا اذا باشر بالاكراه ولا حاجة الى ايجاب الكفارة
ههنا الى نسبة اصل الفعل الى المكره لان هذه الكفارة تجب على المحرم بالدلالة وان لم يصر اصل
الفعل منسوبا اليه فكذلك ههنا وبه فارق كفارة القتل اذا كان خطاء فانه يكون على المكره
دون المكره بمنزلة ضمان الدية والقصاص لان تلك الكفارة لا تجب الا بمباشرة القتل ومن ضرورة
نسبة المباشرة الى المكره ان لا يبقى فعل في جانب المكره وههنا وجوب الكفارة لا يعتمد مباشرة
الفعل فيجوز ايجابها على المكره بالمباشرة بالتسبيب ولان السبب ههنا الجناية على الاحرام
وكل واحد جان محل احرام نفسه فاما السبب هناك فهو الجناية على المحل والمحل واحد فاذا
اوجبنا الكفارة باعتباره على المكره قلنا لا تجب على المكره ولو توعده بالحبس وهما محرمان
ففي القياس الجزاء على القاتل دون الآمر لان قتل الصيد فعل ولا اثر للاكراه بالحبس في الافعال
وفي الاستحسان الجزاء على كل واحد منهما اما على القاتل فلا يشكل واما على المكره فلان
تأثير الاكراه بالحبس اكثر من تأثير الدلالة والاشارة ويجب الجزاء بهما فبالاكراه بالحبس
اولى ولو كانا حلالين في الحرم فقد توعده بقتل كانت الكفارة على المكره لان هذا الجزاء بحكم
ضمان المال ولهذا لا يتأدى بالصوم ولا يجب بالدلالة لانه يعتمد ... وهذا
لان وجوبه باعتبار حرمة المحل فيكون بمنزلة ضمان المال ... الكفارة ...
الآدمي خطأ فتبين بما ذكرنا ان المراد من الاقتصار على الفاعل في قتل صيد الحرم الاقتصار
في حق الاثم ... الجزاء على احرام نفسه اي في صورة المحرم او على دين نفسه في صورة الحلال

لانه حرمة الصيد في نفسه بدليل ان الحلال لو اصطاد يحل للمحرم اكله اذا لم يوجد منه
صنع من الاشارة ونحوها وكذا الصيد اذا خرج من الحرم حل اصطياده فكان محل
الجناية هو الاحرام او الدين في الحقيقة وهو في ذلك اي في الجناية على الاحرام او على الدين
لا يصلح آلة لغيره ولو جعل آلة يعني مع انه لا يصلح آلة لتبدل محل الجناية فيصير محل الجناية
احرام المكره لو كان محرما في الفصل الاول ودينه في الفصل الثاني وفي ذلك بطلان
الاكراه قوله ولهذا قلنا اي ولان المحل اذا تبدل بالنسبة ينتقض الفعل على الفاعل
قلنا ان المكره على القتل يأثم اثم القتل وان كان القتل مما يصلح الفاعل فيه آلة لغيره
لان القتل من حيث انه يأثم اي يوجب الاثم جناية على دين القاتل والمكره في ذلك اي
في الاثم لا يصلح آلة لغيره لان الانسان في الجناية على دينه لا يصلح ان يكون آلة لغيره اذ لا يمكنه ان
يكتسب الاثم على غيره ولو جعلت المكره آلة كانت الجناية واقعة على دين المكره وانه لم
يأمره بذلك فتبين انا لو اخرجنا المكره من ان يكون فاعلا في حق الاثم لتبدل به محل الجناية
فصار في حق الحكم وهو وجوب القصاص والدية والكفارة وحرمان الارث المكره فاعلا
بنسبة الفعل اليه وجعل المكره آلة له اذ لا يلزم منه تبدل محل الجناية فصار المكره في حق
الاثم فاعلا لتعذر النسبة الى المكره بلزوم تبدل المحل فقيل له اي للمكره لا يفعل يعني لما
بقي فاعلا صح ان ينهى عنه شرعا ولحقه الاثم بالمباشرة ثم تبين حرمة تأثيمه فقال وصار
المكره انما اختار موت المقتول وحقق موته بما في وسعه وهو الجرح الصالح لزهوق الروح
وآثر روح نفسه على من هو مثله في الحرمة وايثار المخلوق في معصية الخالق لان الله تعالى
نهاه عن الاقدام عليه وقصد ذلك وحققه بالفعل والقصد عمل القلب وهو لم يصلح
فيه آلة لغيره اذ لا يتصور ان يقصد الانسان بقلب غيره كما لا يتصور ان يتكلم
بلسان غيره ولهذا بقي الاثم عليه وانما قيد بقوله واذا اتصل بالفعل اشار الى ما ثبت
في الحديث ان الله تعالى تجاوز عن هذه الامة ما حدثت به انفسهم قوله ولهذا اي
ولما ذكرنا ان عند تبدل المحل يقتصر الفعل على الفاعل قلنا كذا اذا باع مكرها وسلم مكرها
ملكه المشتري ملكا فاسدا حتى ينفذ فيه اعتاقه ... استيلاده عندنا وقال
زفر ... لا يملكه ولم يسلم طائعا نفذ البيع ويقع الملك به اتفاقا لانه يصير اجازة للبيع
... اذا اكره على الهبة فوهب وسلم طائعا حيث لا يكون اجازة لان الاكراه
على الهبة اكراه على التسليم وجه قوله انا جعلنا ... انعقاد بيع المكره انه لا يصلح ان
يكون آلة لغيره فبقي مقصورا عليه فاما التسليم فانه من حيث يصلح ان يكون المكره

لبيع المكره فينتقل اليه ولهذا اوجب الضمان الذي هو من احكام التسليم واذا انتقل
اليه صار كانه سلم بنفسه مال الغير اي المكره الى المشتري فلا يقع به الملك والدليل على
ان الملك لا يقع بهذا التسليم ان المشتري لو وهبه او تصدق به او باعه ينفسخ عليه هذه
التصرفات ولو وقع الملك بهذا التسليم لكان لا ينفسخ عليه كما في البيع الفاسد ولما ان هذا
البيع ينعقد بصفة الفساد فيوجب الملك عند اتصال القبض به كسائر البيوع الفاسدة
اما الانعقاد فلما بعده الحكم عليه ولهذا لو اجاز او سلم طايعا ينفذ واما الفساد فلفوات
شرطه وهو الرضا فان فوات الشرط يوجب الفساد في البيع كفوات شرط المساواة في بدلي
الربوا يوجب الفساد دون البطلان والبيع الفاسد اذا اتصل به القبض يفيد الملك
وقد وجد فان التسليم قد تحقق من البايع ولم ينتقل الى المكره بالاكراه لان التسليم من البايع
متمم بسبب الملك ولهذا كان له شبهة بابتداء العقد كما عرف وقد اكرهه على التصرف في
بيع نفسه بالاتمام وهو من هذا الوجه لا يصلح آلة له لان المكره لا يقدر على تمليك مال الغير
وانما تصرفه ليحصل الملك آلة له فيه ولو جعل آلة لتبدل المحل لانه يصير حينئذ تصرفا له
في المغصوب وقد امر بالتصرف في المبيع ولتبدل ذات الفعل فاما لو اخرجنا هذا التسليم
من ان يكون متمما للعقد جعلناه غصبا محضا ابتداء بنسبته الى المكره واذا لم يجز
ان يتبدل محل الفعل بالاكراه فكيف يجوز ان يتبدل ذاته واذا كان كذلك بقي التسليم
مقتصرا على البايع فيحصل الملكية للمشتري كما لو سلم طايعا وقد نسبناه الى المكره
من حيث هو غصب يعني ان هذا التسليم متمم للتصرف من وجه ومفوت يد المالك
من وجه فجعلناه مقتصرا على البايع من حيث انه اتمام للعقد لانه لا يصلح آلة للغير
فيه ونسبناه الى المكره من حيث انه غصب لانه يصلح آلة له فيه فيرجع بالضمان
عليه فاما ان يجعله غصبا محضا حتى لا ينفذ اعتاقه اي اعتاق المشتري او تسليما
محضا حتى لا يكون للبايع الرجوع على المكره بالضمان فلا ثم هو بالخيار ان شاء ضمن
المكره قيمته يوم سلم وان شاء ضمن المشتري فاما الجواب عن قوله يصح التصرفات هٰهنا
وفي البيع الفاسد لا ينفسخ بعد القبض مع كون البيع فاسدا حصل بعدم رضا البايع
وفي البيع الجايز لو حصل القبض قبل نقد الثمن بدون رضا البايع وتصرف المشتري فيه تصرفا
يحتمل الفسخ في الفاسد اولى وحقيقة المعنى فيه انه في البيع الفاسد وجوب الفسخ لحق الشرع
فاذا باعه المشتري من غيره ان يتعلق به حق العبد فاذا اجتمع الحقان يترجح حق العبد
على حق الشرع اذ الاصل هو ترجيح حق العبد عند اجتماع الحقين لحاجة العبد

وعنا

وعنا الشرع فبطل حق الفسخ لحق الشرع فاما هٰهنا فحق الفسخ لحق البايع واذا باعه من غيره تعلق
حق المشتري ايضا فيترجح حق البايع لكونه اسبق ثبت له ولا الفسخ اذ لا كلام في محتملا
للفسخ وكذا في البيع الفاسد وحد التصرف من المشتري بتسليط صحيح فاستويا في ترقا
قوله واذا ثبت انه اي انتقال الفعل من المكره الى المكره اي نسبته اليه بحكم الضرورة
في اتلاف النفس والمال لا حتى استيفاء مثل ذلك الانتقال فيما يعقل ولا يحتمل ان فيما يعقل
وجوده من المكره والمكره وجوده منه يعني من شرط هذه النسبة اي يتصور ذلك الفعل
من المكره ولكن لا يوجد منه حتى اذ لو لم يتصور وجوده منه لا يستقيم النسبة اليه اصلا
وَلَوْ تَصَوَّرَ وُجُوْدُهُ مِنْهُ وُجِدَ عَنْهُ
حتى كان النسبة حقيقية لا حكمية فقلنا ان المكره على الاعتاق بما فيه الجاء هو التكلم لان
التكلم بالاعتاق اعني التكلم بما يوجب عتق هذا العبد لا يعقل ولا يتصور من المكره لانه
ليس بمالك العبد والاعتاق من غير المالك فلا يمكن من ان ينسب اليه بان يجعل المكره آلة
له فيه وبمعنى الاتلاف بهذه اي من هذا الاعتاق منقول الى الذي اكرهه اي هذا الاعتاق
يتضمن اتلاف مالية العبد معنى فنقل ذلك الاتلاف المعنوي الى المكره لا يتصور منه الاعتاق
حتى فيمكن نسبته اليه بجعل المكره آلة فيه لانه اتلاف منفصل عن الاعتاق في الجملة
لتحققه بالقتل بلا اعتاق فيحتمل النقل الى المكره باصله لتصوره من المكره ابتداء كما
بينا فلذلك يرجع المكره على المكره بقيمة العبد موسرا كان المكره او معسرا لان ضمان
الاتلاف لا يختلف بالايسار والاعسار ويجوز ان يجب الضمان عليه ويثبت الولاء للغير كما
في الرجوع عن الشهادة على المعتق فان الضمان على الشاهد والولاء للمشهود عليه بالعتق
وهذا لان الولاء كالنسب ليس بمال متقوم فلا يمنع ثبوته للغير وجوب الضمان عليه ولا سعاية
على العبد لاحد لان العتق نفذ فيه من جهة مالكه ولا حق لاحد عليه في ماله ولا يلزم على ما ذكرنا
المحرم اذا قتل الصيد حيث لا يثبت له الرجوع على المكره بالضمان لانه ضمن ضمانا يعني به
ولا يقضي به ولو رجع بضمان يقضي به وقد عرف ان ضمان العدوان مقدر بالمثل فلا يجوز
ان يجب عليه زيادة على ما اتلف قوله [illegible] فان القسم الاول وهو الحرمة التي لا ينكشف ولا يحتمل
الرخصة هو كالزنا بالمراة قيد بالمراة ليعلم ان المراد به زنا الرجل وان زنا المراة لا يحتمل
الرخصة على ما نذكره ولا يحل ذلك اي كل واحد من هذه الافعال بعذر الكبيرة كما
يحل شرب الخمر واكل الميتة به ولا يرخص فيه مع بقاء الحرمة كما رخص في اجراء كلمة الكفر مع الحرمة
لان دليل ثبوت الرخصة خوف التلف فانه اذا خاف تلف النفس او العضو بمارك الرخصة بالحرم

من صيانة النفس او العضو عن التلف والمكره بفتح الراء والمكره عليه بفتحها ايضا وهو المقصود بالقتل وذلك اي في استحقاق الصيانة عند خوف التلف سواء فلا يكون ان يبذل نفسه غيره لصيانة نفسه فسقط الكره في حق تناول دم المكره عليه للتعارض اي صار الاكراه في حكم العدم في حق اباحة فعل المهدد بالقتل في الترخص فيه لتعارض الحرمتين فان الترخص لو ثبت بالاكراه اضيا بخرمة نفس المكره منع ثبوته ووجب صيانة حرمة نفس المكره عليه لانه مثله في استحقاق الصيانة فلا يثبت التعارض وفي الزنا فساد الفراش ان كانت المراة منكوحة الغير وضياع النسل ان لم يكن وذلك بمنزلة القتل ايضا لان نسب الولد لما انقطع عن الزاني لا يمكن ايجاب النفقة عليه ولم يكن للمراة قوة الانفاق على الولد لعجزها عن الكسب فيهلك الولد ضرورة فكان الزنا بمنزلة الاهلاك حكما فلا يثبت الترخص فيه بالاكراه للتعارض فانه قيل الحاق الزنا بالقتل فيما اذا لم تكن المراة ذات زوج مسلم فاما اذا كانت منكوحة زوج مسلم فان الولد حينئذ ينسب الى صاحب الفراش وان خلق من الزنا لقوله عليه السلام الولد للفراش فلا يكون الزنا اهلاكا قلنا الاصل ان ينسب الولد الى من خلق من مائه ويجب نفقته عليه لانه جزؤه فلما انقطع عن الزاني كان اهلاكا حكما بالنظر الى الاصل وقد ينفي صاحب الفراش نسب مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيؤدي الى الهلاك ايضا فولسه حتى ان من قتل متعلق بالتعارض يعني لو لم يثبت التعارض في صورة ثبت الترخص كما لو اكره بالقتل على قطع يده حل له القطع وفي المبسوط كان في وسعة من ذلك ان شاء الله لان حرمة الطرف تابعة لحرمة النفس والتابع لا يعارض الاصل ولكن يترجح جانب الاصل فيؤ اقدامه على قطع اليد مراعاة حرمة نفسه وفي امتناعه من ذلك تعريض النفس على التلف وتلفها يوجب تلف الاطراف لا محالة ولا شك بان اتلاف البعض لبقاء الكل اولى من اتلاف الكل فمن وقعت في يده اكلة يباح له ان يقطع يده ليدفع به الهلاك عن نفسه فهذا الكره في معناه من وجه لانه يدفع الهلاك عن نفسه بقطع يده الا ان محمدا رحمه الله علقه بالمشية لانه ليس في معنى الاكلة من كل وجه وحرمة النفس كحرمة الطرف من وجه فلهذا تحرز عن الاثبات وقال ان شاء الله وفي سعة من ذلك ويده غيره ونفسه اي نفس الغير او نفس المكره سواء حتى قيل له اقطع يد فلان او لنقتلنك لا يحل ذلك ولو فعل كان اثما لان الطرف في الصون من الحرمة مالنفس بالنسبة الى غيره الا ان المضطر لا يحل له ان يقطع الضيف كلما لا يحل له ان يقتله فيتحقق التعارض فلا يثبت الترخص الا ان في الاكراه على قطع يد نفسه باعتبار مقابلة طرف نفسه بجوز له ان يفعل وان في الطرفين وهذا المعنى لا يتحقق عند مقابلة طرف الغير بنفسه لان القطع اشد على الغير من قتل المكره بل من قتل جميع الخلق لانه لا يدري

ذلك

ذلك فوات طرفه فثبت انهما في الحرمة سواء مما بلغه احدهما بالاخر ولا يقال الاطراف مخلوقة الاسباب التي ينبغي ان يرخص في قطع يد الغير عند الاكراه التام كما يرخص في اتلاف مال الغير لانا نقول الحاق الطرف بالمال في حق صاحبه لا في حق الغير لان الناس لا يبذلون اطرافهم الا في جناية النفس الغير ويبذلون اموالهم فيها فلا يلزم من ثبوت الترخص في اتلاف المال ثبوته في اتلاف طرفه قوله وبوجب اباحته كل واحد من هذه الاشياء قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة ولا استثناء من التحريم اباحة او الكلام صار عبارة عما وراء المستثنى وقد كان مباحا قبل التحريم فبقي على ما كان في حال الضرورة قال الله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه نفى الاثم الذي نتيجة الحرمة عن المضطر فيدل على انتفاء الحرمة كالذي يضطر الى ذلك اي الى الاكل والشرب لجوع او عطش الاصل فيه ان ما يباح تناوله حالة المخمصة يباح له حالة الاكراه اذا كان ملجيا وما لا فلا ومعنى الضرورة في المخمصة انه لو امتنع عن التناول يخاف تلف النفس او العضو على الاكل والشرب فقد تحققت الضرورة المنتجة لتناول الميتة لانه خاف على نفسه او العضو من اعضائه فدخل تحت النص فصار اثما معنى اذا كان عالما بسقوط الحرمة وان كان لا يعلم ان ذلك يسعه يرجى ان لا يكون اثما لانه قصد اقامة حق الشرع في التحرز عن ارتكاب الحرام في زعمه وهذا لان انكشاف الحرمة عند الضرورة ودليله خفي فيعذر فيه بالجهل كما ان عدم وصول الخطاب اليه قبل ان يشتهر يجعل عذرا في ترك ما ثبت بخطاب الشرع كالصلوة في حق من اسلم في دار الحرب ولم يعلم وجوبها عليه كذا في المبسوط هذا اي سقوط الحرمة اذا تم الاكراه بان كان ملجيا فان قصد بان اكره بالحبس سنة او بالحبس المؤبد او بالقيد مع ذلك من غير ان يمنع عنه طعام ولا شراب لا يسعه الاقدام على شيء من ذلك لعدم الضرورة اذ الحبس او القيد يوجب الهم والحزن ولا يخاف منه على نفس ولا عضو ولا يسعه تناول الخمر لدفع الحزن الا ترى ان شارب الخمر في العادة انما يقصد شربها دفع الهم والحزن عن نفسه ولو تحقق الالجاء بالحبس لتحقق بحبس يوم ونحوه وذلك بعيد كذا في المبسوط وقال بعض مشايخ بلخ انما اجاب محمد رحمه الله بناء على ما كان من عهد [illegible] زمانه فاما الحبس الذي احدثوه اليوم في زماننا يبيح التناول لانهم يحبسون نفسا كذا في المغني الا انه اي المكره بالاكراه الكامل ان اشاء التناول اي ابى حتى يوجب الحد بان شرب الخمر لم يحد استحسانا وفي القياس يحد لانا لا نبيح الا بالكامل بالحبس الا الفعل فوجود كعدمه الا ترى ان العطشان الذي يخاف على نفسه الهلاك اذا شرب الخمر يلزمه الحد

فالمكره بالـ... كذلك وجه الاستحسان ان الاكراه لو كان تكاملا بان كان ملجئا اوجب سقوط الحد
فاذا وجد ... منه يصير شبهة كالملك في الجزء وفي الجارية المشتركة يصير شبهة كالملك
في الجزء في الجارية المشتركة يصير شبهة في اسقاط الحد عنه بوطئها فانه تقتضي منه ولا
يجب ... قيام الاكراه شبهة لان الاكراه لو تم لم يحل للمكره قتل المكره عليه كما بينا النكتة اي
القتل ليقتل به في حق الحكم من المكره الى المكره ولا في اباحة القتل فلا يصير شبهة في اسقاط
القود عن القاتل ... واما الذي اي القسم الذي لا يسقط من الحرمات ويحتمل الرخصة
فمثل اجراء كلمة الكفر على اللسان بشرط طمينان القلب فان هذا اي اجراء كلمة الكفر على اللسان
ظلم في اي وضع وضعه لان الظلم وضع الشيء في غير موضعه والكفر بهذه الصفة ولهذا سمى
الله تعالى الكافر ظالما في اي كثيرة من القرآن لكنه رخص في الاجراء بالنص في قصة عمار وقد
بينا قضيته وقصة حبيب رضي الله عنهما في باب العزيمة والرخصة وذلك ان حرمته اي حرمة
اجراء كلمة الكفر لا يحتمل السقوط لان التوحيد واجب على العباد الى الابد وهو اعتقاد
وحدانية الله تعالى والاقرار بها باللسان والكفر بالله تعالى حرام دائما الى الابد لا يسقط
حرمته بالاكراه بل بقي حراما مع الاكراه الا انه رخص للعبد اجراء كلمة الكفر كان لتمام الايمان
وما بعدها دوام على ذلك الاقرار والاجراء يفوت الدوام وذلك لا يوجب خللا في اصل
الايمان لبقاء الطمانينة ولكن لما كان الاجراء كفرا صورة حراما لان الكفر حرام صورة ومعنى
لو امتنع عنه يفوت حقه في النفس صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان حق العبد في النفس
وحق الله تعالى في الايمان فيترجح حقه على حق الله تعالى لو استوى الحقان لشدة حاجته
وغنا الله عز وجل فكيف اذا ترجح حقه ههنا انه يفوت بالصورة والمعنى وحق الله عز وجل
لم يفت معنى فلهذا رخص له الاقدام مع كونه حراما كذا في شرح التقويم لكنه الضمير للعزب دون
القتل هو مصدر قتل لا مصدر قتل اجراء على اللسان في هتك حرمة الشرع وكونه جنايته
على حقه دون ان يقتل المكره لان فيه فوات صورة الصورة والمعنى وفي الاول فوات الصورة
لا غير لان ذلك اي الاجراء وهذا اي القتل وكان شهيدا لما جاء في الاثر الذي ... في نفسه في ظل
العرش يوم القيمة ان ابى الكفر حتى يقتل والحديث حبيب رضي الله عنه وكذلك هذا اي وكما
بينا من الحكم في صورة الاكراه على الكفر وهو الحكم في سائر حقوق الله عز وجل حتى لو اكره بما فيه الجا على
فساد الصلوة او على تركها او على افساد الصوم وهو مقيم كان له ان يترخص بما اكره عليه لان حقه في النفس
يفوت اصلا وحق صاحب الشرع يفوت الى خلف فان صبر ولم يفعل ما امر به حتى قتل كان ماجورا
لانه متمسك بالعزيمة لان حق الله تعالى وهو الصوم والصلوة لم يسقط بالاكراه فيما تعلق الجواز

الصلاتية

الصلاتية في الدين وان المكره على الافطار مسافر فان ان يفطر فتجنى قبل مجاي ... بقيا ... له ...
القطر بقوله عز وجل فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فعند خوف
الهلاك ... ايام رمضان في حقه عزيمة بما ان الله تعالى كلياليه وكان تلبيم ... غيره فيكون
اثما بالامتناع بمنزلة المضطر في فضل الميتة بخلاف المقيم الصحيح لان الصوم في حقه عزيمة
قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه والفطر له عند الضرورة رخصة فان ترخص
بالرخصة فهو في سعة من ذلك وان تمسك بالعزيمة فهو افضل ... وكذلك اي ومثل افساد
حقوق الله تعالى استهلاك اموال الناس يرخص فيه استهلاكها بالاكراه التام دون القاصر
حتى لو قيل له لنقتلنك او لتاخذن مال فلان فتدفعه الى هذا او ترميه في مهلكه كان في
سعة من ان يفعل ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال فاستقام ان يجعل المال
وقاية للنفس لان المال مبتذل في نفسه والحرمة لحق الغير ولهذا يباح باباحته فاما الطرف
فمحترم احترام النفس ولهذا الاباح قطعه باذن صاحبه فلا يصلح جعله وقاية للنفس
ولكن اخذ المال ظلم كان ينبغي ان لا يجوز له الصبر عنه كما في مال نفسه لانه لا ابتداء الحاصل
الحلفة وحرمته دون حرمة النفس لكن اخذ مال الغير داخلا فيه ظلم وعصمة صاحب
المال والمال في المال قايمة اي عصمته لاجل صاحب المال قايمة حالة الاكراه لانها تثبت لحاجة
وحاجته اليه باقية في هذه الحالة فبقي المال حراما التعرض اليه في نفسه لبقاء دليل الاحترام
بالرخصة مما يستباح مع قيام المحرم اي يعامل به معاملة المباح فاذا صبر عن التعرض
حتى قتل فقد بذل نفسه لدفع الظلم عن مال الغير ولاقامة حق محترم وهو حق صاحب
المال فصار شهيدا والحق محمد رحمه الله الاستثناء بهذا الجواب فقال كان ماجورا ان شاء
الله تعالى قال شمس الايمة رحمه الله انما قيد بالاستثناء لانه لم يجد فيه نصا بعينه وانما قاله
بالقياس على الايمان والصلوة والصوم وليس هذا في معناها من كل وجه لان الامتناع من الاخذ
ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا قيده بالاستثناء قوله وكذلك المراة اي ومن
هذا القسم المراة اذا اكرهت على الزنا بالقتل او بالقطع رخص لها في ذلك اي في التمكين من الزنا
حتى يسقط الحد ... والاثم عنها ولو صبرت حتى قتلت كانت ماجورة لان ذلك اي تمكينها
من الزنا تعرض لحق محرم في المحل لصاحب الشرع بمنزلة سائر حقوقه من الايمان والصلوة
والصوم فيكون حراما وليس في التمكين مع القتل الذي هو المانع من الترخص في جانب
الرجل لما ذكر فيثبت الترخص عند الاكراه الكامل ولهذا اي ولان الاكراه الكامل
في جانبها يوجب الترخص وحقه لا يصير القاصر شبهة في سقوط الحد عنه كما في الاكراه

ام

على القتل وكان القياس ان لا يسقط عنه بالتكامل ايضا كما قال ابو حنيفة رضي الله عنه
اولا وهو قول زفر رحمه الله لان الزنا لا يتصور من الرجل الا بانتشار الالة وذلك دليل الطوا
عية لان الانتشار لا يحصل عند الخوف بخلاف المراة فان التمكن يتحقق منها مع الخوف فلا يكون
تمكينها دليل الطواعية الا ان في الاستحسان سقط كما رجع اليه ابو حنيفة وهو قولهما
لان الحد مشروع للزجر ولا حاجة اليه في حالة الاكراه لانه كان منزجرا الى ان تحقق الاكراه
وخوف التلف على نفسه وانما قد قصد بالاقدام دفع الهلاك عن نفسه لا اقتضاء الشهوة فيصير
ذلك شبهة في اسقاط الحد عنه وانتشار الالة لا يدل على عدم الخوف فانه قد يكون طبعا بالفحولية
المركبة في الرجال وقد يكون طوعا الا ترى ان النائم قد ينتشر اليه طبعا من غير اختيار له ولا قصد
فلا يدل ذلك على عدم الخوف قوله فصار هذا القسم الذي لا يحتمل السقوط اصلا مثل حق الله
تعالى في الايمان القائم اي الموجود فانه يشتمل على ركنين احدهما الاعتقاد الذي هو الاصل
فيه وحرمة تبدله بضده حق الله تعالى لا يحتمل السقوط بوجه ولا يحتمل الرخصة لان الضرورة
الداعية الى الترخص لا يتحقق فيه لعدم احتماله التعدي من الغير والركن الثاني الاداء وهو
الاقرار باللسان وحرمة تبديله بضده لا يحتمل السقوط ايضا ولكنها يحتمل الترخص لاحتمال
التعدي من الغير فهذا الركن هو احد القسمين المذكورين والثاني منهما ما يحتمل السقوط في نفسه
ولكن لم يثبت له دليل السقوط في حق عند الضرورة يثبت الترخص فيه مع بقاء الحرمة وذلك مثل
حقوق العباد وما يحتمل السقوط من حقوق الله تعالى كحرمة ترك الصلوة والصوم فانها
يحتمل السقوط في ذاتها كما سقطت في حال الحيض ولكن لما لم يثبت دليل السقوط عند الاكراه
بقيت فيثبت الرخصة مع بقاء الحرمة وانما لم يذكر الركن الاول من الايمان في القسم الاول الذي
لا يحتمل السقوط رخصة لان ذلك القسم في بيان ما لم يحتمل الترخص مع تحقق الضرورة وهذا
الركن لا يحتمل الترخص لعدم احتماله التعدي من الغير المؤدي الى الضرورة فلم يكن من ذلك القسم
ولما سبق بكسر اللام والاداء فيه اي في الايمان ركن ضم الى الاعتقاد اي هو ركن زائد وصار
غيره اي غير الاعتقاد وهو الاقرار وعارضه اي هذا القسم امر اخر فوقه وهو تلف
النفس او العضو وجب العمل به اي بالامر الذي فوقه وهو صيانة النفس عن التلف
والعمل وجب باصله اي باصل الحق ببقاء الحرمة وهذا اي ابقاء العزيمة واثبات الترخص
بالاكراه فيما ذكرنا مثل اثبات الترخص وابقاء العزيمة بالمخمصة فيمن اضطر الى تناول طعام
الغير حتى يثبت له التناول رخصة لا اباحة مطلقة ولا يصير طعام نفسه في الاباحة حتى وجب عليه
الضمان بالتناول ولو صبر كان ماجورا بخلاف طعام نفسه تمت والحمد لله رب العالمين